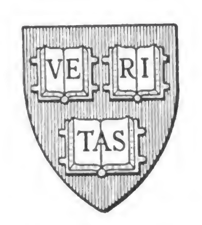
# GRIECHISCHE MYTHOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

Otto Gruppe




VE RI
TAS





# GRIECHISCHE MYTHOLOGIE

UND

# RELIGIONSGESCHICHTE

VON

DR. O. GRUPPE
PROFESSOR AM ASKANISCHEN GYMNASIUM IN BERLIN



ZWEITER BAND.





MÜNCHEN 1906
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

(O. Crusius, Delph. Hymn., Unters. u. Text u. Melod., Philol. LIII 1894 Ergänzungsh. 1—167; Weil, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 345—362; Fairbanks, *Paean* S. 111—139); Orph. *h* 34; Kaibel *ep.* 1025; *AP* IX 525 (Abel, *Orph.* 285; alphab. Aufz. der poetischen Beinamen); magische Hymnen herausg. von Parthey, Abh. BAW 1865 127 ff.; 150 ff. (Abel, *Orph.* 286 ff.); Porph. *a n* 8 (*PLG* III⁴ 684; Buttmann, Myth. I 277 zu 276****; v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1894 193); Hor. *c* 4; Stat. *Th.* 1 696—720. — Prosaschriften: Istros Ἀπόλλωνος ἐπιφάνειαι, *FHG* I 422; Korn. *c* 32 S. 191 ff. Os.; myth. Vat. III 8; Menandr. περὶ Σμινθιακοῦ, Spengel, *Rhet. gr.* III 437—446. Aus der neueren Litteratur (Aufzähl. bei Lauer, Syst. 253 u. besonders bei D. Bassi *saggi di bibliografia mitologica. Puntata I Apollo*, Tur. Rom 1896) seien hervorgehoben: Buttmann, Mythogr. I 1 ff.; K. O. Müller, Dor. I 199—366; Haupt, *De Apollinis antiquissimo cultu*, Progr., Schwedt 1830; Schwenck, Myth. Skizz., Frankf. 1836 98—168; Gottschick, *Apollinis cultus unde ducendus sit et quale eius numen apud priscos, quale apud posteros Graecos fuerit*, Progr., Berl. 1839; De Maury, *Hist. rel. Gr.* I 125—148; 288 ff.; 443—448; Haym, *De Apollinis origine et cultus vi*, Lauban, Progr. I 1841; II 1853; Schönborn, Ueb. d. Wesen Ap.'s und die Verbreitung seines Dienstes, Berl. 1854; Roscher, Stud. zur vergleich. Myth. der Griech. u. Röm. I, Ap. und Mars, Leipz. 1873; R. Hecker, *De Apollinis apud Romanos cultu*, Leipz. Diss. 1879. — Die in den Sitz.-ber. BAW 1903 631 angekündigte Abhandlung von v. Wilamowitz-Möllendorff 'über die Herkunft des Apollon' ist mir noch nicht zugänglich.

Die Werke der bildenden Kunst sind am vollständigsten bei Overbeck, Km. II iii gesammelt. Was die einzelnen Klassen der Kunstwerke betrifft, so sind hier zu nennen: a) Vbb.: *Él. cér.* II i—via; x—cvi 3—366 (mit wenigen Ausnahmen); Gerhard, Auserl. Vbb. I 76—105 xx—xxx; b) Statuen: Clarac III 346; 475—496; vgl. Fröhner, *Not. sculpt. ant.*² 1875 93 ff.; Conze, Gött. u. Heroengest. 30 ff.; Overbeck, Ueb. einige Apollonstatuen berühmter griech. Künstler, Ber. SGW 1886 1—27 T. I—III; c) Wbb.: Helbig, Wgm. S. 51—61; d) Gemmen: Tassie-Raspe I 195—209.

296. Der Namen Apollons ist in dieser Form, wie es scheint, ionisch; in den meisten andern Dialekten stand, bevor die epische Form bei ihnen eindrang, an der Stelle des *o* ein *ε*[1]), daneben findet sich thessalisch Ἄπλουν[2]) und kyprisch Ἀπείλων[3]). Dass Benennungen verschiedenen Ursprungs und verschiedener Bedeutung nachträglich zu dem einen Namen Apollons vermischt wurden[4]), wäre zwar an sich möglich, ist aber nicht wahrscheinlich, so lange sich alle Namensformen auseinander erklären lassen[5]). — Ist die Lautabwandelung verständlich, so bleibt dagegen

[1]) τῷπέλλωνι (Syrakus, Zeit Hierons, *IGA* 509; *IGSI* 1); Ἀπέλλων ist ferner aus Dreros (Dittenberger, *Syll.*² 463 20; 24), Knosos (ebd. 722 4; 46 u. s. w.) überliefert; vgl. auch Ἀπέλλων Βελχάνιος auf dem fingierten kretischen ψήφισμα aus Magnesia, Inschr. a. Magn. 20 4; 27. Der Mnt. Apellaios (der allerdings nach Prellwitz in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 327 vielmehr nach den ἀπέλλαι, den Versammlungen der φρατρίαι genannt ist) erscheint u. a. in Delphoi, Oiantheia, Lamia, Chalaion, Makedonien, Herakleia, Tauromenion. Vgl. Hdn. bei Eust. *B* 104 S. 183 11; Fest. *ep.* 22 14 und die PN. Ἀπελλίων, Ἀπέλλικος, Ἀπέλλιχος, Ἀπελλαῖος, Ἀπελλέας, Ἀπελλῆς, Ἀπέλλιος, nach Kretschmer, Zs. f. vgl. Spf. XXXVI 1900 272 auch Πελλῆς.

[2]) Meister, Gr. Dial. I 297. Platon *Krat.* 22 S. 405c leitet den N. von ἁπλοῦν, dem 'Schlichten', 'Untrügerischen' der Weissagung ab.

[3]) Meister, Gr. Dial. II 230; Hoffmann, Griech. Dial. I 177; 219, die beide, wie Deecke, Berl. phil. Wschr. 1886 1324 die Form aus Epenthese (Ἀπέλjων) erklären. — Andere als die bisher genannten Formen (z. B. Ἀπόλλων, Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 173, Ἀπολλώς? Klem. *ep. ad Corinth.* I 47 3) kommen für die Etymologie nicht in Betracht. Die erste Silbe wird im Genet. (und Dat.) bei Hom. und Hsd. nicht selten am Ende, *ι* 198 und Hsd. *fr.* 154 3 Rz. auch in der Mitte des Verses gedehnt (Schulze, *Quaest. ep.* 269); auch dies lässt sich nicht für die Ableitung verwerten.

[4]) So vermutet z. B. Meister (zuletzt gr. Dial. II 91), dass Ἀπόλλων 'Löser' (ἀπολύων) und Ἀπέλλων 'Schützer' zusammengeschmolzen seien.

[5]) Der Uebergang des ursprünglichen *ε* in *o* ist auf dreierlei Art erklärt worden: 1) durch den Einfluss des folgenden *λ* (Usener, Götternam. 306); 2) durch Vokalabstufung (Prellwitz in Bezzenbergers Beitr. IX 1885 330 konstruiert folgende Deklination Ἀπέλλων, *Ἀπλένος, *Ἀπλένι, Ἀπέλλωνα, Ἄπολλον; vgl. Fick, PN.² 438); 3) durch Vokalassimilation (nach Jo. Schmidt, Zs. f. vgl.

die ursprüngliche Bedeutung des Namens und damit das eigentliche Wesen unseres Gottes völlig zweifelhaft.[1]) Es ist zwar bei der Unbestimmtheit und Beweglichkeit mythologischer Vorstellungen nicht schwer, eine einzelne seiner Funktionen, z. B. die solare, herauszugreifen und aus ihr alle übrigen zu erklären; aber die Leichtigkeit, mit der solche Untersuchungen zum Ziel zu führen scheinen, ist trügerisch. Denn so wichtig es ist, die verlorenen Gedankengänge der vorgeschichtlichen Zeit wiederherzustellen, so kommt es doch, um die Entwickelung der Gottesgestalten zu verstehen, weniger auf die Ideenzusammenhänge an, die oft von jenen unabhängig sind und sie durchkreuzen. Auch bei Apollon ist dies ohne Frage der Fall gewesen: vermögen wir auch nicht die ganze Entwickelung zu überschauen, so wissen wir doch, dass sie mehrfach durch äussere Umstände gestört worden sein muss.

Vielleicht nicht die ursprüngliche, aber jedenfalls eine der wichtigsten unter den erkennbar ältesten Funktionen des Gottes ist seine Herrschaft über das Meer und die Schiffahrt[2]) sowie über die Winde, von denen der

Sprf. XXXII 1893 327 wird aus *Ἄπελλον Ἄπολλον*; s. dagegen Prellwitz, Festschr. f. Friedl. 396 A.).

[1]) Die antiken Etymologien (Gottschick a. a. O. 5 f.), die alle nur historischen Wert haben, zählt grossenteils Macr. *S* I 17$_7$ (vgl. Korn. 193; *EM* 130$_{18}$) auf, nämlich: 1) Platon: *ἀπὸ τοῦ ἀποπάλλειν τὰς ἀκτῖνας* (vgl. Porph. bei Euseb. *pr. ev.* III 11$_{17}$ H.); 2) Chrysippos: *ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα, ἢ ὅτι μόνος ἐστὶ καὶ οὐχὶ πολλοί* (die Etymologie *ἀ-πολύς* findet sich als 'mystisch' auch bei Klem. *str.* I 25$_{164}$ S. 419 Po.; Laur. Lyd. *mens.* 2$_{11}$; als pythagoreisch bei Plot. 5$_6$ [29$_6$ S. 24 Kirchh.]; vgl. Plut. *Is.* 10; Cramer, *Anecd. Paris.* I 315$_{34}$); 3) Speusippos: *ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος*; 4) Kleanthes: *ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου*; 5) Cornificius: *ἀπὸ τοῦ ἀναπολεῖν* (ähnlich deutet Döhring, Arch. f. Rlw. V 1902 56 Ap. als *Ἀ-πολος* 'sich herumdrehend'); 6) *ὡς ἀπολλύντα τὰ ζῷα* (ähnlich z. B. myth. Vat. II 18; III 8$_1$; $_{18}$; Fulgent. *m.* 1$_{12}$; Gottschick 19; vgl. Archil. *fr.* 27; Eur. *fr.* 781$_{12}$); 7) *ὡς ἀπελαύνοντα τὰς νόσους*. Der letzteren Ableitung stehen begrifflich nahe 8) die von *ἀπολύω* (Platon *Krat.* 22 S. 405 b; Korn. a. a. O.; Plut. *Daid.* bei Euseb. *praep. ev.* III 1$_3$ H.; *EM* 130$_{18}$; Meister, Gr. Dial. II 91), 9) die von *ἀπολούω* (Plat. und Korn. a. a. O.). Ueber 10) die Etymologie von *ἁπλόω* s. o. *[1224$_3$]* und Korn. a. a. O. In neuerer Zeit hat man Ap. 11) dem *Agni saparyenya* (L. v. Schröder, Zs. f. vgl. Sprf. XXIX 1888 193—229) gleichgestellt oder ihn 12) von *sa-q*ᵘ*el* (Sayce, *Mém. soc. ling.* IV 1881 370) abgeleitet oder ihn 13) zum nhd. *Spielen* gestellt (Leo Meyer, Bem. 25 vergleicht *splendere*) oder 14) ihn als 'Verkünder' gedeutet (Froehde in Bezzenbergers Beitr. XIX 1893 230—244; vgl. Fick, PN.[2] 438; Prellwitz, Festschr. für Friedländer 396 A.). Viele Neuere denken 15) an *ἀπ(ε)ίλλω *ἀπέλλω*, nämlich a) im Sinne von 'Herdengott' (Hsch. *ἀπέλλαι· σηκοί*), Robert bei Meyer, Gesch. d. Altert. II 98; Laistner, Räts. d. Sph. II 439 fasst Ap. als Kurzform zu **ἀπελλομέδων*; b) im Sinne von *ἀποτρόπαιος*, K. O. Müller, Dor. I[1] 301; Schoemann, *Op.* I 339; c) im Sinne von 'Abschliesser' (der Finsternis), M. Müller, *Contrib.* 692. Zusammenhang mit *ἀπέλλα*, das aber ein junges Wort zu sein scheint (Kral, *Listy fil.* XXVI 1899 5—16 nach Wschr. f. cl. Phil. XVIII 1901 882), vermutet 16) auch Fick, Bezzenbergers Beitr. XVIII 1892 138 (vgl. 135), der den N. als 'Versammler' deutet. Usener, Göttern. 310 denkt 17) an *pellere*. Prellwitz in Bezzenbergers Beitr. XXIV 1899 215 18) an ahd. *abalōn* 'Kraft haben'. Die Schwierigkeit einer griechischen Ableitung hat endlich viele Neuere wie Haupt, *Apoll. antiqu. cult.* 6 f. auf 19) semitische Etymologien verfallen lassen, von denen jedoch ebenfalls keine irgendwelche Wahrscheinlichkeit hat. Auch kleinasiatische Sprachen kommen in Frage *[1249]*.

[2]) In Leukas (*AP* 6$_{251}$) opfert man ihm zu guter Fahrt; er heisst (wie Artemis, Ap. Rh. 1$_{570}$) *νηοσσόος* (ebd. 2$_{927}$; vgl. o. *[321$_5$]*); über Ap. Embasios, Ekbasios, Epibaterios (wozu auch *Καῖσαρ Ἐπιβατήριος*, die Bezeichnung des vergötterten Augustus in Alexandreia *[§ 307]* zu vergleichen ist), Limenoskopos s. o. *[834$_{13}$ ff.]*. Die steilen Berghöhen, insbesondere die Vorgebirge, die Flussmündungen, die Küsten, die Häfen sind ihm heilig (Hom. *h* 1$_{22}$ ff.; $_{144}$ f.); danach heisst er 1) *Ἄκτιος* a) (Embasios) in Pagasai (Ap. Rh. 1$_{403}$); b) in Akarnanien (Herakleides, *FHG* II 197; Str. X 2$_1$; $_7$; $_9$ S. 450 ff.; Paus. VIII 8$_{12}$; VA 8$_{274}$), wo er seit dem letzten

Schiffer abhängt[1]). Er war identisch oder doch wenigstens ausgeglichen mit dem fischgestalteten Dämon, den wir bereits unter dem Namen Triton als ursprünglichen Paredros der Amphitrite und Athene kennen gelernt haben. Der dem Apollon heilige Fisch ist der Delphin, in dessen Gestalt man den dem Schiffe voranschwimmenden, den Weg weisenden Gott zu erkennen glaubte[2]). Apollon Delphinios ist wahrscheinlich von der kreti-

---

Drittel des III. Jh.'s Bundesgott war (HEAD *h n* 278; 283; DITTENBERGER, *Syll.* II² A. 2 zu no. 482), dann aber unter Augustus durch einen berühmten Tempel und durch Spiele gefeiert wurde (vgl. Serv. *VA* 3₂₇₄; StB. *Ἄκτιον* 65₄); 2) *Ἀκταῖος* (StB. a. a. O. ₈) in Adrasteia (Str. XIII 1₁₃ S. 588); 3) *Ἐπάκτιος* auf Korkyra (? vgl. Orph. *A* 1299); vielleicht gehört hierher auch 4) der spartanische Ap. *Ἀκρ(ε)ίτας* (Paus. III 12₈), dessen N. nach S. WIDE, LK 91 allerdings auch von *κέρας*, *κριός* (?) oder von der Stadt *Ἀκριαί* hergeleitet werden könnte. — Ap. Euryalos (Hsch. *s v*) fasst HILDEBRAND, *Comm. phil.* RIBB. 241 als den Gott des weiten Meeres; er vergleicht die Phaiaken Euryalos (*ϑ* 115 ff.), Okyalos (*ϑ* 111) u. s. w. Schon im Altertum scheinen mehrere dieser N. in der That von *ἅλς* abgeleitet zu sein, aber ursprünglich ist die Ableitung von *ἅλλεσϑαι*.

[1]) Apollon führt Gewölk am Himmel herauf, *Ψ* 188. Ueber Asgelatas, Aigletes (nicht Astealtes) vgl. o. *[246₇]*. über den *Ἀναφαῖος* Korn. 32 S. 196. Irgend welche Nachricht von einem Wettergott Apollon scheint der Mythendeuter gehabt zu haben, der unsinnig den Thymbraios (Eur. *Rh.* 224; Str. XIII 1₃₅ 598; Hsch. *Θύμβρα*; Sch. *K* 430 AD; myth. Vat. I 140; II 37; vgl. o. *[672₁; 694₂]*) als *ὁ τοῖς ὄμβροις ϑεὶς* (Macr. *S* I 17₄₉) fasst. Bisweilen wurde Apollon als Blitzschleuderer gedacht, vgl. Apd. 1₁₃₉ (vom Anaphaios) *Ἀπόλλων δὲ στὰς ἐπὶ τὰς Μελαντίους δειράς τοξεύσας τῷ βέλει εἰς τὴν ϑάλασσαν κατήστραψεν.* WIESELER, der mehrfach. z. B. *bull. d. i.* 1852 184 f., zuletzt 'Ap. STROGAN. u. Ap. v. Belvedere' S. 24 Anm., diese Seite Apollons behandelt hat, erinnert auch daran, dass nach Apd. 2₁₇₃ Aristodemos durch Blitz, nach Paus. III 1₆ durch Ap.'s Pfeile fällt. Eine dunkele Erinnerung an den Wetterdämon liegt ferner vielleicht darin, dass Ap. die Sturmgöttin Marpessa *[340₁₁]* raubt und *O* 307; 318 ff; 360 *[o. 677]* die Aigis, mit der er *Ω* 18 Hektor deckt, schüttelt. Letztere Vorstellung ist jedoch früh verschollen, trotz ihres Auftretens in der *Ilias*; sie findet sich nur noch einmal sicher, nämlich bei der Beschreibung des dem Apollon gleichgesetzten Idols von Hierapolis, Macr. *S* I 17₆₇. STEPHANI Ap. Boedromios hat zwar aus dem Ap. STROGANOFF gefolgert, dass einst der Apollon vom Belvedere die Aigis getragen, und es haben ihm viele darin beigepflichtet, z. B. OVERBECK, Km. II₁₁₁ 248 ff., auch WELCKER (Kl. Schr. V 213 ff.), der mit PRELLER und MERCKLIN in der Statue den Gott erkannte, wie er mit der Aigis die Gallier verscheuchte, u. FRIEDERICHS-WOLTERS S. 600 zu no. 1523; aber nachdem schon WIESELER das Singuläre dieser Darstellung hervorgehoben, sind in neuerer Zeit bes. GERCKE, Ap. der Galliersieger, Arch. Jb. II 1887 260—264; O. A. HOFFMANN, Aegis oder Bogen? Metz 1887, Hermes-Ap. STROG., Marb. 1889, Repliken des Ap. v. Belv. a. d. Kaiserzeit, *Comment. in hon.* STUDEMUND 129 ff.; FURTWÄNGLER, Berl. arch. Ges., Apr. 1889; Berl. ph. Wschr. IX 1889 550; Mw. 659 ff.; WINTER, Arch. Jb. VII 1892 164—177; AMELUNG, Röm. Mitt. XV 1900 286—291 wahrscheinlich m. R. zu der alten Ansicht zurückgekehrt, dass der Apollon von Belvedere in der L. den Bogen trug, mit dem er soeben geschossen. Aber wenn auch die Aigis Apollons später ganz vergessen zu sein scheint, ist sie doch wahrscheinlich ein alter, zufällig im Epos erhaltener Zug. Ein anderer Rest dieses verschollenen Zuges scheint es, dass Ap., wenn er zürnt, versteinert, wie z. B. das Schiff des Pompilos, der die von Apollon beim Artemisfest aus Samos nach Milet geraubte Okyroe zurückführte (Ap. Rhod. *κτίσ.* *FHG* IV 313a), und den Kragaleus von Ambrakia (Anton. Lib. 4 angeblich nach Athenad. *FHG* IV 344b). Erstere Sage hat an der Versteinerung des Phaiakenschiffs durch Poseidon (*ν* 163 f.) eine Parallele: sehr wahrscheinlich lebt in ihr eine letzte Erinnerung an den aigishaltenden Sturmschütteler Apollon fort. Auch das Ritual mit der Ziege, aus dem die Vorstellung von der *αἰγίς* stammt *[823₂]*, hat im Apollonkult vielleicht eine Spur hinterlassen. Von Delphoi sagt Diod. 16₂₆ *λέγεται γὰρ τὸ παλαιὸν αἶγας εὑρεῖν τὸ μαντεῖον. οὗ χάριν αἰξὶ μάλιστα χρηστηριάζονται μέχρι τοῦ νῦν οἱ Δελφοί.* Damit hängt auch Typhons S. Aix in der rationalistischen Fassung der Tempelsage bei Plut. *qu. Gr.* 12 zusammen.

[2]) So heisst es in der von Plut. *soll. an.* 36 verworfenen, volkstümlichen und wohl ursprünglichen (USENER, Sintfl. 146) Form der delphischen Gründungssage; dass der Delphin auf dem Schiffe liegt (Hom. *h* 2₂₃₁), wie auch in der nachgebildeten Serapissage (Plut. *soll. an.* 36) ein Delphin *πρώραϑεν* her die Gesandten des Ptolemaios Soter lockt, scheint eine Neuerung. — Ueber den Delphinios als Kolonienstifter vgl. DÜMMLER, Kl. Schr. II

schen Kultur her einer der am meisten verehrten Götter der Griechen während der Blütezeit ihrer Kolonisation gewesen [1]). Insbesondere scheint die Rettung der Schiffbrüchigen ihm zugeschrieben worden zu sein; die zahlreichen Geschichten von Menschen, die durch Delphine ans Land getragen werden, sind Umgestaltungen oder volksmässige Erneuerungen eines alten Legendentypus, in welchem Apollon selbst durch den Delphin gerettet wurde [2]): man erzählte von dem Gotte selbst das Wunder, durch das er die, welche ihn zu besänftigen wussten, retten sollte [3]). — Wie die meisten Götter der alten kretischen Kultur entstammt auch Apollon Delphinios dem Philistaierland: er entspricht dem Bundesgott der Städte jenes

226 ff. Dass der Delphinios ursprünglich Schweinegott war, ist eine unwahrscheinliche Vermutung von Meister, Gr. Dial. II[1] 322 zu 172 f. — Für die Entstehung des Vorstellungskreises vom Delphin ist wichtig, dass nach antikem Aberglauben dieser Fisch dahin schwimmt, wohin der Wind wehen wird, daher es Glück bedeutet, von ihm zu träumen, Artemid. $1_{16}$ S. $110_{12}$; Riess, Rh. M. XLIX 1894 187. Vgl. u. *[A. 2]*.

[1]) Später findet sich Ap. Delphinios 1) in Athen *[$37_{10}$ ff.]*; 2) im Delphinion gegenüber Eretria, Str. IX $2_{8}$ S. 403; 3) in Chalkis (Plut. *Flam.* 16; vgl. o. *[$58_{9}$]*); 4) Krisa und wahrscheinlich Delphoi *[$89_{16}$]*; 5) Aigina (*Δελφίνιος Δελφινίου Ἀπόλλωνος ἱερός*, Pythainet. *FHG* IV $487_{8}$; vgl. Pind. *N* $5_{44}$ mit Sch.); 6) Megara (? Mz., Dreifuss, Revers Delphin, Head *h n* 329); 7) Sparta (*Δελφίδιος*, Lebas-Foucart 162h); 8) Amphipolis (? Mz., Apollonkopf, Revers Delphin, *Greek coins Brit. Mus. Mac.* $45_{10}$); 9) Olbia (Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* I 106; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 258); 10) Thera (*IGI* III 537; Mnt. *Δελφίνιος*, ebd. $330_{61}$; $_{131}$); 11) Kreta a) Dreros (Dittenberger, *Syll.*[2] $363_{20}$); b) Knossos (ebd. $514_{12}$; $722_{45}$ *[o. $89_{16}$]*); c) Olus (Monat Delphinios, *bull. corr. hell.* III 1879 $293_{22}$); 12) Milet *[$287_{11}$]*; 13) Chios (Thuk. VIII $38_{1}$; *bull. corr. hell.* III 1879 $244_{8}$); 14) Massalia *[o. $21_{1}$; $376_{3}$]*.

[2]) Alte Bezeichnungen des Apollon waren die N. der Sänger Areion (vgl. Klement, Arion, Wien 1898, der zugleich eine reichhaltige, aber nicht durchweg zu richtigen Ergebnissen gelangende Uebersicht über den ganzen Sagenkreis gibt; vgl. auch o. *[$167_{14}$ ff.]*) und Hesiodos (s. o. *[$90_{3}$]*; die alte, noch von Schulze, *Quaest. ep.* $17_{3}$ gebilligte Ableitung *qui ἵησιν ϝοδάν i. e. ἀοιδήν* ist falsch) und *[$940_{2}$]* des Apollonsohnes Eikadios (Intp. Serv. *VA* $3_{332}$), die alle drei von Delphinen ans Land getragen werden. Eine Gottesbenennung liegt auch dem N. Phalanthos (Klement 23 ff.; 56 ff.; s. o. *[$374_{2}$]*) zu Grunde wie dem des Berges Phalanthon *[$745_{13}$]*; doch lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob diese dem Apollon eignete, da der zweite Teil des N.'s, der auch Phalās lautete *[$643_{7}$]*, noch nicht gedeutet ist. Der chiische Philosoph Ariston (Diog. Laert. $8_{160}$) scheint wegen seiner Kahlköpfigkeit (ebd. $_{164}$) den Spitznamen Phalanthos geführt zu haben; ein Dichter hatte Nestors Haupt *φάλανθον* (nach Hsch. = *πολιόν*) genannt, was vielleicht 'weiss-blütig' (*ἄνθος*) heissen sollte; einige Grammatiker scheinen aber an *ἀντίον* gedacht zu haben (wie bei StB. *Ἀθῆναι* $34_{14}$ *Φαλαντιάδαι* überliefert ist), wenn dies aus der verworrenen Glosse bei Bekker, *An.* I $71_{17}$ (*φάλανθος· ὁ ἀναφαλανθίας, ὁ οὐδέπω μὲν φαλακρός, ὑπὸ δὲ τῆς οὐλότητος τῶν τριχῶν τὸ μέτωπον μεῖζον ἀναφαίνων*) gefolgert werden darf. — Mit der hier hervorgehobenen dichten Behaarung hängt vielleicht der parodistische Zug zusammen, dass Aithra ihrem Gatten Phalanthos die Läuse absucht (Paus. X $10_{7}$). Aithra ist eine Göttin freundlicher Witterung, wie es sich für die Gattin des Schiffsgottes ziemt; sie weist aber in den Kreis des Poseidon, der als Fischgott dem Apollon zwar nahe steht, aber doch von ihm früh getrennt ist; es stimmt dazu, dass der Eponym der von Phalanthos gegründeten Stadt Tarent S. Poseidons heisst (Paus. X $10_{8}$). — Dem Poseidonkreis gehören auch die ebenfalls von Delphinen getragenen Heroen Theseus (Klement 29—33; s. o. *[$603_{1}$]*) und Enalos *[$298_{7}$ ff.]* an. — Ein dritter Gott, auf den dieser Legendentypus übertragen ward, ist Dionysos, wenn Usener, Sintfl. 168—179 aus der Geschichte des heiligen Lukianos m. R. eine Epiphanie dieses Gottes auf dem Delphin folgert; eine weitere Spur wäre dann die Melikertessage (Klement S. 28; vgl. o. *[135]*). Ueber Koiranos und den Knaben von Iasos vgl. Klement a. a. O. 33 f.

[3]) Denn nur diese Erklärung des Zuges, nicht die Beziehung auf das Gestirn des Delphins (Svoronos, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 121 vom Mz.bild von Itanos), auch nicht die Deutung auf den Kampf zwischen Sommer und Winter (Usener, Sintfl. 179) kommt m. E. bei dem vorauszusetzenden Urtypus der verschiedenen späteren Delphingeschichten in Betracht. Eine letzte Spur der alten Vorstellung von dem rettenden Delphingott hat sich darin erhalten, dass der Delphin ein Wetterprophet für die Schiffer sein sollte, Plin. *n h* $18_{361}$. Vgl. o. *[zu $1226_{1}$]*.

Landes, Dagon[1]). Die Fischgestalt dieses Gottes steht freilich nicht fest; der Namen kann zwar auf einen Fischgott, aber auch auf einen Getreidegott zielen, und er ist bisweilen schon im Altertum im letzteren Sinn gedeutet worden. Aber solche Homonymien pflegte sich die religiöse Spekulation namentlich im ägyptischen und semitischen Kulturgebiet nicht entgehen zu lassen; bloss des Namens wegen konnte, man kann fast sagen, musste hier ein Getreidegott zugleich ein Fisch- und Meergott und umgekehrt ein Gott Fisch ein Getreidespender werden, wenn derselbe Namen beide Bedeutungen hatte. Wie wir es demnach von Dagon vermuten, ist auch Apollon Schützer zugleich der Schiffer und des Getreides[2]) gewesen. Dies Zusammentreffen beweist an sich nicht viel, denn bei der Wandelbarkeit der ältesten griechischen Gottheiten könnte Apollon auch nachträglich wie mehrere andere Götter Schützer des Ackerbaues geworden sein; insbesondere die eine Zeit lang stark hervortretende Eigenschaft eines Sonnengottes konnte ihn für dieses Amt empfehlen, das daher auch von Neueren[3]) von der solaren Seite des Gottes hergeleitet zu werden pflegt. Indessen ist Apollon erst spät Gott des Erntesegens in dem Sinne geworden, in dem man den Sonnengott so nennen könnte; um Bezeichnungen wie *καρπογένεθλος*[4]) zu finden, müssen wir in die letzte Zeit des

---

[1]) Ueber seinen Kult in Asdod, wo er nach Clermont Ganneau, *Rev. arch. n. s.* XXXI 1876² 203 dem Set gleichgestellt wurde, und Gaza s. o. *[250₁]*. Ein Beth Dagon liegt bei Iope, ein anderes östlich von Sichem. Hieron. *comm. Es.* XIII 46₁ nennt D. ein *idolum Ascalonis Gazae et reliquarum urbium Philistim.* Auch in Philos phoinikischer Theogonie erscheint Dagon (neben Ilos-Kronos, Betylos und Atlas als S. des Uranos und der Ge, Eus. *pr. ev.* I 10₁₈ H.), vielleicht auch auf Mzz. von Arados (Rouvier, *Journ. intern. d'arch. num.* III 1900 135₂₂; 136₂₈ ff.; 137₄₁ ff.), endlich wahrscheinlich auch in Assyrien. Als Getreidegott deutet Philon (a. a. O.) den N., und dafür haben sich viele Neuere (z. B. Jensen, Kosmol. 452; Pietschmann, Gesch. d. Phön. 145 f.) entschieden. Die Fischgestalt ist von Aelteren, z. B. von Stark, Gaza 249 zwar mit Unrecht aus 1 Sam. 5₄ gefolgert worden, doch bleibt die hier gegebene Beschreibung mit der Fischgestalt mindestens wohl vereinbar. Gerade philistäische Gottheiten werden mehrfach in dieser Gestalt vorgestellt. So trug namentlich Derketo auf einem Fischleib entweder einen halben Frauenleib ([Luk.] *dea Syr.* 14) oder wenigstens einen Frauenkopf (Ktes. bei Diod. 2₄). Atargatis (d. i. Derketo) hat einen S. Ichthys, der nach Xanthos, dem Lydier (Athen. VIII 37 S. 346e; *FHG* I 38₁₁), samt seiner M. von Moxos gefangen und ertränkt und dann von Fischen gefressen wird und der nach Mnaseas (Athen. VII 62 S. 301d; *FHG* III 155₃₂) mit seiner Schwester Hesychia die Galene, Myraina und die Elakatenes zeugt. Alle diese Angaben sind natürlich in dieser Form unbrauchbar; aber sie scheinen doch auf ein philistäisches Götterpaar hinzuführen, dem Fischgestalt beigelegt wurde und von dem man Ruhe des Meeres (*ἡσυχία. γαλήνη*) erwartete.

[2]) Plut. *Pyth. or.* 16 *ἐγὼ δὲ καὶ Μυριναίους ἐπαινῶ καὶ Ἀπολλωνιάτας* (Metapont ist hinzuzufügen; vgl. o. *[369₈]*) *θέρη χρυσᾶ δεῦρο πέμψαντας, ἔτι δὲ μᾶλλον Ἐρετριεῖς καὶ Μάγνητας ἀνθρώπων ἀπαρχαῖς δωρησαμένους τὸν θεὸν ὡς καρπῶν δοτῆρα καὶ πατρῷον καὶ γενέσιον καὶ φιλάνθρωπον.* Eine nicht in allen Teilen einwandfreie Stiftungslegende der *εἰρεσιώνη* bei Sch. Arstph. *ἱππ.* 729 erzählt, dass der Pythios bei einer Hungersnot Linderung prophezeit habe, *εἰ προηρόσια ὑπὲρ ἁπάντων Ἀθηναῖοι θύσειαν. θυσάντων οὖν τῶν Ἀθηναίων τὸ δεινὸν ἐπαύσατο. καὶ οὕτως ὥσπερ χαριστήριον οἱ πανταχόθεν τοῖς Ἀθηναίοις ἐξέπεμπον τῶν καρπῶν ἁπάντων τὰς ἀπαρχάς.* Nach Dittenberger zu *Syll.*² 628₆ A. ₆ war das Fest mit den Pyanopsien so verbunden *ut Pyanopsiis Proerosiorum ab Apolline institutorum grati memoriam recolerent.* — Vgl. vorläufig noch Ap. *φυτάλμιος* (Studemund, *Anecd. var.* 267), *σπερμεῖος* und *ἀρότριος* (Orph. *h* 34₃). — Neben Apollon stand (in Kromnos?) das Bild der Hungersnot (Limos, nach Hsd. Θ 227 S. der Eris), offenbar als von ihm bezwungen, Kallisth. bei Athen. X 75 452b.

[3]) Z. B. von Roscher, Ares und Ap. 55 ff.

[4]) *Anon. h in Apoll.* (Abel, *Orph.* 285)₁₁. Den paphischen Ap. *Ὀπάων Μελάνθιος* (Hogarth, *Journ. Hell. stud.* IX 1888 171 f.; Reinach, *Rev. ét. gr.* II 225—233, der den

Altertums hinabsteigen. Apollon ist nicht sowohl der Reifer als vielmehr der Schützer des Getreides[1]): er verteidigt z. B. die Halme gegen den Mäusefrass[2]), die Heuschrecken[3]) und den Rost[4]). Diese Kultvorstellungen, die sehr wahrscheinlich in die älteste Zeit hinaufreichen, führen von dem vorausgesetzten solaren Wachstumspender weit ab und lassen eine andere

Gott von Melainai in Arkadien herleitet) fasst Usener, Göttern. 145 als 'Reifer'. Aber das ist unwahrscheinlich; der N. ist nicht mit Sicherheit zu deuten. Vielleicht darf ὀπώων μήλων, wie Pind. *P* $9_{64}$ den Ap. oder Zeus Aristaios nennt, verglichen werden.

[1]) Darauf ist wahrscheinlich der N. Sitalkas zu beziehen; vgl. Welcker, Götterl. I 484; Roscher, Ares und Mars 62. Der N. ist spät aus Delphoi überliefert (Paus. X $15_{2}$), aber er gehört wahrscheinlich zur alten Kultur der mittelgriechischen Kolonialstaaten: von dort ist er früh nach Thrakien gekommen, von dessen Königen ihn im V. u. IV. Jh. mehrere führten. — Auf den Getreideschützer bezieht Wernicke bei Pauly-Wissowa II 63 auch Hsch. Πασπάριος· (er vergleicht πασπάλη 'Mehl', wozu παιπάλη, πάλη zu gehören scheinen) παρὰ Παρίοις (W. denkt an Parion) καὶ Περγαμηνοῖς. Usener, Rh. M. IL 461; Göttern. 66 übersetzt dagegen Πασπάριος als den 'alles flimmernd Beleuchtenden'. Beides ist unwahrscheinlich.

[2]) Die N. Smintheus, Zmintheus (*IGSI* 1284 [*Tab. Iliac.*]; 1286 u. ö.), Sminthios, Sminthaios kommen zwar (Aristarch, Lehrs[3] 179) zunächst von einem ON. Σμίνθη (StB. *s v* $580_{11}$) oder Σμίνθος (Sch. *A* 39 AD u. ö.) her, aber ohne Frage hiess der Ort nach den dämonischen Mäusen; Mäuse wurden daher dem Sm. von Hamaxitos gehalten (Ail. *n a* $12_{5}$), und Skopas gab der Statue des Sm. in Chryse eine Maus unter den Fuss (Str. XIII $1_{48}$ S. 604); auch die Stiftungslegende von Hamaxitos (Str. a. a. O.) knüpft wahrscheinlich an eine alte Ueberlieferung an, die aus dem Philisterland nach Kreta gelangt sein wird: σμίνθοι γὰρ παρὰ Κρησὶν οἱ μύες, Sch. Lykophr. 1303. Von dem alten kretischen Gott hatte sich zufällig zur Zeit des Epos noch eine Spur in Kleinasien erhalten. Altertümelei hat dem durch *A* 39 berühmt gewordenen Kultn. später eine neue Verbreitung verschafft: wir finden ihn in mehreren Gemeinden von Troas [*o. $301_{9}$*], nämlich ausser in Hamaxitos in Chryse (Geschichte von Krinis [*$297_{1}$*], Polem. S. 63 [*FHG* III 124]$_{31}$), Tenedos (Str. XIII $1_{46}$ 604), Larisaia, Parion und besonders in Alexandreia (Ἀπόλλωνος ΣΜΙΘΕΩΣ, Head *h n* 469 f.; Wroth, *Num. chron.* III XVIII 1898 109), wo Herophile, die Sibylle, als νεωκόρος des Gottes bezeichnet wird (Paus. X $12_{5}$). Ferner wird der Sminthios in solchen Gemeinden verehrt, die in der Troas Kolonien hatten, z. B. in mehreren lesbischen (für Arisba von Tümpel, Phil. IL [n. F. III] 1890 103 erschlossen aus Plut. *conv. VII sap.* 20; vgl. Philol. XLVIII [n. F. II] 1889 114 f.; Methymna [προφήτης τοῦ Σμ.], *CIGI* II 519) und rhodischen [*$265_{1}$ f.*]; einen Kult des Sm. in Magnesia a./L. folgert Kern, Arch. Anz. 1894 79 aus dem Monatsn. Σμισιών (Inschr. von Magn. $8_{6}$; $11_{1}$; [$81_{7}$]; $98_{2}$; [$105_{2}$]) oder Ζμισιών (ebd. $220_{2}$). Sonst ist der Sm. nicht so häufig bezeugt, wie man nach Str. XIII $1_{48}$ S. 605 καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ erwarten sollte; nach dem Westen, wo in Eryx, Katana, Messana, Phintias und Rhegion ein Monat nach dem Sm. heisst, haben vielleicht Rhodier den Gott gebracht; über Koresia auf Keos s. Str. X $5_{6}$ S. 487, über Athen *CIA* II 1597. — Ueber die Maus als dämonisches Tier s. o. [*803*]; über die Maus als Pestträger unt. [*1238 zu $1237_{7}$*].

[3]) Ap. Parnopios, Statue des Pheidias auf der Akropolis, Paus. I $24_{8}$. In Aitolien hiess Ap. Pornopion, Str. XIII $1_{64}$ S. 613. Auf Apollon bezieht sich vielleicht die Heuschrecke auf den Mzz. von Sinope, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 7. Lang, *Myth., rit., rel.* II 20 deutete den Heuschrecken- und Mäusegott totemistisch; s. dagegen Fowler, *Class. rev.* VI 1892 413. — Da man im Orient (*Exod.* $10_{19}$) wie in Griechenland (Paus. a. a. O.) wusste oder glaubte, dass die Heuschrecken durch Winde vertrieben würden, so liegt hier vielleicht eine der Funktionen vor, durch die im Morgenland die beiden Seiten Dagons verbunden waren. Der die Heuschreckenplage abwehrende Gott gilt dann begreiflicherweise als Helfer auch gegen anderes Ungeziefer, z. B. in Akarnanien der Aktios, wie es scheint, gegen Fliegen; vgl. Herakleid. *FHG* II 197[b] und die Fliege auf den Mzz. von Apollonia-Tripolis (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 188); über den vielleicht verwandten בַּעַל זְבוּב vgl. zuletzt Legge, *Proceed. of the soc. bibl. archaeol.* XXIII 1901 48 ff. — Ein Teil der hier zusammengestellten Funktionen findet sich auch bei Herakles [*$1107_{1}$*]; Str. XIII $1_{64}$ 613 vergleicht den Herakles Ipoktonos in Erythrai (vgl. über ihn v. Schlosser, Num. Zs. XXIII 1891 12 ff.).

[4]) So erklärt Str. XIII $1_{64}$ S. 613 den rhodischen Apollon Ἐρυθίβιος (nach Maass, *Lex. et Delph.* XIV = Ἐρυθίβωλος). Inschriftlich heisst er Ἐρεθίμιος, Hiller v. Gärtringen, Herm. XXIX 1894 16–24 (s. Dittenberger, *Syll.*[2] no. 609; *IGI* I $730_{1}$; $732_{8}$; 733; 735 [Fest Ἐρεθίμια auch von Hsch. erwähnt]; vgl. $786_{1}$). S. auch o. [*$331_{20}$*].

Erklärung dieser Seite unseres Gottes als erforderlich erscheinen: und die Forderung wird befriedigt, wenn der Gott einem philistäischen nachgebildet ist, der infolge des Namensgleichklangs zugleich die Schiffer und das Getreide zu schützen schien.

Die beiden bisher besprochenen Funktionen des Gottes treten jedoch in der Überlieferung nicht gleichmässig hervor und sind wahrscheinlich überhaupt nicht in gleicher Weise ausgebildet gewesen. Da die Gemeinden, die die älteste griechische Kultur bestimmt haben, ihre Macht alle vorzugsweise aus Kolonien erhielten, so musste natürlich der Getreideschützer hinter dem Gotte der Seefahrer zurücktreten. Insbesondere ist Apollon wie später[1]) so auch schon in der kretischen und boiotischen Kultur Gott der Kolonien gewesen. Er ist der Dämon, der in der Gestalt eines 'weisenden Tieres' (S. 792) den Auswanderern den Weg zeigt. Als Wegweiser hat er den Namen Aisiodos (Hesiodos), Aisakos erhalten[2]). Auch in dieser Funktion glaubte man ihn öfters im Delphin verkörpert: das scheint sich wenigstens aus der delphischen[3]) und tarentinischen[4]) Gründungssage sowie aus der Legende vom Tode des Hesiodos zu ergeben. Aber auch mancherlei Vogelgestalt konnte der Gott nach dem Glauben der Alten annehmen, insbesondere natürlich die Gestalt von Seevögeln. Wenn der Seher Aisakos in einen Taucher verwandelt wird, so weist dies auf einen alten Brauch der auswandernden Seefahrer, diesem prophetischen Wettervogel zu folgen. Der Taucher war auch der Wettergöttin Athena heilig[5]); als Paredros Apollons war diese Göttin wahrscheinlich bereits aus dem Orient mitentlehnt worden[6]). In den mittelgriechischen Kolonialstaaten trug sie auch den Namen ihres Kultgenossen: sie hiess *Αἰσιόνη* (Hesione) oder Asia[7]). Ferner ist die Möve (*κορώνη*) aus diesem Grund Apollon geweiht gewesen: auch in der Gestalt dieses Vogels, für den später infolge eines Namensüberganges die Krähe eintrat, hat man wahrscheinlich Apollon zu erblicken geglaubt. So ist der Gott auch Geliebter der Koronis, Vater des andern, ihm von Haus aus nahestehenden Wetterdämons Asklepios geworden. — In mittelalterlichen Sagen erscheint als weisendes Tier der Schwan[8]); auch in verschollenen Legenden des Altertums scheint dieser ebenfalls für die antike Wetterprophezeiung wichtige (o. S. 843) Vogel als Führer der Kolonien vorgekommen zu sein. Denn die Sage, dass Apollon Kyrene auf dem Schwanenwagen nach Afrika brachte[9]),

[1]) Kolonien wurden als Zehnten an Apollon betrachtet; Chalkidier *δεκατευθέντες τῷ Ἀπόλλωνι* ziehen von Delphoi nach Rhegion, Str. VI $1_6$ 257. Nach Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 442 hat Ap. die Erde durch Kolonien bevölkert.

[2]) *EG* $249_{49}$ *Ἡσίοδος ὁ τὴν αἰσίαν ὁδὸν πορευόμενος*; vgl. o. *[$75_{10}$; 90 f.]* und Hoffmann, Gr. Dial. II 420.

[3]) S. o. *[102]*.

[4]) S. o. *[$374_1$]*.

[5]) S. o. *[$844_8$ ff.]*.

[6]) S. o. *[1202]*.

[7]) S. o. *[$90_{13}$; $1202_4$]*. Zahlreiche N. sind Ap. und Athena gemeinsam; Bruchmann, *De Apoll. et Minerva*, Diss. Bresl. 1885 S. 36 führt folgende an: *Ἀποτρόπαιος, Ἐκβάσιος, Ἀρχηγέτης, Ζωστήριος, Ἰλιεύς, Κορύδιος, Ὀγκαῖος, Παιάν (Παιώνιος, Παιωνία), Τελχίνιος*; freilich sind viele dieser Kultn. einer der Gottheiten oder auch beiden erst nachträglich ohne Zusammenhang mit ihrer ursprünglichen Bedeutung beigelegt.

[8]) Grimm, Deutsche Sag. II S. 288; vgl. Wackernagel, *Ἔπεα πτερόεντα* $21_2$.

[9]) S. o. *[$256_4$]* u. Nonn. *D* $24_{84}$. Visconti (*Mus. Pio Clem.* V 9a der grossen Originalausg.) bezog auf diesen Mythos m. R. einen Smaragd der Eremitage; dagegen sind der Deckelgriff einer Cista (Mann u. nackte

ist wahrscheinlich die poetische Ausschmückung einer älteren richtigen oder falschen Überlieferung, nach der die Auswanderer einem Schwan, der vermeintlichen Inkarnation des Dämons folgten; und auch die Vorstellung, dass Apollon auf dem Schwanenwagen aus dem Hyperboreierland nach Delphoi kommt[1]), knüpft vermutlich an eine ältere an, nach welcher der Gott selbst als Schwan genaht war. Ferner erscheint er bisweilen als Geier[2]) und Habicht[3]) und nimmt in mehreren Gründungssagen, auch in einer Form der kyrenaiischen, die Gestalt des Raben an, weil man diesen Vogel für fähig hielt, das Land zu wittern[4]) und Sturm vorherzusagen[5]). Nach dem Muster dieser Sagen hat man endlich Apollon auch zum Führer von Kolonien gemacht, die zu Lande auszogen. Es geschah dies besonders bei den Neugründungen Pheidons, der vielleicht die Stätte der neuen Ansiedlung durch einen prophetischen Widder bestimmen liess, weil dieses Tier schon früher als dem Gotte heilig und wahrscheinlich auch als dessen Verkörperung betrachtet war: der nach argivischem Vorbild in der dorischen Welt weit verbreitete Apollon Karneios[6]) und die Sage von dem

Frau auf je einem Schwan, Gerhard, Etr. Sp. I S. 35 T. IX), mehrere Tct. u. Vbb. mit Unrecht hierher gezogen.

[1]) S. o. *[$107_8$]*. Apollon, auf dem Schwanenwagen fahrend (den er nach Philostr. *iun. im.* 14 dem Hyakinthos zur Benutzung verspricht), ist eine höchst seltene Art der Darstellung; selbst die wenigen von Stephani, *Compte rendu* 1863 80 ff. angeführten Beispiele sind z. T. zw.; so bezieht sich z. B. das Wb. bei Helbig, Camp. Wgm. $155_{55}$ vielmehr auf Eros. Weit häufiger (jedoch nicht so häufig, wie Overbeck, Km. II III 350 ff. glaubte; vgl. Hauser, Arch. Jb. XI 1896 $192_{41}$) stellt die bildende Kunst dar, wie Ap. auf dem Schwan reitet (ursprünglich fliegt), was in der Litteratur nur von Nonn. $38_{106}$ und vielleicht von Sappho und Pind. bei Himer. *or.* $13_7$ erwähnt wird. — Der Schwan ist später häufiges Attribut Apollons (vielleicht schon auf einer archaischen Schale aus Kurion, Ceccaldi, *Rev. arch.* *n s* XXXIII $1877^1$ 9 f.), nach Korn. 32 S. 198 f., Eust. *A* 207 S. $87_{14}$ entweder seiner musikalischen (Voss, Myth. Br. II 94 ff.; Kastner, *Sirènes* 130—157 u. o. *[$619_3$]*) und mantischen Gaben wegen oder weil er weiss ist; er heisst *κύκνος Πύθιος* (Arstph. *ὄρν.* 870), Schwäne singen Apollons Preis (Hom. *h* $21_1$ f.), nach Hekat. von Abdera (Ail. *n a* $11_1$) bei den Hyperboreiern; Kyknos heisst S. Apollons (Anton. Lib. 12), dem er nach der Ueberlieferung bei Schol. Pind. *O* $11(10)_{19}$ (wo aber Heyne u. Boeckh wohl m. R. *Ἄρει* einsetzen) einen Tempel von Schädeln bauen wollte. — Die Verbindung des Schwans mit Apollon ist demnach jedenfalls alt, aber doch vielleicht sekundär *[$619_4$]*.

[2]) Ap. und Athena nehmen *αἰγυπιοῖσιν* gleichend *φηγῷ ἐφ' ὑψηλῷ* Platz. *H* 59. Ap. *Γυπαιεύς* auf dem Berge Lyssos bei Ephesos, Kon. *fr.* 35. Gottschick 28 erinnert an die beiden Geier des Frevlers gegen Apollon, Tityos, *λ* 578.

[3]) *ἴρηκι ἐοικώς* eilt Ap. zu Hektor, *O* 237; der *κίρκος* heisst Apollons Bote, *O* 525. Letzterer N. bedeutet bei Opp. *Kyn.* $3_{304}$ eine Art der ebenfalls dem Apollon geweihten Wölfe.

[4]) S. o. *[$792_8$]*. Vielleicht gehörten in diesen Kreis ursprünglich auch die weissen Raben der Gründungssage von Magnesia a. l., die allerdings in der späten überlieferten Fassung einfach als Vorzeichen gelten wie in der ebenfalls jungen rhodischen Sage (Athen. VIII 61 S. 360e); die von v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXX 1895 189 verglichene weisse Nachtigall von Samos ([Herakld.] *FHG* II 215 $10_3$; vgl. Arsttl. bei Ail. *n a* $17_{20}$; *FHG* II $159_{176}$) gehört wahrscheinlich nicht hierher. — Vor Typhon flieht Apollon als Rabe, Myth. Vat. I 86; schon auf sf. Vbb. (z. B. Overbeck, Km. II III 58) ist dieser Vogel ein Attribut unseres Gottes, dem er in der Litteratur oft heilig heisst: man erzählte, wie Apollon ihn mit ewigem Durst bestraft, und, weil er ihm Koronis' vermeintliche Untreue mitgeteilt *[$121_1$; $796_3$]*, schwarz gefärbt (Pherek. *FHG* I $71_8$; Istr. *FHG* I $423_{38}$ zu vervollständigen aus Hyg. *p a* $2_{40}$; Apd. $3_{119}$; Ov. *M* $2_{631}$; Myth. Vat. I 115; II 22; III $8_{14}$ u. s. w.). Auf zahlreichen Mzz., namentlich kleinasiatischer Städte, z. B. von Apollonia Salbake, Dokimeion, Aspendos, Apollonia in Pisidien, Selge, vielleicht auch von Sardeis, Lampsakos und Selinus in Kilik., (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 119 ff.; 223; II 321; 364; 408; I 183; 27; II 486) ist Apollons Rabe dargestellt. Vgl. über Apollons Verhältnis zum Raben o. *[$299_1$; $357_{13}$; $366_{10}$]*.

[5]) S. o. *[$820_1$]*, wo in dem bei Antig. Kar. 15 erhaltenen Fragm. des Theopompos *FHG* I $292_{81}$ für *κορώνη* zu lesen ist *κόραξ*.

[6]) S. u. *[$1243_3$]*.

die Dorier führenden Propheten Karnos haben wahrscheinlich diesen Ursprung[1]). — Schliesslich ist zwar Apollon Schützer auf allen Reisen und bei jedem Ausgang geworden; der Namen Agyieus[2]) (Agyiates[3])) ist, wenn er nicht von jeher diese Bedeutung hatte[4]), wenigstens später als Wegegott aufgefasst worden; man pflegte deshalb das Bild des Gottes an oder vor die Hausthür zu setzen[5]): es ist dies jedoch wahrscheinlich eine nachträgliche Verallgemeinerung der Vorstellung, dass die Seereisenden unter Apollons Schutz stehen. — — Haben die Auswanderer eine neue Heimat gefunden, so bewahren sie dem Gotte, der sie sicher geleitet, ein dankbares Andenken; wahrscheinlich als Schützer der Ktisten wird Apollon in Kalymna als *Προκαθηγεμών*[6]), in Aigina als Oikistes[7]), in Kyrene[8]) und vielleicht im illyrischen Apollonia[9]) als Ktistes, in vielen Gemeinden als Archegetes[10]) verehrt. Später ward auch diese Vorstellung verallgemeinert: Apollon wurde überhaupt als Gründer der Städte gefasst. Man erzählte von Stadtmauern, die er gebaut (1254), in Aigina hatte Apollon ausser der Epiklesis Oikistes auch den Kultnamen Domatites, wie in Sparta der neben dem Karneios Oiketes und dem Karneios Dromaieus stehende Poseidon als Domatites verehrt ward[11]). Der Gott, der die Kolonie leitete, wurde aber

---

[1]) Diese neuere Vermutung Useners *[792$_6$]* ist wahrscheinlicher als die von mir früher *[162$_2$]* vorgeschlagene Beziehung des N.'s auf den Sühnewidder und als die Vermutung von Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 235 f., der *Κάρνειος* zu *κήρ, κάρ* 'Strafgeist' (vgl. *Ἀκαρνᾶνες* 'die Leidlosen'; ähnlich fasst Pascal, *Riv. fil.* XX 1892 280 den Gott als den 'Verderblichen') stellt, oder als die thörichten Ableitungen der Alten (z. B. *ἐπεὶ καιόμενος ὁρᾶται νέος*, Macr. *S* I 17$_{49}$). Andere Erklär. s. u. *[1244 zu 1243$_2$]*.

[2]) Arstph. *Thesm.* 489; *σφ.* 875; Pherekr. bei Mein. II 291 x = *fr.* 87 Ko.; Kaibel *ep.* 786$_3$; vgl. *IGI* III 450 d (Thera) u. o. *[774$_4$]*.

[3]) Aisch. *Ag.* 1080; 1086.

[4]) S. o. *[775 zu 774$_4$]*. Korn. 32 S. 200 f. bezieht diesen N. auf den Sonnengott, den Erheller der Strassen.

[5]) Macr. *S* I 9$_6$ bezieht hierauf die N. *Θυραῖος* und (vgl. Hsch. *s v*) *Προστατήριος*. Unter letzterem N. wurde Apollon in Megara am Markt (Paus. I 44$_2$; *CIGS* I 39$_1$; 40$_1$; vgl. Ath. Mitt. VIII 1883 189 f.) verehrt und in Athen (*CIA* II 390$_{10}$; 392$_{16}$; 408$_{10}$; 417$_7$; 431$_7$; [432$_6$]: [459$_7$]; III 175; 178; vgl. auch Soph. *El.* 637; Orakel bei Demosth. 21$_{51}$) vor der Volksversammlung mit Artemis Bulaia *[§ 297]* angerufen. Jedoch ist wenigstens die Deutung des N. Prostaterios keineswegs sicher; vgl. den Ap. *Προστάτας* von Olbia, *CIG* 2067—2075; Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* I 50—74; *add.* no. 681 S. 221; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 252 ff. (s. auch Soph. *Tr.* 207). — Apollon Propylaios erscheint in Kremna in Pisidien, *CIG* 2012$_{29}$; vgl. Kaibel *ep.* 1094; Herm. XIX 1884 261 A.; v. Sallet, Zs. f. Num. XII 1885 363; Head *h n* 590; Buresch, Klar. 82 (86) liest so in der Orakelinschrift Kaibel *ep.* 1034$_{29}$ (*βροτολοιγός* Kaib.). — Vgl. über die Heiligkeit der Thür u. *[§ 297]*.

[6]) *Bull. corr. hell.* VIII 1884 28.

[7]) Pythainetos *FHG* IV 487$_3$. Vgl. Roscher, Ap. u. Mars 83.

[8]) *CIG* III 5141.

[9]) Nero heisst auf Mzz. der St. Apollon Ktistes, Head *h n* 266.

[10]) In Megara, Paus. I 42$_5$; Dittenberger, *Syll.* I² no. 291$_{22}$; Delos, *bull. corr. hell.* II 1878$_{10}$; XIII 1889 251; Kyrene, Pind. *P* 5$_{60}$; Hierapolis i. Phr., *CIG* III 3905; 3906 b; Head *h n* 565 (das von Aberkios infolge eines göttlichen Traumgesichtes seiner Bildsäule beraubte hierapolitanische Apollonheiligtum, *ἔνθα αἱ πλεῖσται σπονδαὶ καὶ θυσίαι διετελοῦντο* [*acta Sanctorum* LVII 495 zum 22. Okt.] ist, wie die Herausgeber m. R. annehmen, das des Archegetes); Myndos in Karien, *bull. corr. hell.* XII 1888 281 no. 6; Halikarnass s. o. *[261$_{10}$]*; vgl. *CIG* 2655; Erythrai, *bull. corr. hell.* VIII 1884 349 B$_6$; Kyzikos, Arstd. 16 (414 = I 383 Ddf.); Attaleia in Pamphylien, *bull. corr. hell.* VII 1883 263 no. 5$_7$; 265 no. 6$_3$; Enna, Mzz.; Halaisa, Mzz., Head *h n* 110; Naxos-Tauromenion, Mzz., Head *h n* 165; vgl. o. *[366$_{10}$]*.

[11]) Paus. III 14$_7$. Vgl. *CIG* 1446; *ἐφ. ἀρχ.* 1892 25 no. 8$_4$. Apollon *Βοικέτας*, *ἐφ. ἀρχ.* 1892 20 no. 2$_{12}$; 25 no. 8$_2$. *Δωματίτης* heisst der Gott nicht als Geschlechtsgott, sondern als Festiger der Häuser, und so ist auch Ap. *Δωματ.* der, 'der feste Wohnsitze gibt'. Vielleicht hängt mit dieser Funktion Apollons die thurische Bestimmung (Theophr. bei Stob. *flor.* *μ δ* 22 (II 167 Mein.) zusammen, *ἐὰν μέν τις οἰκίαν πρίηται, θύειν ἐπὶ τοῦ*

auch wegen ihrer künftigen Verfassung befragt: darauf geht es vielleicht zurück, dass später der Gott überhaupt bei dem Erlass neuer Verfassungen konsultiert wurde[1]). Als Begründer einer Niederlassung konnte Apollon ferner auch nach einer im ganzen Altertum häufigen Vorstellungsübertragung in ein genealogisches Verhältnis zu den daselbst sesshaften Geschlechtern treten, er konnte Vater des fiktiven gemeinsamen Ahnherrn dieser Geschlechter werden. Wahrscheinlich als solcher wurde er, wie auch das Altertum annahm, in den ionischen Städten Kleinasiens als *Πατρῷος*[2]), als Vater des Ion[3]) gefeiert. Er führt zwar diesen Namen vorzugsweise in Athen[4]); doch scheint dies den Patroos erst gegen Ende des VII. Jahrhunderts von Ionien her empfangen zu haben, als es in nahe politische Beziehungen zu den dortigen Gemeinden getreten war[5]). Der eben umschriebene Wirkungskreis des Führers und Stifters von neuen Niederlassungen begriff in sich mehrere Funktionen, die, generalisiert, Ausgangspunkt für merkwürdige neue Begriffsentwickelungen wurden. Der Gott der Seefahrer wurde der Schützer alles Handelsgewinnes, *Κερδῷος*[6]),

---

*Ἀπόλλωνος τοῦ Ἐπικωμαίου* (vgl. den *Κωμαῖος* von Naukratis, Hermias *FHG* II $80_2$; Athen. IV 32 149d).

[1]) Stützle, Griech. Orakelw. II, Progr. Ellwangen 1891 S. 33.

[2]) Ap. Patroos deutet zwar Macr. *S* I $17_{42}$ als *auctorem progenerandarum omnium rerum*, aber in Wahrheit ist er Kolonialgott; als solchem opfert ihm Iason bei der Abfahrt (Ap. Rh. $1_{410}$), und mit Rücksicht auf den ionischen (panionischen, *CIA* III 175) Patroos wird der Gott bei Himer. *or.* $10_5$ geschildert *καθάπερ τις μαντεύων τὴν ἀποικίαν τοῖς Ἴωσι*. Ausser in Athen *[u. A. 4]* und Ionien (vgl. noch Artemid. $2_{10}$) wird Ap. *Πατρ.* im südlichen Kleinasien, z. B. an der Stelle des heutigen Balbura (Lebas, *Asie min.* 1221), in Oinoanda (*bull. corr. hell.* X 1886 225), in Tarsos (Denkschr. WAW XLIV 1896 4 no. 7), in Rhodiapolis (Reisen im südw. Kleinas. II S. 111 XIII $C_{11}$; 113 XVII $E_{12}$; 114 XVIII $F_{10}$) verehrt (vgl. ebd. II S. 54 no. $99_6$). Der *Ἀπ. Πατρ.* eines thrakischen Geschlechtes wird auf der von Th. Reinach, *Rev. ét. gr.* XV 1902 35 f. besprochenen Inschrift erwähnt. Zw. ist es, ob der delische *Γενέτωρ* (Tim. *FHG* I $211_{79}$ bei Censor. *d n* $2_3$; Arsttl. *FHG* II $155_{166}$; Diog. Laert. $8_{13}$) und der *Γενέσιος* (Plut. *Pyth. or.* 16) in diesen Kreis gehören. Später ist Apollon, was man mit seiner Sonnennatur in Verbindung brachte (Myth. Vat. III $8_4$) Allschöpfer, Lebengeber (*βιοδώτης*, *An. hymn. in Apoll.* bei Abel, *Orph.* $285_3$; *ψυχοδοτήρ*, ebd. $_{24}$), was auf eine alte Funktion dieses Gottes zurückzugehen scheint *[853₆]*.

[3]) Nach Plat. *Euthyd.* 28 302c heisst Apollon bei den Ioniern *Πατρ. διὰ τὴν τοῦ Ἴωνος γένεσιν*.

[4]) *CIA* II 1518; 1652 (Dittenberger, *Syll.* II 442); 1657; vgl. Arstph. *ὄρν.* 1527; Plut. *Alk.* 2; Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III $445_{30}$; Himer. *or.* $23_{18}$; o. *[$27_{13}$; $37_{11}$]* und u. *[$1264_4$ f.]*. Milchhöfer (z. B. Berl. phil. Wschr. XI 1891 753 f.; XX 1900 284 ff.), Robert (der müde S. 33), Furtwängler (Sitz.b. BaAW $1899^2$ 293) u. viele aa. finden den Tempel des Ap. Patroos in dem sogen. Theseion; in dessen Ostfries soll nach Milchhöfer dargestellt sein, wie Ap. Boedromios mit dem Blitze den S. des Kyklopen (oder Kyklopssohnes?) Agriopes, Klytios, der den Eleusiniern zu Hilfe gezogen war (Sch. Townl. Σ 483 ff. II S. 271 M.), bekämpft. Robert a. a. O. S. 26 ff. meint dagegen, dass der Gott abgebildet war, wie er den Athenern vorauszieht, um den von Phlegyern besetzten Weg nach Delphoi frei zu machen.

[5]) S. o. *[20 f.]*. Wenn die Einführung des Apollon Patroos mit der Befragung des Apollonorakels bei der Einrichtung der vier Phylen zusammenhängt (v. Wilamowitz-Möllendorff, Aristot. u. Ath. II 140), so kann diese erst nach oder nicht lange vor dem Ende des VII. Jh.'s erfolgt sein.

[6]) Lykophr. 208. Er ist nahe bei Larisa (*CIG* I 1766 (*Ἀπλοῦνι κερδοίο*; vgl. *Ἀπλοῦνος τοῖ Κερδοίοι*, Ath. Mitt. VII 1882 $61_{22}$; *CIGS* I $4131_{20}$) und in Phalanna (GDI I 372 S. 143) bezeugt. Wahrscheinlich heisst nach diesem in Thessalien heimischen Gott des Erwerbs der thessalische Bogenschütz Philoktetes, der bei einem Apollonfest auf der Apolloninsel Tenedos von der Schlange gebissen *[$671_1$]* wird, und dessen Pfeile in Apollontempeln dediziert sein sollten *[$363_{10}$]*. Dem Gotte des Gewinnes kommt vorzugsweise ein Anteil an demselben zu: so wird Apollon öfters der Zehnte geweiht (z. B. in Delphoi, Paus. X $10_1$, in Anaphe *IGI* III 257); er heisst danach *Δεκατηφόρος* in Megara (Paus. I $42_5$), Argos (*CIG* 1142), Apollonia auf Kreta (Lebas,

der Patron des Verkehrs und der Stätten, wo er sich konzentriert [1]). Schon als einfacher Dämon der Seefahrer war Apollon auch ein Prophet gewesen; die Tiere, in deren Gestalt er erscheint, hatten als Wetterverkünder gegolten. Wenn die Wahl des Platzes für neue Ansiedlungen ihm überlassen war, musste er bei der Bedeutung der Kolonialgründung für das alte Griechenland vollends ein wichtiger Orakelgott [2]) werden. Aber die Form

---

*Asie min.* 69) und in Hierapytna (Ath. Mitt. XI 1886 S. 182; *Mus. Ital.* III 617 ff.). Vgl. o. *[1230$_1$]*.

[1]) Vielleicht deshalb sind dem Ap. *Λεσχηνόριος* (Plut. *Ei ap. Delph.* 2; Monat Leschenorios in Thessalien, Gortyn, *Mon. d. L.* I 46$_{17}$) die *λέσχαι* heilig (Kleanth. bei Harpokr. *λέσχη*). Korn. 32 S. 201 bezieht den N. *Λεσχ.* freilich auf seinen Apollon Helios (*διὰ τὸ τὰς ἡμέρας ταῖς λέσχαις καὶ τῷ ὁμιλεῖν ἀλλήλοις συνέχεσθαι τοὺς ἀνθρώπους*), und Dümmler, Delph. 24 meint, *λέσχη* sei eigentlich die Grabstätte gewesen, wo das *γένος* zusammenkam.

[2]) Ap. *μάντις*, Aisch. *Ag.* 1202; *Eum.* 17; 169; 615; *fr.* 341; Eur. *IT* 1103; Arstph. *πλ.* 11; Orph. *A* 1; *h* 34$_4$; Nonn. *D* 13$_{82}$; *EM* 130$_{20}$; *μαντεῖος*, Arstph. *ὀρν.* 722; Eur. *Or.* 1676; *μαντήιος*, Ap. Rh. 2$_{493}$; *μαντιπόλος*, Opp. *Kyn.* 2$_{018}$; *πρόμαντις*, Eur. *Ion* 693; *Πυθόμαντις*, Aisch. *Ch.* 1030. Weitere Belege für die Weissagekunst Apollons, die er von seinen Ammen, den Thriai (Lobeck, *De Thriis Delphicis* I u. II Königsb. 1814, Universitätsschr.; *Agl.* II 814 ff.; vgl. o. *[925$_1$]*), oder *παρὰ Πανὸς τοῦ Διὸς καὶ *ὕβρεως* (Apd. 1$_{22}$; *Θύμβρεως?* vgl. *Hypoth.* Pind. *P* 1 S. 297 Boe.) gelernt haben sollte, sind nicht nötig; er wurde während des ganzen Altertums in grossen und kleinen (*μαντίτωρ κλεπτόντων, AP* XI 177$_1$) Dingen um Rat gefragt. Die Arten der apollinischen Mantik sind sehr mannichfach, jedoch überwiegt der Enthusiasmos (*ἐνθουσιασμοῦ δὲ τὸ μὲν μαντικὸν ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπιπνοίας καὶ κατοχῆς*, Plut. *Ἐρ.* 15; vgl. o. *[925 ff.]*), der bisweilen durch den Genuss des Wassers einer als mantisch geltenden Quelle hervorgerufen werden sollte *[1235$_2$]*, z. B. in Klaros (Iambl. *myst.* 3$_{11}$; *Anakreontea* 11$_7$; vgl. Luk. *Iupp. trag.* 30), in Delphoi *[925$_2$]* und danach in Antiocheia (angeblich brodelnde Daphnequelle, Bouché Leclercq, *Hist. de la div.* III 267; über Kastalia vgl. Sozom. *h e* V 19$_{10}$; Nonn. Abb. *ad Greg. in sancta lum.* 8 [XXXVI 1070 Mi.]). Ueber die mantische Quelle in Milet s. o. *[288$_8$ f.]*. — Dem Weissagegott ist die prophetische (daher Iamos mit der Eidechse, Paus. VI 2$_4$; vgl. das sicilische Weissagergeschlecht Galeotai [Philist. *FHG* I 190$_{47}$; Cic. *div.* I 20$_{39}$; Ail. *v h* 12$_{46}$; Klem. Alex. *str.* I 21$_{134}$ S. 400 Po.; StB. *Ὕβλα* 644$_{25}$], das seinen Ursprung auf einen Hyperboreier Galeotes, Telmessos' Br. [StB. *Γαλεῶται* 197$_8$], oder auf Galeos, den S. des Apollon von Zabios' T. Themisto [StB. *Γαλ.* 196$_{19}$], zurückführte) Eidechse heilig (Welcker, AD I 410; Overbeck, Km. II III 238), die freilich auch dem Sonnengott (Porph. *abst.* 4$_{16}$; vgl. Epiphan. *pan.* II I 53 c 2 S. 462 Pet.) sowie auch dem Hermes und dem Hypnos (Welcker, Götterl. II 441) geweiht, ausserdem, wie es scheint, auch im Augenzauber (Ail. *h a* 5$_{47}$; Panofka, Antikenschau zur Anreg. erfolgreichen Museumsbes. 20 F. 11) wichtig war und in ersterer Eigenschaft als apollinisches Symbol geeignet erscheinen konnte. — Ob es mit der schon im Altertum bekannten (z. B. Cic. *Att.* 15$_{16}$; Ail. *n a* 9$_{13}$) Eigenschaft der Frösche, Regen vorherzuverkündigen, zusammenhängt, dass auch dies Tier (Fränkel, Arch. Jb. I 1886 51; zu *CIGP* I 357; vgl. Plut. *Pyth. or.* 12. Die Geschichte von Letos Fröschen *[333$_4$]* stammt aus dem assyrischen Vorbild der Letosage [Gunkel, Schöpf. u. Chaos 387$_2$]) dem Apollon heilig war, ist m. E. ungewiss. — Zweifelhaft ist auch, ob sich auf die Weissagung folgende N. des Gottes beziehen: 1) Loxias (unzähligemal, namentlich im attischen Drama und bei Pind.). Vgl. Boreas' T. Loxo, eine Najade, die mit ihren Schw. Hekaerge und Opis oder Upis den Artemisdienst nach Delos brachte, Kallim. *h* 4$_{292}$; Nonn. *D* 5$_{489}$; 48$_{334}$; *EM* 641$_{57}$ *Οὖπις*. Im Altertum (Korn. 32 S. 197 Os.; Suid., *EM* *[569$_{46}$]* *s v.* u. aa.) wurde der N. teils (vgl. auch Luk. *deor. dial.* 16) auf die *λοξὴ ἴα* oder *φωνή*, teils auf die Schiefe der Ekliptik (Oinop. bei Macr. *S* I 17$_{31}$; vgl. Kleanth. ebd.) bezogen; an *laksha* 'Zeichen' erinnert Froehde in Bezzenbergers Beitr. III 1879 8, der *Λοξίας* zu *lakshmana* 'Mond' stellt. — 2) *Μοιραγέτης* (in Delphoi, Paus. X 24$_4$); D. Bassi, *Riv. fil. n s* I 1895 145–151 will ihn unter Vergleichung des Soranus u. aa. italischer Kultgestalten als Totengott erweisen — 3) Den Apollon Delos *[746$_1$]*, d. h. *Δᾶλος*, mit *δῆλος* zu verbinden, wie dies hinsichtlich des (abgeleiteten) *Δήλιος* (namentlich auf den Inseln, z. B. in Syme mit Artemis und Leto *IGI* III 2, in Nisyros ebd. III 92; aber auch sonst häufig) wenigstens ein Teil des Altertums (Macr. *S* I 17$_{22}$; Eust. *A* 207 S. 87$_{16}$; *Π* 245 ff. S. 679$_{50}$; Korn. *c* 32 S. 196, der auch an den *Φαναῖος* *[745$_{16}$; 749$_2$]*, *Ἀναφαῖος* *[1226$_1$]* = *ἀναφαίνων* [vgl. Orph. *h* 34$_9$ *ἀναφαίνων καθαρὰς φήμας χρησμούς τε*] erinnert) im Sinne der solaren Auffassung des Gottes thut, und als den 'Verkünder' von Orakelsprüchen zu deuten, würde zwar eine ge-

der Weissagung änderte sich im Verlauf der Blütezeit Kretas und Boiotiens. Zwar kann nach den zahlreichen Spuren im Mythos nicht bezweifelt werden, dass auch damals noch die Leiter der Kolonien den für Verkörperungen des Gottes geltenden Tieren entweder wirklich folgten oder doch zu folgen vorgaben; daneben aber wurden auch für dies Gebiet der Zukunftsbefragung die sonstigen[1]), insbesondere auch, der Sitte der Zeit entsprechend, die chthonischen Orakel mehr und mehr konsultiert. Da lag es denn nahe, die beiden Orakelformen zu kombinieren, an den Hadeseingängen die Wahl der neuen Ansiedlung zu erforschen. Jahrhunderte lang ist das damals chthonische Orakel von Delphoi die Stätte gewesen, wo über neue Ansiedelungen entschieden wurde[2]). So ist Apollon in manchen Beziehungen ein Gebieter der unterweltlichen Mächte geworden. Einen in der Erdtiefe hausenden Dämon hat man aber auch während dieser Zeit in ihm wohl nicht erblickt[3]), oder, wenn es geschehen sein sollte[4]), so ist die chthonische Vorstellung hier nachträglich gründlicher ausgemerzt worden, als es sonst der Fall zu sein pflegt; indem man den Typus von der Besiegung des Typhon auf Apollon übertrug, hat man vielleicht schon in der kretischen Periode den Gott zu den unterirdischen Dämonen, welchen die Weissagungen zugeschrieben wurden, in Gegensatz gestellt.

Ferner entwickelte sich der Gott der Kolonisten zum Schützer der Unglücklichen, die, mit wirklicher oder vermeintlicher Schuld beladen, zur Sühne hinauszogen ins Elend und die vermutlich auch bei Kolonialgründungen einen bedeutenden Bruchteil der Auswanderungsschar bildeten.

wisse Stütze erhalten, wenn Delos wirklich einst Orakelstätte war (vgl. z. B. Himer. *or.* $18_1$). ist aber sprachlich bedenklich.

[1]) So scheinen z. B. die Eichenorakel, die ursprünglich nur dem Regenzauber galten, auch bei Koloniengründung befragt und deshalb dem Apollon unterstellt worden zu sein; Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III $445_{32}$ nennt einen Apollon Askraios. Nach der Hesiodossage befand sich wahrscheinlich zu Askra ein Orakel des Apollon Aisiodos, des Wegweisers (nicht des Zeus, wie o. *[$75_{11}$]* vermutet ist). Dryope, die dem Apollon den Amphissos gebiert (Anton. Lib. 32; Ov. *M* $9_{331}$), und Dryops, Apollons und Dias S. (Sch. Ap. Rh. $1_{1218}$; Sch. u. Tz. *L* 479 f.; *EM* *Δρύοψ* $288_{16}$; vgl. Paus. IV $34_{11}$), heissen nach der Eiche. Nach dem Eichwald scheint Ap. Drymas (Lykophr. 522; *Δρυμαῖος* beim Sch.; Tz. nennt den Kult milesisch, schwerlich bloss, weil er ihn mit dem Didymaios verwechselt) zu heissen; doch erklärte der alte Hekataios von Milet (Str. VII $7_1$ 322) den N. Drymas für barbarisch.

[2]) Zusammenstellung der Fälle bei Stützle, Griech. Orakelw. II, Progr. Ellwangen 1891 S. 31. Wahrscheinlich bezieht sich hierauf die auf einem rf. Vb. aus Vulci erscheinende Darstellung des Apollon, wie er auf geflügeltem Dreifuss über das Meer fährt (*Mus. Greg.* II xv 1 a; *Él. cér.* II vi; *mon. d. i.* I xlvi Conze, Heroen und Göttergestalt. LXI): den in die überseeische Niederlassung ziehenden Kolonisten schien im Geiste der Gott in der Gestalt vorauszuziehen, in der er das Orakel gegeben hatte. Neuere (noch Overbeck, Km. II III 360; Usener, Sintfl. 133 f.; 186) denken m. E. minder gut an eine Epiphanie in Delphoi.

[3]) Wenigstens sind die späteren Spuren zw. Durch Verbindung von Prokl. zu Platon *Krat.* S. 102 (Orph. *fr.* 274 Ab.) u. zu *Tim.* IV 282 d (*Ἀπόλλωνα χθόνιον, ὃς καὶ ὕδατα μαντικὰ πολλαχοῦ τῆς γῆς ἀναδίδωσι καὶ στόμια προφητεύοντα τὸ μέλλον*) ist erschlossen worden, dass der chthonische Apollon mit Persephone die Erinyen gezeugt habe. Aber die letztere Stelle ist nicht als orphisch bezeichnet, die orphischen Vv. werden von Proklos selbst auf den gewöhnlichen Helios-Apollon bezogen, endlich ist in ihnen gar nicht von einer vollzogenen Ehe die Rede. Wahrscheinlich stellt Demeter ihrer T. die Ehe mit Apollon und die Geburt von Kindern mit leuchtendem Antlitz, wie der V. es hat, in Aussicht.

[4]) Wenn z. B. die alte Legende erzählte, dass der Besieger des Python zeitweilig dem Hades dienstbar wurde. Davon könnte die Admetossage, deren primäre Gestalt aber zw. ist, ein Rest sein; s. o. *[$118_6$]*.

Er ist der Schützer der 'Wölfischen' [1]), der Heimatlosen, der Vogelfreien, welche ansteckende Krankheiten in die Wildnis [2]), Blutschuld in die Fremde, in die Dienstbarkeit [3]) treiben; mehrere Sagenversionen, von denen zwar keine in die vorepische Zeit hinaufreicht, in denen aber doch alte Legenden erneuert zu sein scheinen, zeigen den Gott selbst im Elend und in Dienstbarkeit; ein Phyxios [4]), ein Lykurgos [5]), d. h. ein 'Wölfisches Wirkender', 'Wölfischer' [6]) ist er auch noch im späteren Kult. Die wichtigsten Sühne-

[1]) Die Ueberlieferung von Lykoreia, wonach Wölfe bei der deukalionischen Flut den Einwohnern den Weg zur Rettung auf den Parnassos gewiesen (Paus. X $6_2$), scheint wie die Sage, dass die kreissende Leto aus Furcht vor Hera als Wölfin herumirrte (Arsttl. ζ. ἱστ. VI 35 580a$_{11}$ ff.; Philosteph. *FHG* III 33$_{32}$; Antig. Kar. 56 = 62; Ail. *h a* 4$_4$; 10$_{26}$), und einige u. *[A. 4]* zu erörternde Mythen auf eine ältere Sagenform zu weisen, in der Apollon selbst Wolfsgestalt annahm. Vgl. über Lykoreus o. *[S. 828$_1$; 920$_6$]*.

[2]) Ueber Apollon Maleates, Kynortas u. s. w. s. u. *[§ 305]*.

[3]) Vielleicht beziehen sich darauf die N. Ἐριθάσιος (*CIA* II 841 [Dittenberger, *Syll.* 568]$_2$; Ἐρισαθεύς ist bei Hsch. *s r* überliefert) in Athen und Ἐρίθιος (? Ptolem. Heph. 7 bei Westermann, *Myth. Gr.* 198$_{11}$) in Argos auf Kypros. Wernicke bei Pauly-Wissowa II 52 hält ihn für einen Gott der Feldarbeiter.

[4]) S. o. *[921$_3$]*. — Ob der rhodische Apollon Ixios (StB. Ἰξίαι 333$_2$) und der italische Alaios *[363$_{10}$]* mit Panofka, Abh. BAW 1853 259 ff.; 263 hierher zu stellen sei, ist zw.

[5]) Ueber die Beziehungen des Lykurgos zu Apollon s. bes. Geltzer, Rh. M. XXVIII 1873 37$_2$, der jedoch irrig ersteren als 'Lichtwirker' deutet.

[6]) Vgl. ausser den unten zu besprechenden Stellen Alkm. *fr.* 73; 83; Aisch. *Ag.* 1257; *hik.* 686; Soph. *El.* 655; 1379; *OT* 919; Eur. *fr.* 700; Arstph. ἱππ. 1240; Kallim. *fr.* 141; *AP* VII 10$_5$; Kaibel *ep.* 821$_4$; Menandr. bei Spengel III 445$_{10}$. — Ueber seinen Kult in Athen s. o. *[35$_4$]*, über den argivischen Kult o. *[330$_1$]* und Paus. VIII 40$_5$; vgl. *CIG* I 1119 u. ἐφ. ἀρχ. 1885 57$_{13}$. Wahrscheinlich besonders unter dem Einfluss von Argos ist er weit verbreitet, z. B. nach Lerna (? Kaibel *ep.* 821), Epidauros (einen γυμνασιαρχήσαντα ἐν Λυκείῳ erwähnt die Inschrift ἐφ. ἀρχ. 1883 89 no. 25 f.), Epidauros Limera (? ebd. 1884 86, lak. Monat; Wide, Lak. Kulte 93), ferner nach Kalymna (*bull. corr. hell.* X 1886 240; Dittenberger, *Syll.* II² 512$_4$), nach Lykien (am Xanthos, Diod. V 56$_1$), Milyas (? B. Keil, Herm. XXV 1890 313 ff.), vielleicht auch nach Megara (*CIGS* I 35), Sikyon (Paus. II 9$_7$) und Tarsos (Mz. Ap. mit 2 Wölfen darstellend, Overbeck, Km. II$_{111}$ S. 29 Mt. I 30 f.). Doch findet sich der Gott vereinzelt auch in Mittelgriechenland (z. B. bei den ozolischen Lokrern in Chaleion, *bull. corr. hell.* V 1881 429) und in seinem Kolonisationsgebiet, z. B. in Paros (V. Jh.? O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 213) und Erythrai (Dittenberger, *Syll.*² 600$_{30}$; das Λύκιον ποτόν [Soph. *Phil.* 1461] wird vom Sch., Hsch., Suid. *s. v.* Λυκεῖον ποτόν, Zenob. 4$_{99}$ vielleicht mit Unrecht auf einen lemnischen Apollonkult bezogen). Wir finden den Lyk(e)ios ferner in Metapont (*IGSI* 647) und in Themisonion in Phrygien (Λύκ. Σώζων, Head *h n* 569). Andere Kultstätten zählt Wernicke bei Pauly-Wissowa II 59 auf. — Die Erklärung des Namens (der auch Lykaios gelautet zu haben scheint; s. Hsch. Λυκαῖον καὶ Θυμβραῖον τὸν Πύθιον καὶ τὸν ἐν Χρύσῃ Λυκαῖον) war schon im Altertum strittig. Neben der, die Apollon selbst als Wolf fasst (1) *quod transfiguratus in lupum cum Cyrene concubuit*; 2) *quod in lupi habitu Telchinas occiderit*), gibt Intp. Serv. *VA* 4$_{377}$ (vgl. Macr. *S* I 17$_{36}$ f.) folgende Deutungen: 3) *de Lyco, quem vicit*; 4) *quod est* λευκός (diese von Block, *Rev. de l'instr. publ. en Belg.* XX 1877 151 ff. widerlegte Deutung hat bis in die neuere Zeit Verteidiger gefunden, z. B. Meyer, Forsch. zur alten Gesch. I 61); 5) *lupus ei primus post interemptum Pythonem ex eo loco, qui appellatur Tempe, laurum attulit*; 6) *quod pastoralis deus lupos interemerit* (diese sich auch bei Lykurgos *[A. 5]* findende Umdeutung ist alt; vgl. Apollon Lykoktonos, Soph. *El.* 6 m. Sch.; Aristarch bei Hsch. Λυκοκτόνον; Kaibel *ep.* 821$_6$; Korn. 32 S. 200 Os.; Plut. *soll. an.* 9; Philostr. *her.* 10$_4$ S. 178 K.; Paus. II 9$_7$; Fest. *Lycii Apollinis* 119$_{16}$ M.). Dazu kommen folgende Ableitungen: 8) von Lykien (Pind. *P* 1$_{39}$; Eur. *Rh.* 224; vgl. über Λυκηγενής, wie nach Cramer, *Anecd. Paris.* III 112$_{30}$ Apollon διὰ τὸ τοὺς λυκάβαντας ἤτοι τοὺς χρόνους γεννᾶν heissen soll, o. *[332$_{14}$]*), wo Ap. Nationalgott ist (Treuber, Gesch. d. Lyk. 68 ff.; 80–86), das aber vielmehr selbst nach dem Gotte heisst; 9) der 'Wölfische', als Totem einer wölfischen Tribus (z. B. Farnell, *Cults of Gr. st.* I 41); 10) der 'Wölfische', *quod veluti lupi pecora rapiunt, ita ipse quoque umorem eripit radiis*, Kleanth. bei Macr. *Sat.* I 17$_{36}$; 11) der 'Wölfische', als Rächer und Strafer (bes. Gottschick, *Ap.* 23, der Aisch. ἑπτ. 145 vergleicht); 12) von der dem N. des Wolfes zu Grunde liegenden Wurzel ϝλκ (Pascal, *Rendic. RAL* V$_{IV}$ 1895 216—225, der auch den Lykaon als den durch Menschenopfer verehrten Todesgott fasst).

massregeln, die Austreibung der Pharmakoi, der Sprung vom weissen Felsen wurden während der beiden ersten Perioden der griechischen Religionsgeschichte an Festen oder an Heiligtümern des Gottes vollzogen. Als Schützer der bemitleidenswerten Landflüchtigen ist Apollon früh auch Gott der Gerichte geworden; in dem Urteil der Richter, die den des Mitleids würdig erscheinenden Schuldigen frei sprachen oder nur zu zeitweiliger Verbannung verurteilten, schien der Gott selbst zu sprechen, der sich des Elenden erbarmte und ihn reinigte[1]). So ward am athenischen Delphinion das Blut- und Sühnegericht über gerechten Mord abgehalten; und wenn wirklich an attischen Gerichtshöfen ein wolfsähnliches Bildwerk, der sogenannte Heros Lykos, aufgestellt war[2]). so bezeichnete diese später nicht mehr verstandene Darstellung ursprünglich wohl den Gott, der, selbst einst mit Blutschuld beladen, selbst ein Wolf, mit dem Wölfischen Mitleiden hat, den freiwilligen, ungerechten Mörder aber erbarmungslos dem Tode überantwortet[3]). — Vielleicht wegen der Beziehung des Wolfsgottes zum Gericht lebt eine Hypostase dieses Gottes, Lykurgos in der Sage als Gesetzgeber fort.

Mit den beiden zuletzt besprochenen Funktionen steht dem Begriffe nach — oder wenigstens nach den Begriffen jener Zeit — eine dritte in Zusammenhang: die Verhängung und Heilung von Krankheiten[4]). Denn eben die chthonischen Mächte, welche die Sühnung heischen, stürzen den Unentsühnten in Krankheit: gegen körperliche Leiden und gegen geistige Umnachtung wendete man sich daher an die chthonischen Orakelstätten. So konnte der Gott, der dort waltete, auch der Gott werden, der die Krankheiten[5]), besonders Seuchen als Loimios[6]) sendet[7]), sie aber auch

---

[1]) Später ist Apollon überhaupt Gott der Reinigung, der reine (*Καθαρός*, Orakel *AP* XIV $71_{1}$), heilige (*ἁγνός*, ebd.; Pind. *P* $9_{64}$; Aisch. *hik*. 214; Orph. *h* $34_{7}$) Gott, der Apotropaios (Orakel bei Demosth. $21_{51}$; Arstph. *σφ*. 161; *ὀρν*. 61; *πλοῦτ*. 359; 854), Apotropos (hymn. mag. II $1_{2}$ bei Abel, *Orph*. 287). Auch der später oft (z. B. Korn. *c* 32 S. 195 Os.) und wahrscheinlich schon von Aischyl. (*Prom*. 22) auf die Sonne gedeutete N. Phoibos, der in der Dichtung seit Homer ausserordentlich häufig, im Kult aber bisher nicht nachgewiesen ist, bezog sich zugleich wahrscheinlich, wie viele alte (z. B. Plut. *Ei ap. Delph*. 20; Sch. Ap. Rh. $2_{302}$; Hsch. Suid. *s v*) und neue (z. B. Usener, Götternamen 332) Erklärer annehmen, auf die Reinigung; aber eine wirkliche Ueberlieferung über die Bedeutung gab es wohl nicht. Suid. *s v* erklärt Ph. als *μάντις*, wie auch *φοιβάζειν*, *φοιβαστής*, *φοίβειος*, *φοιβητός*, *φοιβήτρια* vom mantischen Enthusiasmos gebraucht wurden; andere (Sch. *A* 43 B; *EM* $796_{36}$) erklären *φοῖβος* thöricht als *φαόβιος*, der einen lichten Bogen hat (vgl. *ἀργυρότοξος*), und Aisch. *Eum*. 8 lässt den Gott den N. annehmen als Nachfolger der Phoibe im Besitz von Delphoi (vgl. Sch. *A* 43 B. *ἀπὸ Φοίβης μαμμωνυμικόν, ὡς καὶ Ἡσίοδος*; *EM* $796_{36}$). — Vgl. über den Sühneapollon, den *ῥύκεις* o. [$90_{2}$; 309].

[2]) Vgl. die o. [$805_{6}$] gesammelten Zeugnisse.

[3]) Als 'Rächer' fasst Fick, PN.[2] 368 den Apollon Poitios (von *τίνω*; vgl. *Προποιτίδες*); aber das ist zw. Jedenfalls darf der N. von *Πύτιος*, *Ποίθιος* nicht getrennt werden, s. Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXX 1889 583 f. und u. [$1255_{1}$].

[4]) Vgl. Böttiger, Kl. Schr. I 93 ff.; Himly, *Apollo Medicus*, Gött. 1820; Lersch, Ap. der Heilspender, Bonn. Wpr. 1848; Bruchmann, *De Apolline et Minerva deis med.*, Diss. Bresl. 1885.

[5]) Ap. tötet durch Krankheit den jungen Rhexenor, *η* 64; Melanthios wünscht, dass er den Telemachos (*ρ* 251), Penelope, dass er den Antinoos (*ρ* 494) töte. In allen diesen u. aa. Fällen bedeutet Tod von Apollons Hand, dass der Getroffene einer Krankheit erliegt, und so heissen *insueti morbo Ἀπολλωνόβλητοι καὶ ἡλιόβλητοι*, Macr. *S* I $17_{11}$; namentlich plötzlicher, rätselhafter Tod (Korn. *c* 32 S. 192) wurde auf Apollon zurückgeführt. Aber auf Syrie, wo es keine Krankheit gibt, werden Greise und Greisinnen durch Apollon und Artemis hingerafft, *ο* 410.

[6]) Lindos, Macr. *S* I $17_{15}$.

[7]) *A* 10; Lykophr. 1205 (*λοιμικὰ τοξεύ-*

als Akesios[1]), Alexikakos[2]), Epikurios[3]), Iatros[4]), Ion (?)[5]) heilt[6]); und wahrscheinlich ist es eben dieser Weg gewesen, auf dem diese Seite des

*ματα*); Apd. $2_{103}$; Kon. 19 (Linossage); Macr. *S* I $17_{8}$; $_{24}$; myth. Vat. I 136 (wegen Laomedons Tücke; bei Intp. Serv. *VA* $1_{550}$; myth. Vat. II 193 steht jedoch nichts von der Pest). Bei Pachynos wurde Apollon Libystinus verehrt, weil er den Libyern eine Seuche gesendet, Macr. *S* I $17_{24}$. Ob der in Delos von Theseus neben Artemis angerufene (Pherek. *FHG* I $97_{106}$; vgl. Str. XVI $1_{6}$ S. 635), auch in Milet *[$287_{17}$]* und Lindos (*IGI* I $834_{3}$) verehrte Ap. Ulios ursprünglich als *ἰατρός* oder *ὀλέθριος* (Suid. *Οὔλιος*) gedacht war, ist zw. Vgl. über Ap. als Pestgott im allgemeinen Welcker, Kl. Schr. III 33—45. — Aus Apollons Bedeutung als Pestgott erklärt J. Hope Moulton, *Class. Rev.* XV 1901 284, dass ihm die Maus, das nach altem Glauben die Pest verbreitete, heilig gewesen sei *[$1229_{2}$]*.

[1]) In Elis, Paus. VI $24_{6}$; vgl. Ap. *ἀκέστωρ*, Eur. *Andr.* 880.

[2]) *CIA* III 177; Dion Chrys. 32 S. 419 Dpf.; Paus. VI $24_{6}$; Macr. *S* I $17_{15}$; Stat. des Kalamis vor dem Tempel des Patroos, Paus. I $3_{4}$, nach Paus. VIII $41_{8}$ *ἐπὶ νόσῳ λοιμώδει* gestiftet.

[3]) Ueber Bassai s. o. *[$206_{9}$]*, über das Lykaion Paus. VIII $38_{8}$. Vgl. o. *[$740_{1}$]*. Der Epikurios ist allerdings auch als Retter in Kriegsnot gefasst; so kommt er z. B. mit Artemis auf dem Hirschgespann den mit den Kentauren Kämpfenden auf dem Fries von Phigaleia zu Hilfe (Overbeck, Km. II III 87 *[$1247_{3}$]*); überhaupt schützt Apollon die Seinigen vor Kriegsgefahr, z. B. Delphoi gegen die Perser (Hdt. $8_{36}$) und gegen die Gallier (Iustin. $24_{8}$; vgl. u. *[$1263_{1}$]*). Vgl. auch Ap. Prophylax in Aigiale auf Amorgos (*bull. corr. hell.* XV 1891 597) und Phylakides, Apollons S. von Akakallis (Paus. X $16_{5}$ *[$102_{11}$]*). — Diese Doppelfunktion haben viele griechische Heilgötter; sie findet sich z. B. auch bei dem verwandten Ap. Boedromios in Athen (Philoch. *FHG* I $389_{34}$; Kult nach Pherek. *FHG* I 99b wegen der Hilfe im eleusinischen Krieg gestiftet; Monat Boedromion), Theben (Paus. IX $17_{2}$) und vielen (Kallim. *h* $2_{69}$; Monat Boedromion noch in Priene und Olbia, Badromion in Lampsakos, Badromios auf Rhodos; vgl. den delphischen Boatho[i]os) anderen Orten (s. Stephani, Ap. Boedromios, St. Petersburg 1860 S. 52. Vgl. auch Ap. Boason in Korinth? *IGPI* I 357) und bei Ap. Soter in Ambrakia, Ant. Lib. 4 angeblich nach Athanad. *FHG* IV 344.

[4]) Arstph. *ὄρν.* 584; *plut.* 11 (*ἰατρὸς καὶ μάντις*; vgl. *ἰατρόμαντις*, Aisch. *Eum.* 62); Hippokr. *ὅρκ.* Anf. (XXI 1 KC.); Lykophr. 1207; 1377; Fluchtafel herausgegeben von Wuensch, Rh. M. LV 1900 76; *EM* *Ἀπ.* $180_{20}$. Ap. Iatros erscheint (mit Zweig und Bogen) auf kleinasiatischen Mzz. (Lambros, *Bull. corr. hell.* II 1878 508 ff.; Löbbecke, Zs. f. Num. XI 1885 319; Overbeck, Km. II III S. 28, Mzt. I 28) und auf Mzz. der milesischen Kolonien, z. B. in Apollonia Pontika und Pantikapaion (Pick, *Rev. num.* IV II 1898 229 f.; Arch. Jbb. XIII 1898 167; vgl. jedoch Svoronos, *Journ. intern. d'arch. num.* II 1899 87, der die von Pick nach dem pontischen Apollonia gesetzten Mzz. Peparethos zuschreibt), wo der Gott auch inschriftlich oft bezeugt ist, z. B. in Pantikapaion (Latyschev, *Inscr. or. sept. p. E.* II 6; 10; 15; vgl. Dittenberger, *Syll.* I no. $128_{2}$), Phanagoreia (ebd. 348), Olbia (ebd. I 93; vgl. Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 256).

[5]) Vgl. o. *[740 zu $739_{7}$; $748_{14}$]*; s. auch Usener, Göttern. 169. — Der N. *Ἰήιος* (Soph. *OT* 1097; Ap. Rh. $2_{712}$; Qu. Sm. $11_{169}$, wo aber der Text unsicher ist) hängt natürlich zunächst mit dem Ruf *Ἰὲ* (*Ἰε*, *Ἰή*) *Παιάν* ebenso zusammen, wie *Εὔιος* mit dem Ruf *εὐοῖ*; vgl. *Ἰηπαιήων*, Hom. *h* $2_{94}$. Aber die Bedeutung war schon im Altertum strittig; vgl. Macr. *S* I $17_{16}$ ff.; *EM* $469_{41}$ ff. *Ἰήιε* u. aa. Man schwankte zwischen der Ableitung von *ἰᾶσθαι*, *ἱέναι* (Apd. *π. θ.* XIV bei Macr. $_{19}$), *ἵεσθαι* und *ἰέναι*. Gewöhnlich führte man den Ruf auf Leto zurück, die mit ihm Apollon zu Pythons Tötung angespornt haben sollte; vgl. ausser den angeführten Zeugnissen Duris *FHG* II $485_{44}$ und Klearch. bei Athen. XV 62 S. 701 cd.

[6]) Vgl. z. B. Pind. *P* $5_{63}$; Aisch. *Eum.* 62; Arstph. *ὄρν.* 584; Kallim. *h* $2_{45}$; Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III $443_{13}$ ff.; Tib. IV $4_{1}$; Caes. *b. G.* VI $17_{2}$; *Anth. Lat.* ed Riese I no. $254_{17}$; Myth. Vat. III $8_{13}$. Anderes bei Usener, Göttern. 152 und o. *[$305_{1}$]*. — Daher heisst Ap. *ἰητὴρ νόσων*, Kaibel *ep.* $798_{1}$; *ἴδμων τέχνης λυσιπόνου*. Nonn. *D* $29_{140}$; *νηπενθής*, hymn. anon. bei Abel, *Orph.* 285 II 14, *παναπήμων* ebd. $_{11}$; *λοιμοῦ ὑποσταντήρ*, Kaibel *ep.* $1034_{20}$; auch *ἤπιος* (hymn. an. bei Abel, *Orph.* $285_{8}$) ist wohl hierher zu ziehen. Die Kalymnier errichten Ap. einen Altar *ὑπὲρ τᾶς ὑγιείας καὶ σωτηρίας* eines Wohlthäters (Herzog, Koische Forsch. u. Funde 198). Als Arztgott heisst Apollon Podaleirios (Studemund, *Anecd. var.* 267) und wird in der Litteratur (z. B. Orph. *fr.* $160_{13}$) und vielleicht in der Kunst (v. Sallet, Zs. f. Num. IX 1882 139—141; Apollo Medicus in Rom? Warwick Wroth, *Ap. with the Aesculapian staff. Num. chr.* III II 1882 302—305 T. XIV) bisweilen dem Asklepios angeglichen. Den Ulios *[o. zu $1237_{1}$]* fasst Strab. XIV $1_{6}$ 635 als *ὑγιαστικὸν καὶ παιωνικόν*. — Ueber die an Apollon den 'Krankheitsvertreiber' anknüpfenden Volksetymologien s. Schulze, *Quaest. ep.* $269_{6}$. — Auch barbarischen Heil-

Gottes später vornehmlich ausgebildet worden ist. Ein fast allen griechischen Gottheiten gemeinsames Amt wie das des Krankheitssenders und -wenders konnte Apollon freilich auch durch manche andere Ideenverbindungen oder auch unter dem Einfluss von äusserlichen Kultverbindungen übertragen werden; ja es scheint sogar bei demjenigen Namen, unter dem Apollon am häufigsten verehrt wird, bei *Paiaon, Paieon, Paion, Paian[1]), eine andere Entstehung der Vorstellung wahrscheinlicher. Die Bedeutung dieses Namens ist unbekannt[2]), da aber der gleichnamige Gesang[3]) nicht nur bei oder nach Seuchen[4]), sondern auch vor dem Krieg, der Schlacht oder nach dem Siege[5]) angestimmt wird, so scheint der Gott, nach dem er heisst, zu den zahlreichen kriegerischen Heilgöttern des ältesten Griechenlands (S. 452) gehört zu haben[6]); und da Apollon, wenngleich nur ausnahmsweise[7]), auch als Kriegsgott erscheint, so erhebt sich wenigstens

gottheiten wurde Ap. gleichgesetzt; vgl. z. B. über den südgermanischen Ap. Grannus Ihm, Bonner Jb. CVIII 1902 42 ff.

[1]) P. wird in der Dichtung sehr häufig genannt, jedoch gewöhnlich ohne N. des Gottes (z. B. Solon *fr.* 13$_{37}$; Pind. *P* 4$_{270}$; Aisch. *Ag.* 145), sodass sich, da auch später P. unabhängig neben Ap. vorkommt *[1240$_1$]*, meist nur aus dem Zusammenhang (z. B. Soph. *OT* 154; Eur. *Alk.* 92; *Ion* 125; Arstph. *σφ.* 874; Hsch. *ὦναξ Παιάν* u. s. w.) ergibt, dass Ap. gemeint sei, und Usener, Götternam. 153 die Behauptung aufstellen kann, erst Sophokl. habe die Verbindung beider Gottheiten vollzogen. Die Prosaiker nennen oft Ap. Paian (z. B. Plut. *qu. conv.* IX 14$_4$; Korn. 32 S. 193), und auch im Kult erscheint er bisweilen, z. B. als *Παιών* (oder *Παίων*?) in Oropos (Paus. I 34$_3$), als *Παιάν* in Selinus (*IGSI* 269). Ueber Zeus Paian s. o. *[1108$_1$]*.

[2]) Die antiken Etymologien (z. B. Macr. *S* I 17$_{16}$) von *παύειν τὰς ἀνίας* oder von *παίειν* (Sch. Arstph. *πλ.* 636) kommen natürlich nicht in Betracht. Die meisten Neueren (z. B. Pictet, Zs. f. vgl. Sprf. V 1856 40; andere bei Fairbanks S. 3) deuten den N. als 'Reiniger' (= **Παϝιήων*?), Pascal, *Riv. fil.* XX 1892 278 denkt an *pa* 'tueri', Fick, Personenn.[2] 460 zweifelnd an *ἔμπαιος*. Alle diese Etymologien gehen von der wahrscheinlichen (Fairbanks S. 12 f.), aber doch nicht sicheren Annahme aus, dass das Lied nach dem Gott heisse, nicht umgekehrt.

[3]) Vgl. Schwalbe, Ueber die Bedeutung des Paean im Apollonkult, Magdeburg. Progr. 1847; Fairbanks, *The Greek Paean*. Cornell *stud. in class. phil.*, Newyork 1900.

[4]) *A* 473; Korn. 32 S. 201 f. Os.; Sch. Arstph. *πλ.* 636; Eust. *E* 401 564$_6$. Als eine eigentümliche Geisteskrankheit unter den Frauen ausgebrochen war, riet Ap. den Rheginern, *παιᾶνας ᾄδειν ἐαρινοὺς δωδεκάτης ἡμέρας ξ'*. Apoll. *h m* bei Westermann, *Parad.* 113$_{14}$.

[5]) *X* 391; Aisch. *Pers.* 392; Thuk. 6$_{32}$; Xenoph. *Kyrup.* III 3$_{58}$; Sch. Arstph. *πλ.* 636. Nach Macr. *S* I 17$_{18}$ ist der Paian zuerst von den Athenern in der Amazonennot gesungen worden. Anderes bei Fairbanks a. a. O. 22.

[6]) Schwalbe a. a. O. vermutet, dass der Paian ursprünglich ein Dank- und Siegeslied gewesen sei, als welches er in der *Ilias* gesungen werde. Besser begründet ist Fairbanks' (S. 14 ff.) Ansicht, dass es zunächst die Abwehr von Gefahr bezweckte; es muss jedoch, wie mir scheint, bestimmter hervorgehoben werden, dass es sich ursprünglich speziell um Gefahr von Krankheit und Krieg handelte, und dass, wenn der Paian z. B. auch gegen die Sturmesgefahr (Aisch. *Ag.* 146) oder in sonstiger Bedrängnis, vor gefahrvollen Unternehmungen (Xenoph. *anab.* III 2$_9$) gesungen wird, dies ebenso eine Uebertragung ist, als wenn man später allgemein Prozessions- oder Opferlieder (Fairbanks 45 ff.) oder sogar Gesänge beim Symposion (Xenoph. *hell.* VII 2$_{23}$: 4$_{36}$ [beim Siegesfest]; *symp.* 2$_1$; *Kyrup.* IV 1$_6$; Athen. IV 31 S. 149c; VI 56 S. 250b; XIV 29 S. 650 f. Anderes bei Fairbanks 56 ff.) Paiane nennt.

[7]) Ob die Epiklesis *χρυσάορος* (*E* 509; *O* 256; Hom. *h* 2$_{124}$; 27$_3$; Hsd. *fr.* 244) oder *χρυσάωρ* (Hom. *h* 1$_{123}$; Hsd. *ἔ κ ἡ* 771; Pind. *P* 5$_{104}$; Orph. *A* 140) den Gott 'mit dem goldenen Schwert' bezeichnet, ist freilich zw. *[1253$_1$]*. Aber mit der Lanze war Ap. in Amyklai (Paus. III 19$_2$), wahrscheinlich auch in Thornax (ebd. 10$_8$), ferner in Megara (Plut. *Pyth. or.* 16) dargestellt. Anderes bei Overbeck, Km. II$_{III}$ 362 ff. In Rhodos wird ein Ap. Stratagios (*IGI* I 161$_7$) verehrt; Ap. Eleleus, nach Macr. *S* I 17$_{46}$ entweder von *ἑλίττεσθαι* oder von *(συν)αλίζειν* abzuleiten, ist vielleicht ursprünglich Gott des Schlachtrufs (Roscher, Ap. u. M. 72). Wichtig ist auch, dass Apollons italische Entsprechung *[1246]*, Mars, sich zum Kriegsgott ausgebildet hat. Oft werden Waffen (z. B. im Gryneion, Paus. I 21$_7$) oder Kriegsgefangene (z. B. die Dryoper, Paus. IV 34$_9$; die Phoinikerinnen, Eurip. *Phoin.* 202 f.) und andere Kriegsbeute (in Del-

die Frage, ob er nicht vielmehr von dieser Seite her der göttliche Arzt geworden sei. Indessen weisen ziemlich deutliche Spuren in der Überlieferung darauf hin, dass hier eine nachträgliche Theokrasie stattgefunden habe. Von den ältesten erhaltenen Litteraturwerken [1]) unterscheiden einige noch Apollon und Paieon; und wenn auch bereits der Dichter der Ilias, der ebenfalls beide Götter noch nicht gleichsetzt, dem Apollon — und wahrscheinlich nur ihm — einen Paieon gesungen werden und damit es als möglich erscheinen lässt, dass schon damals auch Apollon als Paieon bezeichnet werden konnte, so hebt doch schon die Thatsache, dass es daneben einen besondern Gott dieses Namens gab, die Berechtigung auf, diese Epiklesis aus dem Wesen Apollons oder letzteres aus ihr zu erklären.

Der Gott, der gutes Wetter gibt, konnte auch als Sonnengott bezeichnet werden [2]): es ist dies der umgekehrte Bedeutungsübergang wie bei Perseus, der, ursprünglich ein Sonnengott, Bezwinger der Sturmwolke geworden ist. Auch diese Seite des Gottes war bereits in der altboiotischen Zeit ausgebildet; es ist zwar nicht richtig, dass von hier aus das ganze Wesen des Gottes verstanden werden müsse, aber noch weit mehr entfernt sich von der Wahrheit die gelegentlich immer wieder auftretende Vermutung, dass Apollon erst von grübelnden Gelehrten dem Sonnengott gleichgestellt sei. Diese Ansicht stützt sich darauf, dass erst bei stoischen und neoplatonischen Philosophen, bei den Grammatikern, Mythographen und den späteren, namentlich den römischen Dichtern [3]), endlich in der

---

phoi, Plut. *qu. conv.* VIII $4_4$) dem Gott geweiht. Ueber die Zehnten an Ap. s. o. *[1233$_6$]*.

[1]) Das alte Epos (*E* 401; 899 f.; *δ* 232; Hsd. *fr.* 213 Rz.), dem noch Ap. Rh. $4_{1503}$; Nonn. *D* $35_{62}$; $40_{407}$ u. aa. folgen, trennt, wie im Gegensatz zu Krates und Zenodot (Eust. *O* 254 S. $1014_{60}$; vgl. Sch. *O* 365) Aristarch (Lehrs, Arist.[3] 178) annahm, Paieon von Apollon, obwohl allerdings *A* 473 die Achaier nach der Beseitigung der Pest einen *παιήων* für Ap. singen und bei Hom. *h* $2_{339}$ *Κρῆτες πρὸς Πυθὼ καὶ Ἰηπαιήον' ἄειδον*. Auch später ist die Verbindung Apollon-Paian nicht so fest, dass nicht, wie später die Lobgesänge auf alle Götter Paiane heissen konnten (Serv. *VA* $6_{657}$), auch eine stattliche Reihe anderer Gottheiten im Kult oder in der Dichtung diesen oder einen ähnlichen Namen führen: 1) der mit Apollon so oft identifizierte Helios, Timoth. *PLG* III[4] $624_{13}$. — 2) Asklepios *[§ 305]*. — 3) Zeus in Rhodos, Hsch. *Παιάν*. — 4) Athena Paionia in Oropos, Paus. I $34_3$, und Athen, Plut. *v. X orat. Lyk.* S. 842e. — 5) Dionysos, Eur. *fr.* 477 *δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε Παιὰν εὔλυρε*; vgl. Orph. *h* $52_{11}$; Hymn. des Philodam. Weil, *Bull. corr. hell.* XIX 1895 $400_8$; Colum. $10_{224}$ *Delie te Paean et te, Euie, Euie, Paean*. — Als Leidenstiller heissen 6) Thanatos (Eur. *Hipp.* 1364; vgl. Soph. *Φιλ. ἐν Τρ. fr.* 636 *λῷστος ἰατὴρ νόσων*) und 7) Hypnos (Sophokl *Φιλ.* 832) Paian. — Mit dem N. spielend redet 8) Orph. *h* $11_{11}$ Pan *χαίρπιμε Παιάν* an. — Ausserdem erscheinen mehrere Heroen *Παίων* (*gen. Παίονος*) in der mythischen Ueberlieferung, nämlich 1) Poseidons u. Helles S. (Hyg. *p a* $2_{20}$; Erat. *Kat.* 19); 2) Autarieus' S., Enkel des Illyrios (App. *Ill.* 2); 3) S. des Ares (StB. *Βιστονίη* $171_{10}$). Die bisher genannten drei Heroen und vielleicht 4) Paion, V. des Aristaios, des V.s der Hekate (Pherek. *FHG* I $72_{10}$), stehen in Beziehung zu dem illyrisch-makedonischen Volke der Paiones; 5) Antilochos' S., Ahnherr der Paionidai (Paus. II $18_8$; Töpffer, AG 225 ff.); 6) Endymions und Asterodias S. (Paus. V $1_4$); 7) V. der Phanosyra, die von Minyas den Orchomenos, Diochthondas, Athamas gebar (Sch. Ap. Rh. $1_{230}$); ein Paion scheint 8) V. des von Diomedes getöteten *Ἀγάστροφος Παιονίδης* (*Λ* 338 f.). Da keiner dieser Heroen in erkennbarer Beziehung zu dem Götterarzt steht, scheint *Παίων* von *Παιήων* — zu dem es sonst Kurzform sein könnte — ganz getrennt werden zu müssen.

[2]) Vgl über Ap. als Sonnengott Buttmann, Mythol. I 1—21; Chr. Fresenius, *De Apollin. numine solari*, Marb. 1840; Welcker, Gr. Götterl. I 544 f.; Roscher, Ap. u. Mars 16 ff.

[3]) Kallim. *fr.* 48; Krates Sch. *Σ* 239 A; Korn. *c.* 32 S. 191 ff.; Apd. *περὶ θεῶν*, *FHG* I $429_7$; Philod. *εὐσ.* bei Diels, *Doxogr.* $549_{23}$; Herakl. 6 S. 21 Schow; Plut. *def. or.* 42 (wo allerdings die Gleichsetzung von Helios und

Kunst der Verfallzeit[1]) Apollon als Sonnengott recht durchdringe. Aber sicher hat diese späte Litteratur ihn nicht erst aufgebracht. Die Stoa schöpft hier, wie so oft, ihre Mythendeutung sehr wahrscheinlich aus altathenischen pseudoorphischen Gedichten[2]). Doch ist Apollon auch nicht erst in diesen Sonnengott geworden. Könnte auch das attische Drama, das ihn vereinzelt dem Helios gleichsetzt[3]), durch Orphiker beeinflusst sein, so ist dies doch von der Lyrik so gut wie ausgeschlossen. Da auch diese bisweilen die Gleichheit beider Götter voraussetzt[4]), so muss es darüber seit alter Zeit innerhalb der Dichtkunst eine Überlieferung gegeben haben, deren Spärlichkeit nicht befremdet, wenn man berücksichtigt, mit wie viel menschlichen Zügen die Heldensage den Gott ausgestattet, wie sie ihn universell und dadurch ungeeignet gemacht hatte, einer einzelnen Naturerscheinung gleichgestellt zu werden. Wenn ferner im späteren Kult[5])

---

Apollon in dem Sinne einer Art Emanationslehre umgedeutet wird; s. Volkmann, Plut. II 249); *Daid.* bei Porph. bei Euseb. *pr. ev.* III $1_{8}$ Hein.; (Plut.) *vit. poes. Hom.* 202; Paus. VII $23_{8}$; Max. Tyr. $10_{8}$; $28_{7}$; $37_{5}$; Origen. *Kels.* $4_{48}$; Porph. bei Myth. Vat. III $18_{16}$ (wo, wie ebd. II 18, eine dreifache Bedeutung des Apollon [a) *Sol apud superos*, Symbol Lyra, b) *Liber pater in terris*, Symbol *quadriga* oder Greif, c) *Apollo apud inferos*, Symbol Pfeil] unterschieden wird); Himer. *or.* $7_{2}$; $34_{6}$; Iulian. *or.* 4 S. $186_{2}$ Hertl.; Sall. *π. ϑ.* 6; Sch. Townl. *A* 399; *EM* Ἀπ. $130_{21}$; Bekk., *Anecd.* I $247_{5}$; Macr. *S* I $17_{8}$ ff.; ebd. $_{33}$ (*Λειγενέτης τῷ τὸν ἥλιον ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ γεννᾶν*); Cramer, *An. Paris* I $315_{24}$; III 112; Aug. *c d* $7_{16}$; myth. Vat. I 37; 113; 118 (Ap. V. des Phaethon); 204 (Ap. V. der Kirke und Pasiphae); II 17; Fulgent. *m* $1_{11}$. — *PLG* III[4] S. $659_{12}$; Orak. des Phlegon bei Westerm. *paradoxogr.* S. $203_{24}$; Kaibel *ep.* $1025_{1}$. Statt des gewöhnlichen Schwures bei Zeus, Ge, Helios kommt auch der bei Zeus, Apollon, Ge vor, Usener, Rh. M. LVIII 1903 18 f. — Abgesehen von den römischen Dichtern, für welche Beispiele zu sammeln überflüssig erschien, sind die wichtigsten Klassen der späteren Litteratur, soweit sie in Betracht kommt, in der hier gegebenen Auswahl alle vertreten; die Zahl der Zeugnisse selbst ist aber weit grösser.

[1]) Ueber Mzz. s. u. *[A. 5]*, über den angeblichen Apollon Helios des Pheidias u. *[$1262_{1}$]*.

[2]) Innerhalb der orphischen Litteratur hat sich die Vorstellung vom Sonnenapollon immer behauptet; vgl. *fr.* 49 ($_{1}$ *πανδερκής*); *h* $34_{4}$ (*Τιτάν*); $_{5}$ (*φωσφόρος δαίμων*); $_{8}$ (*πανδερκὲς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα*). Herakl. 6 S. 21 Schow spricht von *μυστικοὶ λόγοι*, in denen die Gleichheit von Helios und Apollon gelehrt werde. Die spätere Zauberlitteratur folgt hier, wie oft, der älteren Mystik; vgl. z. B. *hymn. mag.* (bei Abel, *Orph.* S. 288) II $2_{15}$ *αἰγλήεις*; ebd. $_{16}$ *σοὶ φλόγες ὠδίνουσι φεραυγέες ἤματος ὄρθρον*. Ebd. $_{12}$ heisst Apoll. *πυρὸς ταμίας* wie Helios bei Proklos *Tim.* 141 F (Kroll, *Or. Chald.* 33).

[3]) Aisch. *TGF*[2] S. 9; Eur. *fr.* $781_{11}$. Vgl. auch Aisch. *Prom.* 22 *Ἡλίου φοίβῃ φλογί*.

[4]) Timoth. *PLG* III[4] S. 624 *fr.* 13: Ein Lyriker scheint Himer. *or.* $21_{8}$ zu Grunde zu liegen; zuletzt handelt darüber Rizzo, *Riv. fil.* XXVI 1898 527.

[5]) Natürlich kommen hier barbarische Theokrasien wie der *προπάτωρ θεὸς Ἥλιος Πύθιος Ἀπόλλων Τυριμναῖος* von Thyateira (*CIG* 3500; auf Mzz. mit Strahlenkranz auf dem von 4 Rossen gezogenen Wagen, in der L. das Doppelbeil, das Mz.wappen der Stadt, Pick, Num. Zs. XXIII 1891 81 ff. T. IV 1; 2), der Helios Apollon *Λυερμηνός* (d. i. *Λαιρβηνός*, *Journ. Hell. stud.* IV 1883 $383_{5}$; vgl. ebd. X 1889 220 f.; Mzz. von Hierapolis, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 236 f.; 239), der smyrnaiische Helios Apollon Kisauloddenos (Dittenberger, *Syll.* II $583_{4}$) und der Apollon mit der Fackel auf kilikischen Mzz. *[$333_{14}$]* nicht in Betracht, und auch die meisten andern Mzz. sind auszuschliessen, weil sie teils (wie die von Eleutherne, Foville, *Rev. num.* IVVI 1902 454, oder Tralles, *Ἀπόλλων ἥλιος*, Head *h n* 555) einer Zeit angehören, in der litterarischer Einfluss mitsprechen kann, teils (wie die von Leontinoi mit dem Löwenkopf auf dem Revers, Head *h n* 131; Soltmann, *Rev. num.* IVV 1901 421) den Sonnengott durch nicht unzw. Attribute kennzeichnen. Ein anderer Beweis für den Sonnenapollon wird daher genommen, dass Telesilla eine Ode **φιληλιάς* auf Apollon gedichtet habe (Athen. XIV 10 619 b), was man mit dem *ἔξεχ' ὦ φίλ' ἧλιε [$899_{6}$]* verbunden hat. Auch das ist sehr zw., da bei Athenaios als N. des Liedes hslich vielmehr *φηλικίας* überliefert ist (wofür v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXVII 1902 313, ebenfalls unwahrscheinlich *φιλησιάς* [vgl. üb. Ap. *Φιλήσιος* Usener, Göttern. $185_{24}$ u. o. *[$287_{15}$ u. 298 zu $297_{15}$]*] vorschlägt). Auch der Apollon Thermios von Olympia (Paus.

Apollon bisweilen als Sonnengott bezeichnet wird, so fliesst hier wahrscheinlich wiederum ein anderer Strom der Tradition. Völlig sicher lässt sich allerdings keiner dieser Kulte als alt bezeichnen, aber wenn an der Kultstätte des Delphinios zu Tainaron[1]) und in Apollonia[2]) heilige Schafe des Helios gehalten werden, wenn im Mythos die Argonauten dem Heoos[3]) und Aigletes[4]) Kulte stiften, wenn in Thalamai und Oitylos neben Ino Helios steht[5]) wie sonst Apollon neben Leukothea, wenn der ebenfalls mit Leukothea verbundene Apollon des Didymaions in der Legende auch als Sonnengott gekennzeichnet wird[6]), wenn der Kultgenosse Poseidons und der wenigstens bisweilen mit ihm gepaarten Demeter in einem häufigen Kultustypus der altboiotischen Periode bald Helios, bald Apollon heisst[7]), so muss der Heliosapollon mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits den ältesten Perioden der griechischen Religionsgeschichte zugesprochen werden. Vielleicht hängt mit dieser Auffassung von dem Gotte zusammen, dass er als sommerlicher Gott gefeiert[8]), seine *ἐπιδημία*, wie es scheint, in den Frühling gesetzt wurde[9]). Auch dass Apollon Kalendergott[10]) geworden ist,

---

V $15_7$; s. u. *[$1242_{10}$]*; vgl. aber auch Ap. in Thermos, Polyb. XI $7_2$ und Ap. Thermios in Thermai bei Mytilene neben Artemis Thermia, *IGI* II 104) ist nicht hierher zu ziehen, da er nicht nach der Sonnenwärme genannt ist. Dass nach Philoch. *FHG* I $414_{181}$ der Erste jedes Monats Apollon und Helios heilig war, beweist ebenfalls den alten Sonnenapollon nicht, da hier die spätere Theokrasie vorliegen kann. Endlich sind die Thargelien, die Welcker, Götterl. I 462 auf den Helios-Apollon bezieht, fern zu halten. Zwar ist nicht wahrscheinlich, was Eitrem, *Vidensk. skr. hist.-fil.* Kl. 1902 77 vermutet, dass Apollon hier nachträglich an die Stelle des Androgeos getreten sei, der ursprünglich mit Eurygyes ein Brüderpaar gebildet habe; aber der letzte Zweck des ganzen Ritus ist zw. Die Alten haben den N. nicht, wie auch Preller-Robert I $261_2$ behaupten, von *θέρειν* und *ἥλιος*, sondern (Suid., Phot., *EM* [$443_{21}$] *s v*) von *θέρειν τὴν γῆν* abgeleitet, und Theophr. bei Porph. *abst.* $2_7$ (Bernays, Theophr. 42) hat schwerlich, wie noch Mommsen, Feste d. St. Ath. 480 folgert (s. dagegen Pfuhl, *Athen. pomp. sacr.* 87), Apollon u. Helios bei den athenischen Thargelien gleichgesetzt. Die Etymologie des Wortes, das J. Schmidt, Vocal. II 337 u. aa. zu *τρύγω* stellen, und das Verhältnis der Formen *Ταργήλ.*, *Θαργήλ.* (Hoffmann, Griech. Dial. III 602; G. Meyer, Gr. Gramm.[3] 283), *Θαργέλ.* (Hoffmann ebd. 264) ist dunkel. — Dagegen kommt ausser dem im folgenden zu Erwähnenden der milesische Kult *[288]* in Betracht

[1]) S. o. *[167]*.

[2]) S. o. *[$359_8$; vgl. $67_{10}$]*.

[3]) S. o. *[$571_{10}$]*. Vgl. Hsch. *Ἔναυρος ὁ Ἀπόλλων (ἔναυρον· πρωί. Κρῆτες)*. Als Kurzform fasst Crusius, Indog. Forsch. IV 1895 171 den *Αὐρεύς* des Herondas. Maass, *De Lenaeo*, Greifsw. *prooem.* 1891 S. XII vergleicht Apollon Hersos (= Hersophoros).

[4]) S. o. *[$246_8$]*. Vgl. die anaphaiische *πανάγυρις τῶν Ἀσγελείων*, *IGI* III $249_{22}$.

[5]) Paus. III $26_1$ *[$156_6$]*.

[6]) S. o. *[$288_4$]*.

[7]) Vgl. o. *[66; 69; 120; $199_{12}$]*. Die an letzterer Stelle geäusserte Vermutung fiele fort, wenn der N. Alasia, wie Ohnefalsch-Richter in einem Vortrag der Berl. anthrop. Ges., März 1899 (Berl. ph. Wschr. XIX 1899 506 behauptet) schon um 1000 v. Chr. Kypros bezeichnete. — Neben Apollon stand Helios wahrscheinlich in Delphoi *[$103_{10}$]* und vielleicht beim athenischen Thargelienopfer (Theophr. bei Porphyr. *abst.* $2_7$ *[o. zu $1241_5$]*).

[8]) Wenigstens fallen in Athen und Delphoi seine Feste in den Sommer *[o. 21]*.

[9]) Denn es liegt doch am nächsten, dass die *ἀποδημίαι* (die Pythia weissagt *οὐκ ἀποδάμου Ἀπόλλωνος*, Pind. *P* $4_5$), von denen auch die Delier und Milesier erzählt haben sollen (Menandr. *ἐπιδ.* $1_4$ bei Spengel, *Rhet. gr.* III 336), in die Zeit fielen, in der keine Apollonfeste gefeiert wurden, die delphischen *Θεοφάνια* (Hdt. $1_{51}$) also umgekehrt in den Frühling. Apollon werden im Lenz Hekatomben geschlachtet (Theogn. 777) und Reigen von den Bewohnern der Kykladen (auf Delos?) als *ἔρσια* getanzt, Dion. *Per.* 526; vgl. Roscher, Ap. u. Mars 32.

[10]) Vgl. darüber im allgemeinen Roscher, Philol. LX 1901 368. Im einzelnen sind zu merken: Ap. *Ὡρεσιδώτης*, anon. hymn. (Abel, *Orph.* 285) $II_{16}$, *ὡρομέδων* (Inschr. aus Tenos, Kaibel *ep.* $1025_8$). Ueb. *ὡρείτας* s. u. *[$1243_2$]*. Apollon mit Horen auf Vbb. und Mzz., Welcker, AD II 52. — In entfernter Beziehung zu der Funktion als Kalendergott steht es möglicherweise, dass Apollon Thermios (= *θέσμιος [$1241_8$]*, O. Müller, Dor. II[1] 514 [I[2] 254]; Meister, Gr. Dial. II 51), den Furtwängler, Arch. Stud. f. Brunn 87 in der

konnte, obgleich auch eine andere Vorstellung mitspielte (S. 1254), an seine Funktion als Sonnengott mitanknüpfen: wenn man, wie dies in der That aus manchen Spuren gefolgert werden darf[1]), am Beginn einer Ennaeteris, wenn Mond und Venus wieder mit der Sonne zusammenstiessen, dem Sonnengott Apollon opferte, so lag es nahe, auch die kleineren Zeitabschnitte mit einer Feier des Apollon Helios zu beginnen. — Mit der Sonnennatur des Apollon scheinen einige andere Funktionen zusammenzuhängen. Für Helios-Apollon wurden in den Heiligtümern des besprochenen Typus heilige Herden gehalten; wahrscheinlich begünstigte dies die Auffassung des Gottes als des Schützers der Herden[2]). Vielleicht

---

Kentauromachie des olympischen Zeustempels dargestellt findet, in Olympia Schützer des Gottesfriedens geworden zu sein scheint.

[1]) Vgl. ausser dem o. *[957 ff.]* Erwähnten auch die Beziehung des Apollon zum Abendstern *[297$_{13}$]* und die Sage, dass sein Geliebter Atymnios *[960$_{13}$]* war (Nonn. *D* 19$_{182}$; 29$_{28}$; vgl. Klem. *hom.* 5$_{15}$), der Lenker von Phoibos' Sonnenwagen (Nonn. *D* 11$_{131}$), nach welchem Phoibos sogar genannt wird (Nonn. 11$_{258}$; 12$_{217}$), d. i. wahrscheinlich der Planet Venus. Da der troische Seher Aisakos eine Hypostase des Apollon ist, lässt sich auch dessen Liebe zu Hesperie *[310$_5$]* vergleichen. Auch in Killa stand Apollon neben Aphrodite *[312$_{14}$]*: dass Aisakos und Killas *[657$_8$]* ins Meer stürzen, hängt vielleicht mit der Phaethonsage zusammen. Killas (*κίλλος* 'Esel') führt zugleich zu den priapeischen Eigenschaften Apollons *[853$_8$; 1233$_2$]* hinüber, die in der That in dem Kultkreise Apollon-Aphrodite entstanden zu sein scheinen. — Als die Ennaeteris durch den metonischen Cyklus ersetzt wurde, scheint man auch mit diesem noch Ap. verbunden zu haben: alle 19 Jahre soll der Gott zu den Hyperboreiern gehen. Hek. Abd. *FHG* II 387$_2$.

[2]) Ap. Nomios (Kallim. *h* 2$_{47}$ *Ἴσοι' ἐπ' Ἀμφρύσσῳ* [vgl. *CIGS* II 15] *ζευγίτιδας ἔτρεφεν ἵππους*); Theokr. *id.* 25$_{21}$; Ap. Rh. 4$_{1218}$; Nonn. *D* 1$_{330}$; vgl. Hsd. *fr.* 150; Hippokr. *morb. sac.* S. 592 K.; Korn. 32 S. 200 Os.) erscheint im Kult zu Patrai (Paus. VII 20$_3$; Kalkmann, Paus. d. Per. 213) und zu Korkyra *[o. 357$_4$]*; an der letzteren Stelle wird der N. abgeleitet *διὰ τὸ κατὰ νόμον γενέσθαι τὴν κρίσιν τοῦ Ἀλκίνου* (Sch. Ap. Rh. 4$_{1218}$), und die Etymologie von *νόμος* findet sich auch sonst, z. B. Myth. Vat. III 8$_{17}$ (*a lege chordarum*); indessen ist die Deutung 'Herdengott' (z. B. bei Macr. *S* I 17$_{43}$, der an die Admetossage erinnert) viel wahrscheinlicher. Als Herdengott ist Apollon ferner nach Macr. a. a. O.$_{45}$ in Kamiros Epimelios, auf Delos und in Boiotien *[? 236$_1$ f.]* Galaxios (?), auf Naxos Poimn[a]ios *[236$_3$]*, womit vielleicht der Tragios, nach dem das naxische Tragia hiess (StB. *s v* 630$_8$), zu verbinden ist, auf Lesbos Napaios (vgl. Sch. Arstph. *νεφ.* 144; StB. 469$_3$ *Νάπη*). — Auch der *ἀρνοκόμης* (Macr. *S* I 17$_{45}$) und der *Ὠρεινόμος*, *Ὠρείτης* (Studemund, *Anecd. var.* 267) gehören vielleicht hierher. Vgl. ferner Soph. *OT* 1103 *τῷ γὰρ πλάκες ἀγρόνομοι πᾶσαι φίλαι.* Als Herdengott erscheint Ap. auch in der Sage von Aristaios, dessen N. *Ἀγρεύς* und *Νόμιος* bei Pind. *P* 9$_{64}$ und Ap. Rh. 2$_{506}$ der Sch. zur letzteren Stelle $_{507}$ so erklärt: *τὸ μὲν ὅτι ἐν ἀγρῷ* (vgl. Ap. *ἄγριος*, Orph. *h* 34$_5$) *ἐμίγη τῇ μητρὶ αὐτοῦ ὁ Ἀπόλλων. Νόμιον δὲ ὅτι νεμούσῃ τῇ μητρὶ ἐμίγη· οἱ δέ, ὅτι τὴν κατὰ τοὺς ἀγροὺς θεραπείαν τοῖς νομεῦσιν εἰσηγήσατο.* — Ap. weidet besonders die Tiere, die zu Helios in Beziehung stehen, also Rosse (*B* 766; Kallim. *h* 2$_{47}$), Rinder (*Φ* 448 beim troischen Mauerbau) und Schafe (s. o.; ob Ap. Maloeis *[298$_9$; 374* [*IGI* II 484$_{20}$]; *744$_7$]*, den Wroth, *Num. chr.* III XVI 1896 95 auf einer Mz. mit *goat's head* erkennt, hierher gehöre, ist mindestens sehr zw., da *μῆλον* ursprüngliches *η* zu haben scheint, Meister, Gr. Dial. I 65). Ferner stellt die Kunst häufig Apollon mit einer Ziege dar (Stephani, *Compte rendu* 1869 S. 100 ff.), doch ist es meist unsicher, ob diese den Gott als Herdengott bezeichnen sollte. — Apollon Killaios hat mit der Eselzucht wahrscheinlich nichts zu thun *[A. 1]*; dass Ap. auch zu den Schweinen in Beziehung steht, ist nicht wahrscheinlich; Alasiotas ist gewiss nicht mit Meister, Gr. Dial. II 172 von *σῦς* herzuleiten, über Hyakinthos s. o. *[833$_1$]*. — Ausser der solaren gab es übrigens noch manche andere Seiten des Gottes, die seine Verehrung als Herdengott veranlassen oder doch mit ihr nachträglich in Verbindung gesetzt werden konnten. Als Herr der Pestilenz lässt er das Vieh erkranken und genesen (Korn. *c* 32 S. 200); als 'Wölfischer' wurde er ein 'Wolfstöter' *λυκοκτόνος [1236$_6$]*. Auch der allgemein dorische (Paus. III 13$_3$), speziell in Sikyon *[128$_{15}$]*, Argos (? Theop. *FHG* I 307$_{171}$), Sparta (Paus. III 14$_6$; vgl. o. *[162$_3$]*), *πρὸς τῷ Κναχαδίῳ* (ebd. 24$_8$), in Oitylos (ebd. 25$_{10}$), Leuktra (ebd. 26$_5$), Kardamyle (ebd.$_7$), auf dem Wege von Sparta nach Arkadien (Ap. *K. Στεμματίας*, ebd. 20$_9$; vgl. o. *[162$_3$]*), in Amyklai (Dromaios Karneios, Inschr. *ἐφ. ἀρχ.* 1892 21; 25 *[162$_3$; 1232$_{11}$]*), Pherai *[161$_{17}$]*, Thera (*IGI* III 508; 512; 513b; 519c; 868$_2$; 869$_2$ *[246$_{14}$]*), Kyrene *[161$_{17}$; 256$_{11}$]*, Kni-

beziehen sich auf den Sonnengott auch die goldenen Locken[1]) und die Pfeile[2]). — Bedeutsam würde endlich sein, dass Apollon in den Kyprien Vater der messenischen Leukippides hiess[3]), wenn die Vermutung vieler neuerer Gelehrten[4]) richtig wäre, dass Helios in der westlichen Peloponnes als Leukippos angerufen wurde: es würde dann der Namen des menschlichen Vaters aus einer Kultbezeichnung des göttlichen geschöpft sein können. Aber einerseits ist der peloponnesische Helios Leukippos doch ziemlich unsicher, andrerseits die Entwickelung der Leukippidensage[5]) sehr dunkel, und was wir darüber vermuten können[6]), scheint von dem

---

dos, Kos, Kamiros *[161$_{16}$]*, Loryma *[268$_{10}$]*, vielleicht auch in Thurioi *[161$_{17}$]* und als Karnias in Gythion (Paus. III 21$_{8}$) verehrte Karneios konnte als Herdengott gefasst werden (wie in neuerer Zeit z. B. von Meister, Gr. Dial. II 322 zu 172 f.), zumal wenn er bisweilen mit Widderhörnern dargestellt war (Wieseler, GGN 1892 225).

[1]) Ap. *χρυσεοκόμης* (*χρυσοκόμης* u. s. w.), Tyrt. *fr.* 3; Simon. *fr.* 26 b; Pind. *O* 6$_{41}$; 7$_{32}$; Eur. *Tr.* 253 f.; *IT* 1210; *hik.* 979; Arstph. *ὄρν.* 217; Isyll. (GDI III 3342) 4$_{48}$; *AP* VI 264$_{2}$; Skolion bei Athen. XV 50 694 d; Orph. *h* 34$_{9}$; Korn. *c* 32 S. 195 Os.; Macr. *S* I 17$_{41}$; *χρυσοχαίτας*, Pind. *P* 2$_{16}$; *χρυσοέθειρος*, Kaibel *ep.* 1025$_{8}$; *χρυσῷ χαίταν μαρμαίρων*, Eur. *Ion* 895; *auricomus*, Mart. Cap. I 13 S. 6$_{20}$ Eyss.; myth. Vat. III 8$_{4}$; *ἀκερσεκόμης* (*-μας*), Υ 39 (Tz. *all.* Υ 163); Hom. *h* 1$_{134}$; Hsd. *fr.* 148$_{3}$; Kaibel *ep.* 800$_{1}$; Nonn. *D* 10$_{207}$; 12$_{134}$; Christod. *ἐκφρ.* 266; hymn. anon. bei Abel, *Orph.* 285 II$_{2}$; *ἀκειρεκόμης* (*-μας*), Tyrt. *fr.* 4$_{10}$ (?); Pind. *P* 3$_{14}$; Soph. *PLG* II⁴ 248$_{7}$; Kaibel *ep.* 805 a$_{8}$ S. 532; Orph. *L* 514; *εὐχαίτης*, Christod. *ἐκφρ.* 283; *κοσμοπλόκος*, hymn. an. bei Abel, *Orph.* 285$_{11}$. — Die goldenen Haare wurden schon im Altertum sehr häufig auf die Sonnenstrahlen bezogen; vgl. über die Haare als bildlichen Ausdruck für die Strahlen o. *[382$_{9}$]* und über die Haare im Sonnenzauber o. *[882$_{1}$]*.

[2]) Ap. *ἀργυρότοξος*, *Α* 37; 451; *Β* 766; *Ε* 449; 760; *Η* 58; *Κ* 515; *Φ* 229 (Tz. *all. Hom.* *Φ* 98); *Ω* 56; 758; *η* 64; *ο* 410; *ρ* 251; Hom. *h* 3$_{216}$; $_{221}$; 7$_{10}$; 9$_{5}$; Tyrt. *fr.* 3; Anakr. *ep.* 4 = *fr.* 110$_{1}$; *PLG* III⁴ S. 284; Panyas. *fr.* 16$_{2}$; Weihinschr. auf einer Statue des Ap. Ptoios (V. Jh.; Overbeck, Km. II III 33); Orph. *L* 764; Christod. *ἐκφρ.* 383; *AP* VI 137; *κλυτότοξος*, *Δ* 101; 119; *Θ* 55; *ρ* 494; Nonn. *D* 1$_{320}$; 12$_{245}$; $_{249}$; 29$_{118}$; 33$_{168}$; 36$_{110}$; Orph. *fr.* 160$_{10}$; *Τόξιος [1256$_{2}$]*, *τοξοφόρος*, Kaibel *ep.* 1034$_{20}$; Nonn. *D* 37$_{720}$; *τοξήρης*, Eur. *Rh.* 226; *ἑκηβόλος* (*ἑκατηβόλος*, *ἑκατηβελέτης* u. s. w.) sehr oft; *ἑκηβόλος τοξοβέλεμνος*, Orph. *h* 34$_{6}$; *χρυσεοβέλεμνος*, hymn. anon. Abel, *Orph.* 285$_{28}$; *βελεσσιχαρής*, ebd. $_{8}$; *νευροχαρής*, ebd. $_{14}$; *ἰαφέτης*, ebd. $_{10}$; *εὐφαρέτρης*, Soph. *Trach.* 207. Wahrscheinlich gehen auf den Bogenschützen auch die Beinamen *ἀφήτωρ* (*Il.* 9$_{404}$; Gottschick a. a. O. S. 27) und *ἕκατος* (Versinschr. des Sibyllengrabes, Paus. X 12$_{6}$), nach welchem (Str. XIII 2$_{5}$ 618) die Hekatonnesoi bei Lesbos hiessen: *ἑκάεργος* u. s. w.; vgl. über die Etymol. Fröhde in Bezzenb. Beitr. III 1879 8. Bogenschützen flehen zu dem göttlichen Pfeilsender, *Δ* 101; 119; Aisch. *Προμ. λυόμ.* *fr.* 200, und weihen ihm ihren Bogen (über Philokt. s. o. *[363$_{10}$]*). — Dass sich die Pfeile Apollons auf die Sonnenstrahlen beziehen, wird nicht allein an sehr zahlreichen Stellen ausgesprochen oder vorausgesetzt (s. z. B. Timotheos. *PLG* III⁴ 624 *fr.* 13 [von Paian]; Korn. 32 S. 191 Os.; August. *c d* 7$_{16}$; Macr. *S* I 17$_{12}$; $_{47}$; $_{60}$: Myth. Vat. III 8$_{16}$), sondern es werden die Sonnenstrahlen auch ohne Beziehung auf den Bogenschützen Apollon oft Pfeile genannt; s. z. B. Eur. *Or.* 1259; *Bakch.* 447; *Ἡρ. μαιν.* 1077; *TGF* S. 946 *adesp.* 546$_{1}$. Jedoch finden sich auch andere Deutungen; insbesondere ist sehr früh (z. B. in dem Niobemythos) der Pfeilschuss des Gottes auf die Verhängung tödlicher Krankheiten bezogen worden (vgl. *Α* 43—52; *Ω* 758; Lykophr. 1205 u. viele aa.). Diese Vorstellung lässt sich in der antiken Anschauung, die wegen des häufigen Eintritts von Epidemien in der heissesten Zeit den Sonnengott als deren Urheber bezeichnen konnte, mit der andern vereinigen, die in den Pfeilen Sonnenstrahlen sah; ob beide Vorstellungen ursprünglich unabhängig von einander bestanden, oder ob eine Umdeutung stattgefunden hat, ist zw. Natürlich als letztere ist es zu fassen, wenn Himer. *ekl.* 19$_{1}$ den *λόγος* das *βέλος Ἀπόλλωνος* nennt.

[3]) *Kypr. fr.* 7.

[4]) Z. B. Maass, GGA 1890 346$_{1}$; S. Wide, LK 160; 216; Tümpel bei Roscher, ML II 1992$_{60}$; 1998$_{66}$.

[5]) S. o. *[160]*. Auf einer Metope des delphischen Schatzhauses der Siphnier (Homolle, *Bull. corr. hell.* XX 1896 664) erscheinen, vielleicht zum ersten Mal in der bildenden Kunst, die Dioskuren mit den geraubten Rindern aus Arkadien zurückkehrend.

[6]) Die mythologischen Kombinationen Neuerer (z. B. von Eitrem, *Vidensk. skr. hist.-filos. Kl.* 1902 7 ff.) scheinen mir wenig fruchtbar, und die Quellenforschung (z. B. Stählin, Philol. LXII 1903 182—195) ist über die o. *[160]* angegebene Linie nicht hinausgekom-

vorausgesetzten Apollon Leukippos weit abzuführen. Wir verzichten also

---

men, eher dahinter zurückgewichen. Nachdem schon v. Holzinger zu Lykophr. 546 auf verschiedene zweifelhafte Punkte der von Kuhnert bei Roscher, ML II 1988 gebilligten Beweisführung Wenzels (*θεῶν ἐπικλ.* V 18 ff.) hingewiesen, der aus Lykophr., Pind. und den *Kyprien* die alte Sagengestalt herstellen wollte, hat in neuer Zeit Ciaceri zu Lykophr. 559 und bes. im Mai-Juniheft der *Rivista di storia e di Geografia* I 1901 Lykophr. zu Apd. $3_{137}$ gestellt und in der sich so ergebenden Geschichte eine jüngere, Messenien freundliche (?) Sagenfassung erkannt. Für die Geschichte der Sage selbst wären diese Rekonstruktionen, selbst wenn sie grössere Sicherheit hätten, wenig zu verwerten: die wirklichen Umgestaltungen liegen hier jenseits aller Ueberlieferung. Die spartanische Fassung ist sehr wahrscheinlich einer argivischen nachgebildet; denn dass schon ein argivischer Dichter die Sage erzählte, machen Inachos, der V. von Leukippos' Gattin Philodike (Tz. *L* 511 S. 659 M.; bei Apd. $3_{117}$ hat R. Wagner die entsprechende Angabe ohne eine Bemerkung über die hsliche Ueberlieferung und die La. der älteren Ausgaben, die nach *Λευκίππου δὲ* bieten *καὶ Φιλοδίκης τῆς Ἰνάχου*, weggelassen), und Gorgophone, Perseus' T., die M. des Aphareus und Leukippos (Apd. $1_{87}$; $2_{49}$), sehr wahrscheinlich: Dipoinos und Skyllis, die im argivischen Dioskurentempel Hilaeira und Phoibe mit ihren Söhnen Anaxis und Mnasinus darstellten (Paus. II $22_{5}$; Apd. $3_{134}$ nennt Anogon und Mnesileos), haben demnach eine altargivische Ueberlieferung wiedergegeben. Vermutlich hat ein Dichter an Pheidons Hof in Nachahmung der Sage von Helenas Rückführung zuerst das Lied von den beiden Dioskuren gesungen, die ihre Bräute nach Argos führten. Aber hat er auch die Sage durch die Einführung der Zeussöhne und dadurch, dass er dem einen der beiden den Dioskuren feindlichen Brüder den altargivischen N. Lynkeus beilegte, stark verändert, so hat er doch ohne Frage altmessenische Ueberlieferungen benutzt. Diese ihrerseits fussten teils auf orchomenischen, teils auf aitolischen Sagen: denn gewiss ist die messenische Leukippide Arsinoe von den orchomenischen Minyaden Leukippe und Arsinoe *[$152_{7}$]* ebensowenig zu trennen wie die Leukippide Elera (so heisst Hilaeira auf Vb., Loewy, Eran. Vindob. 274; Schulze, *Qu. ep.* 467; Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 208) von der Minyade (Eust. *η* 324 $1581_{33}$, wo *Μινύαος* statt *Μινύου* überliefert ist) Elara (*Ἐλαριδῆν Τιτυόν*, Hsd. *fr.* 63 Rz.: der N. kommt nach Schulze von *σελα-*; *ἱλάομαι ἱλέομαι* u. s. w. sind reduplizierte Formen = **σισ[ε]λά-ομαι*), und andrerseits ist die messenische Sage von Apollon, der um Leukippos' T. Arsinoe mit Ischys kämpft, trotz der Bedenken von v. Wilamowitz-Möllendorff, Isyll. 82 um so sicherer als eine Nachbildung der aitolischen Sage von dem Streite des Apollon und Idas um Marpessa zu fassen (vgl. ausser den o. *[$340_{11}$]* genannten Quellen Bakch. 19 Bl. = 20 K. [Jebb. *Mél.* Weil 229—232], der nach Robert, Herm. XXXIII 1898 146 aus Simonides schöpft), als ja Idas auch um eine messenische Leukippide kämpft. Weitere Schlussfolgerungen sind aus dem offenbaren Parallelismus der beiden Idassagen nicht zu ziehen; Döhring (Arch. f. Rlw. V 1902 38—63) kombiniert ganz verschiedene, aber von ihm nicht unterschiedene Stadien der Sage, wenn er nun auch Idas' beide Gegner, Kastor und Apollon, einander gleichsetzt. Sind wir auch weit davon entfernt, die argivische oder gar die messenische Dichtung in allen Einzelheiten wiederherstellen zu können, vermögen wir insbesondere Elera (Hilaeira) und Ischys weder mit Sicherheit als spätere Eindringlinge zu beseitigen noch ihr Nebeneinanderstehen mit Arsinoe und Idas befriedigend zu erklären, so scheint doch so viel gewiss, dass der argivische Dichter den Apollon der messenischen Sage durch die beiden Dioskuren ersetzt, dafür den Apollon zum Vater des geraubten Mädchens *[$1244_{1}$]* gemacht und dieser, damit beide Zwillinge eine Braut bekämen, eine Schwester (Phoibe nach dem V. genannt) sowie gleichzeitig dem Idas, um auch hier die Entsprechung vollständig zu machen, einen Bruder (Lynkeus nach dem berühmten argivischen Heros genannt) gegeben hat, der freilich trotz der ihm — wie dem gln. Argiver (Arstph. *Δαναΐδες* [Sch. Arstph. *πλ.* 210] I $458_{260}$ Ko.) — zugeschriebenen Luchsaugen neben dem gewaltigen Idas, dem Besitzer des unfehlbaren Geschosses (Myth. Vat. I 77), auch in der späteren Sage keine wesentliche Bedeutung erlangen konnte; und es ist ferner sehr wahrscheinlich, dass vorher ein messenisches Gedicht in die aus einzelnen Zügen einer orchomenischen Dionysoslegende zusammengeflickte *[§ 305]* messenische Asklepiossage die aitolische Marpessasage fast unverändert hineingetragen hat. Die Herübernahme war so genau, dass wahrscheinlich selbst die Oertlichkeit und die Gelegenheit des Raubes die gleiche geblieben sind: wie Marpessa in der aitolischen Sage beim Artemisreigen geraubt wird, so ist dies vielleicht noch in der spartanischen Sage der Fall gewesen, da der lakonische Priester der Leukippiden und Tyndariden der Artemis Borthea (Orthia) eine Dedikation macht (*bull. d. i.* 1873 188; vgl. S. Wide, Lakon. Kulte 330). Nach Usener, Rh. M. LVIII 1903 326 hat man Phoibe (die Hygin. *f.* 80 irrtümlich eine Athena- statt Artemispriesterin nennen soll) der Artemis gleichgesetzt.

auf dieses Zeugnis, dessen es übrigens nach dem bereits Bemerkten nicht bedarf.

Die bisher besprochenen Ämter waren Apollon während der kretischen und boiotischen Periode an den verschiedenen Kultstätten in gleicher Weise zugesprochen; sie bildeten zusammen die Gottesvorstellung, soweit von einer solchen bei dem Mangel jeder regulierenden Instanz überhaupt die Rede sein konnte. Mit Ausnahme des Schutzes der Seefahrer, der für wesentlich ackerbauende Völker nicht erforderlich war, finden sie sich alle bei dem italischen Mars wieder, der demnach während der Blütezeit der boiotischen Kultur mit Apollon ausgeglichen und dessen Bild nach dem des griechischen Gottes geformt worden sein muss. — Neben diesen damals bis zu einem gewissen Grade gemeingriechischen Vorstellungen gab es jedoch an einzelnen Heiligtümern andere, die später stärker hervortreten und die Entwickelung der mit dem Apollonkult verbundenen in eine andere Bahn leiten sollten. Während die ursprüngliche Kultgenossin des Delphinios Athene war und später Apollon gewöhnlich mit Poseidon, auch mit Demeter gepaart wird, gab es einzelne Heiligtümer, die ihn mit Dionysos und Artemis, einem der wichtigsten Götterpaare der boiotischen Kultur, verbanden oder ihn auch an die Stelle des Dionysos als Artemis' Paredros setzten. Abgesehen von dem Apollon Dionysodotos von Phlya[1]), dessen Alter und Ursprung unbekannt sind, und abgesehen von den in diesem Fall unkontrollierbaren mythologischen Aufstellungen der Philosophen und Antiquare[2]), welche die Gleichheit beider Götter behaupten, kommen hier besonders einige charakteristische Kultbezeichnungen Apollons wie Agyieus[3]) und Smintheus[4]) in Frage, welche an einzelnen Heiligtümern ausdrücklich dem Dionysos oder aber doch einem Gott beigelegt wurden, den man für Dionysos halten konnte. Auf Münzen von Alabanda in Karien wird Apollon Kissios zwar mit Rabe und Bogen, aber auch mit dem Bocke des Dionysos dargestellt[5]); hier sind also beide Gottheiten verschmolzen. Der Epheu dient zur Bekränzung an dem Apollonfest der Hyakinthien[6]); wir wissen bereits (o. S. 833), dass Hyakinthos[7]) wie die Hyakinthides und die ihnen wesensgleichen Hyades auch zu einem dionysischen Regenzauber gehörte. Das Rasen der Thyiaden konnte mit dem Enthusiasmus der apollinischen Priester leicht zusammengestellt werden[8]). Lykurgos gehört ebenso in

[1]) S. o. *[41]*.

[2]) Z. B. (Arsttl.) *θεολ.* *FHG* II $190_{284}$. Die Gleichsetzung geht mindestens in das V. Jh. hinauf; vgl. Eur. *Likymn.* *TGF*² 477 *δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε, παιὰν Ἄπολλον εὔλυρε* und Aisch. *fr.* 841 *ὁ κισσεὺς Ἀπόλλων, ὁ βακχεύς, ὁ μάντις.* Aus diesen und anderen Stellen schloss Maass, Orph. 186 ff., in Delphoi sei Apollon mit dem älteren Dionysos Bakcheus ausgeglichen worden. Vgl. auch Menandr. III $446_3$ Speng. *Δελφοί σε διπλῇ προσηγορίᾳ τιμῶσιν Ἀπόλλωνα καὶ Διόνυσον λέγοντες.* — — Polemon (*FHG* III $185_{71}$) soll einen Apollon *Κεχηνώς* genannt haben. So heisst der samische Dionysos *[$290_{16}$]*; vielleicht liegt eine Verwechselung vor.

[3]) Vgl. Osann zu Korn. S. 378.

[4]) *Σμίνθια* in Rhodos, s. o. *[$269_1$]*.

[5]) Head *h n* 519.

[6]) Aristtl. (der Vf. der *Theologumena*) *FHG* II $190_{284}$. — Ap. *Κισσεύς* s. o. *[A. 2]*; Ap. *Κισσοχαίτης*, *hymn. mag.* II $2_{27}$ bei Parthey, Abh. BAW 1865 $153_{94}$a = Abel, *Orph.* 288. — In dem Apollonheiligtum von Voni auf Kypros ist ein *θίασος κισσέων* (Inschr. bei Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. $5_6$), d. h. der Epheumänner (?), bezeugt.

[7]) Ap. selbst hiess *παρά τισι* Hyakinthos (in Tarent? Polyb. VIII $30_2$ Hu.); vgl. Studemund, *Anecd. var.* 267; Overbeck, Km. II ii 75.

[8]) Vgl. Apollon *Βακχεύς* *[o. A. 2]*. In Milet hiess Apollon *Θεῖος* (Hsch. *s v*).

Apollons wie in Bakchos' Kreis[1]); Apollons Kultgenossin[2]) Leukothea ist Amme des Dionysos. Das Widerspiel hierzu ist es, wenn die in der boiotischen Kultur gewöhnlich mit Dionysos gepaarte Artemis im historischen Griechenland als Schwester Apollons gilt. Dieser hatte von jeher in seinem Wesen manche Berührungspunkte mit der Jagdgöttin[3]) gehabt. Auch Artemis war vorzugsweise Wettergottheit: eine ihr später gleichgesetzte und wahrscheinlich ursprünglich wesensverwandte Gottheit, Diktyn(n)a, ist, wie es scheint[4]), mit Apollon gepaart gewesen. Ferner hatte Artemis auch wie Apollon als Senderin und Heilerin von Krankheiten gegolten (1268 ff.); und wenn sie, wie es nicht unmöglich ist, bereits in der boiotischen Zeit auch als Mondgöttin gefasst wurde, so lag es nahe, ihr den mit Helios ausgeglichenen Apollon zum Zwillingsbruder zu geben. Trotzdem ist dies während der Blütezeit der boiotischen und noch während der der lokrisch-thessalischen Gemeinden und des argivischen Reiches im Mutterlande nur ausnahmsweise geschehen. Die beiden ältesten Spuren sind ausser den Namen Amphigeneia und Amphissa[5]), die nicht mit völliger Sicherheit auf die Zwillingsgeburt bezogen werden dürfen, die nachträgliche Einführung des Apollon in die aus der Legende eines Dionysos und Artemis gemeinsamen Kultus herausgesponnene Marpessasage, die dem VIII. Jahrhundert angehören muss, da ihre Nachbildung, der Leukippidenmythos, schon einem altargivischen Dichter vorlag[6]), und der Namen Didymoi, den eine thessalische und argivische Apollonkultstätte führen (S. 120). Diese Ortsbezeichnung findet sich dann bei dem berühmten Orakel bei Milet (o. S. 287). Wenn nicht eben hier, so doch wenigstens in Kleinasien ist die Vorstellung von den Zwillingsgottheiten Apollon und Artemis sehr wahrscheinlich entstanden, und zwar, wenn nicht alles trügt, durch den Ausgleich der religiösen Ideen, welche die ältesten Ansiedler aus den mittelgriechischen Kolonialstaaten aus ihrer Heimat mitbrachten, mit solchen, die sie bei den Eingeborenen vorfanden. Die Sonderung der

---

[1]) Gottschick, *Apoll. cult.* 6 hält Lykurgos für Ap. Lykeios. Der spätere Mythos hat allerdings den thrakischen Lykurgos in feindliche Beziehungen zu den Dionysosammen und mittelbar zu Dionysos selbst gesetzt, aber nur, weil Dionysos von dem himmlischen Jäger getrennt ist *[955]*.

[2]) S. o. *[$288_{4}$]*.

[3]) Ap. selbst erscheint später als Jagdgott, z. B. als Agraios in Megara neben Artemis Agrotera, Paus. I $41_{3}$; vgl. Aisch. *fr.* 200 (*ἀγρεὺς δ' Ἀπόλλων ὀρθὸν εὐθύνοι βέλος*); Soph. *OK* 1091 (*ἀγρευτάς*). Xenoph. *Kyn.* $1_{1}$ sagt *Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος ἄγραι καὶ κύνες*, Ap. *Κυνηγέτης* nennt Menandros bei Spengel, *Rhet.* III $442_{3}$, wozu vielleicht Ap. *Κύννειος* (o. *[$41_{1}$]*; vgl. jedoch u. *[§ 305]*; Kirchner, *Att. Pelop.* 51 ff. vergleicht zu *Κύννης* den N. des Demos *Κικυννεῖς*) zu stellen ist. Maass, *Len.* XII scheint hier freilich unter Vergleichung des athenischen Poseidon *Κυνάδης*, Hsch. *s v*, an Seehunde zu denken, und es gibt, wie die Legende des lykischen Skylakeus *[$330_{10}$; $804_{3}$]* zeigt, noch andere Wege, auf denen Ap. Hundegott werden konnte. — Endlich ist vielleicht an den siphnischen Apollon *Ἔναγρος* (Hsch. *s v*; Head *h n* 419) zu erinnern. Es ist indessen zw., ob diese Funktion Apollons, die durch sein Amt als Bogenschütze sehr nahe gelegt war, erst durch seine Verbindung mit Artemis hervorgekehrt wurde. Viele sf. und auch noch rf. Vbb. stellen Apollon mit Reh oder Hindin vor (Overbeck, Km. II III 56 f.; 65). Ueber die Stat. des Kanachos s. u. *[$1261_{3}$]*; auf dem Rlf. von Phigaleia (Overbeck a. a. O. 291 $XX_{18}$ *[$1238_{3}$]*) ist er mit Artemis auf dem von Hirschen gezogenen Wagen herbeigeeilt, um den Lapithen und Athenern gegen die Kentauren zu helfen.

[4]) Wenn dies aus Plut. *soll. an.* 36 gefolgert werden darf *καὶ μὴν Ἀρτέμιδός γε Δικτύν(ν)ης Δελφινίου τ' Ἀπόλλωνος ἱερὰ καὶ βωμοὶ παρὰ πολλοῖς Ἑλλήνων εἰσίν*.

[5]) S. o. *[$743_{4}$]*.

[6]) S. o. *[1245 zu $1244_{6}$]*.

griechischen und barbarischen Elemente in der damals entstehenden kleinasiatischen Mischkultur ist wie überhaupt so auch in diesem Falle unmöglich. Wahrscheinlich schon damals waren verschiedene Lokalgöttinnen der in Kleinasien ansässigen Stämme zu dem Bilde der grossen Mutter vereinigt worden. Die griechischen Ansiedler haben diese teils ihrer Artemis, der sie vermutlich von Haus aus nahe stand, gleich, teils aber neben sie gestellt. In letzterem Fall wurde sie gewöhnlich als Mutter der griechischen Göttin bezeichnet: als solche hiess die Göttermutter[1]) mit einem, wie es scheint, barbarischen[2]) Namen Lato, ionisch Leto, der eine vermutlich schon früher mit der Göttermutter verschmolzene und, wie es wenigstens nach den dürftigen Resten ihres Kultus[3]) scheint, der Artemis

---

[1]) Eine Spur der alten Gleichheit oder Gleichsetzung von Lato und Göttermutter hat sich darin erhalten, dass erstere in Kleinasien bisweilen (z. B. in Perge und Dionysopolis *[u. A. 1]*) *Μήτηρ* hiess.

[2]) Platon *Krat.* 22 S. 406a schlägt zwei Etymologien vor: 1) von *λῶ = ἐθελήμων* (vgl. Aristarch *EM Λητώ* 564$_{17}$); 2) von *λεῖος *ἦθος*, was 'milde' heissen soll. Den letzteren Sinn gewinnt 3) *EM* a. a. O. durch Ableitung von *λανθάνω*. Diese auch von vielen Neueren (z. B. Dümmler, Delph. 13$_1$; v. Wilamowitz, Herakl. II$^2$ 96$_1$; M. Müller II 514) gebilligte und — vorausgesetzt, dass eine Dialektform hier in den übrigen Dialekten herrschend geworden ist — grammatisch mögliche Etymologie herrscht im späteren Altertum vor, jedoch wird gewöhnlich (z. B. Korn. *c.* 2) der N. auf die hüllende Nacht (vgl. *Λητοῖ κυανόπεπλος*, Hsd. *Θ* 406; Orph. *h* 35$_1$) bezogen. Von Neueren hat L. v. Schröder, Zs. f. vgl. Sprf. XXIX 1888 211 den N. als 'Spenderin' gedeutet, Tiele, *Rev. hist. rel.* II 1880 139 ihn zu Lada gestellt, Claus, *De Dian. antiqu. nat.* 29 ihn als 'Freundin' (des Zeus) übersetzt und Lewy, Sem. Fremdw. 230 ff. ihn als aus [illegible] 'die umhüllende (Nacht)' entstanden betrachtet. Der Al-lat setzt Rob. Smith bei Ramsay, *Cit. and bish.* I 91; *Am. Journ. arch.* III 1887 349 die Leto gleich.

[3]) Letokult ist bezeugt aus 1) Athen (Dittenberger, *Syll.* II$^2$ no. 439$_{123}$, Dekret der Phratrie der Demotioniden); 2) Kithairon, L. *Μυχία* oder *Νυχία* mit Hera, Plut. *Daid.* bei Eus. *praep. ev.* III 1$_6$[$_2$]; 3) *Tanagra, Paus. IX 22$_1$; 4) *am Delion, Paus. IX 20$_1$; 5) auf dem Ptoon *[74$_{14}$ f.]*; 6) Abai, Paus. X 35$_4$; 7) *Delphoi, Dittenberger, *Syll.* I$^2$ 306$_{33}$; *CIA* 545$_6$ (Amphiktyonenbeschluss); 8) Amphigeneia *[o. 743$_4$]*; 9) *Mantineia, Paus. VIII 9$_1$; 10) auf dem Markt in Argos, Gruppe des Praxiteles, L. und Chloris oder Meliboia, Niobes T., die mit Amyklas übrig geblieben sein soll, Paus. II 21$_9$; 11) *Berg Lykone bei Argos, Paus. II 24$_5$; 12) *Epidauros, Dittenberger, *Syll.* II$^2$ 938$_3$; GDI III 3329; 13) *Delos, Arsttl. *Eth. Eud.* 1$_1$ 1214a$_2$; oft auf Inschr. z. B. *bull. corr. hell.* III 1879 470; IV 1880 217 no. 10$_9$; Dittenberger, *Syll.* I$^2$ 353$_5$; II$^2$ 588$_4$; $_{128}$; $_{139}$; 14) Phaistos, L. *Φυτίη, ἥτις ἔφυσε μήδεα τῇ κόρῃ*, in der Leukipposlegende, Anton. Lib. 17 *[1249$_1$]*; Fest *ἐκδύσια* nach Enmann bei Roscher, ML II 1969$_{28}$ 'Herausziehopfer' (?) nach Dümmler, Kl. Schr. II 232 auf eine Entkleidungszeremonie bezüglich; 15) Kos *[264$_6$]*; neuerdings hat Herzog, Koische Forsch. u. Funde 175$_2$ die Legende von Koios auf Kos als das Ergebnis einer fadenscheinigen Etymologie und den koischen Apollon Pythios (69; 168 f) für von Argos *[173$_6$]* filiiert erklärt (S. 173); 16) Phanai (?StB. 657$_{13}$ *s v Φ. ἀκρωτήριον τῆς Χίου ἀπὸ τοῦ ἐκεῖθεν ἀναφανῆναι τῇ Λητοῖ τὴν Δῆλον.* S. auch o. *[745$_{16}$; 749$_2$]*; 17) Milet, *CIG* 2852$_{35}$; Head *h n* 505; über 18) die M. Leto in Hierapolis s. Ramsay, *Cities of Phrygia* I 90 ff., über 19) Leto neben Ap. La[i]rbenos, L[y][e]rmenos (von *Λύρβη*? Vgl. über ihn unt. *[1249$_2$]*), über 20) Ephesos, 21) Tripolis (Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Mzz. I 188), 22) Kolossai (ebd. I 261), 23) Magnesia a./L. (ebd. 81; der Lethaios heisst schwerlich nach Leto, wie Ramsay meint), 24) Attuda (Head *h n* 559 *[1257$_4$]*); 25) Mastaura, 26) Perge in Pamphylien (Meter Leto nach Ramsay = *ἄνασσα Περγαία*, Artemis von Perge), 27) Dionysopolis (*Εὐχαριστῷ Μητρὶ Λητοῖ*), 28) Oinoanda in Pisidien (*Λητῷ πρὸ πόλεως*, *bull. corr. hell.* X 1886 234) s. Ramsay, *Amer. Journ. arch.* III 1887 348; über 29) das Letoon am Xanthos o. *[330$_{16}$; 333$_3$]*. Zu diesen bezeugten Kultstätten kommen ferner 30) die St. Latos, Lato (Kamara, StB. *Καμ.* 351$_2$; Head *h n* 399) auf Kreta und 31) der Berg Leto oder Latoreia bei Ephesos (Alkiphr. bei Athen. I 57 S. 31 d), wenn beide nach der Göttin heissen. An den mit * bezeichneten Kultstätten und wahrscheinlich auch an anderen, von denen es zufällig nicht bezeugt ist, stand Lato neben Apollon und Artemis, der Kult einer dieser Gottheiten kann leicht den der andern und den der M. nach sich gezogen haben.

verwandte[1]) Göttin bezeichnete. Ob neben dieser ein männlicher Gott stand, der dem Apollon gleichgesetzt wurde (z. B. der Lairbenos[2])) oder ob ein anderer Grund, z. B. politische Rücksicht, die griechischen Ansiedler veranlasste, den Gott, der sie aus der Heimat geleitet hatte, zum Sohne der Hauptgottheit ihrer neuen Wohnsitze zu machen, wird sich nicht ergründen lassen; aber dass Leto und damit die Verbindung von Apollon und Artemis zu einem Zwillingspaar der kleinasiatischen Kultur des IX. und VIII. Jahrhunderts angehören, ist sehr wahrscheinlich. Die altaitolische Sage von Idas und Marpessa, das eine der beiden ältesten echtgriechischen Zeugnisse für die Nebeneinanderstellung der Letoiden, scheint

[1]) Die Sage von ihrem eigenen schweren Kreissen weist darauf hin, dass Leto wie Artemis bei Entbindungen angerufen wurde; darum war ihr auch der für die Opfer bei der Geburt wichtige Hahn heilig (Ail. *n a* 4$_{29}$). Eine letzte Erinnerung an die Geburtsgöttin ist auch vielleicht Letos Beinamen *εὔτεκνος* (Inschr. aus Koptos, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 290 XI; vgl. Orph. *h* 35$_{3}$ [*Λητοῖ*] *εὔτεκνον Ζηνὸς γονίμην ὠδῖνα λαχοῦσα*), der freilich später sehr wahrscheinlich wie *Καλλίτεκνος* (? Arsttl. *PLG* II$^{4}$ 336$_{2}$), *καλλίπαις* (*TGF*$^{2}$ 876$_{178}$), *διδυματόκος* (Orph. *h* 35$_{1}$; *διδυμητόκος*, Nonn. 48$_{425}$) auf Letos eigene Kinder bezogen wurde. Dunkel scheint ferner Letos Urbedeutung durchzuschimmern in einer in zwei Varianten (Anton. Lib. 17; Ov. *M* 9$_{666-797}$) erhaltenen phaistischen Legende *[1248$_{3}$]*, nach der sie (bei Ov. Isis) den Leukippos, den S. des Lampros und der Galateia (bei Ovid Iphis den S. des Ligdos und der Telethusa), aus einem Mädchen in einen Knaben verwandelte; mit Sicherheit zwar lässt sich bis jetzt diese Legende so wenig deuten als die von Anton. Lib. a. a. O. erwähnte ebenfalls kretische Siproiteslegende oder die Sagen von Kaineus *[114]*, Teiresias *[199$_{6}$; 897 zu 896$_{3}$]*, Hypermestra (Anton. Lib. a. a. O.), Sithon (Ov. *M* 4$_{280}$), in denen ebenfalls die Verwandlung aus einem Geschlecht in das andere vorkommt, oder die elische Daphnesage, in der sich Leukippos als Jungfrau verkleidet (Parth. 15). Dieser Leukippos heisst Oinomaos S.; so wenig im allgemeinen solche späten genealogischen Angaben beweisen, so ist diese, die sich auch trefflich zu andern Angaben über Oinomaos fügt *[839$_{1}$; 841 f.]*, doch beachtenswert, weil der dem phaistischen Letonamen *[1248$_{3}$]* entsprechende N. *Φύτιος* in einem gewissen Zusammenhang mit den N. *Οἰνεύς*, *Οἰνόη* zu stehen scheint, die ihrerseits mythologisch zu *Οἰνόμαος* gehören. Phytios (vgl. *Φυτία*, Thuk. 3$_{106}$, *Φύταιον*, StB. *s v* 675$_{16}$ in Aitolien = *Φοιτίαι*, *Φοίτιοι*, Hellan. *FHG* I 62$_{126}$ in Akarnanien?) heisst S. des Orestheus, V. des aitolischen Oineus (Hekat. *FHG* I 26$_{341}$). Phyteion in Elis (StB. *s v*; Eponym nach Istr. *FHG* I 424$_{45}$ Phyteus) scheint = Oinoa oder Ephyra (Luebbert, *Ind. lect. Bonn.* 1882 S. 9, der bei Sch. Pind. *O* 11$_{46}$ für *Φύκτεον* und *Φυκτέως* schreibt *Φύτεον* und *Φυτέως*). Diese N., die zu einem alten, Artemis, Dionysos (und Helios? Hsch. *Φύτιος· ἥλιος ἢ Ζεύς*) umschliessenden Kreis gehören und die wie die Minyade Leukippe *[152$_{2}$]* aus einer alten Thyiadenlegende stammen, sind von der phaistischen *Φυτίη* nicht zu trennen; sie bestätigen den vermuteten Zusammenhang dieser mit Artemis-Dionysos, aber die Legenden sind zu zerstört, als dass ihre gemeinsame Urform oder ihr Sinn glaublich erschlossen werden könnten. Nicht einmal die Bedeutung des N.'s *Φύτιος*, *Φυτίη* steht fest, obwohl die überlieferte Ableitung von *φύω* nicht unwahrscheinlich ist; Luebbert a. a. O. verglich Bakchos *Φοιταλιώτης*, *AP* IX 524$_{21}$. Vgl. auch unt. *[1255$_{1}$]*. Oinomaos *[841 f.]* und wahrscheinlich auch dieser Leukippos und diese Leukippe standen in einer Sturmzauberlegende; aber die Uebertragung der Riten ist in den älteren Kulturschichten so häufig, dass dies die Wahrscheinlichkeit der gleichen Funktion der Leto Phytia so gut wie gar nicht erhöht. Thyiadenriten dienen auch als Zauber zur Abwehr der das weibliche Geschlechtsleben bedrohenden Krankheiten: auf einen Fruchtbarkeitszauber scheint auch die phaistische Legende von Leto Phytie zu weisen. Dass in ihrem Kult auch eine mystische Hochzeit vorkam, ist nicht unwahrscheinlich *[870$_{10}$]*: vielleicht war Leto eine der Eleutho, Eileithyia verwandte Gottheit. Später wird sie auch als *κουροτρόφος* (Theokr. 18$_{50}$), als *μείλιχος αἰεὶ ἤπιος ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι* (Hsd. *Θ* 406 f.) angerufen.

[2]) Vgl. Hogarth u. Ramsay, *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 376—400; Ramsay, *Amer. Journ. arch.* III 1887 348 f.; *Journ. Hell. stud.* X 1889 216—230; *church in the Rom. emp.* 137; o. *[1248$_{3}$]*. — Auch andere anscheinend barbarische Epikleseis führt Apollon in kleinasiatischen Gemeinden, z. B. *Αὐλαίτης* in Magnesia a. L. (Mz. bei Kern XXV), *Τυρίμνας* (*Τύριμνος*, *Τυριμναῖος*) in Thyateira *[1241$_{3}$]* (mit Doppelbeil auch auf Mzz. von Hypaipa Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 173 f.) u. s. w.

einer Sage von Marpessos am troischen Ida nachgebildet (341 f.): dass hier auch Artemis verehrt wurde, ist zwar nicht bezeugt, da der während der lokrisch-thessalischen Kulturblüte wahrscheinlich blühende Ort in der historischen Zeit verfallen war und deshalb sehr selten erwähnt wird, lässt sich aber daraus erschliessen, dass in einem der marpessischen Sibylle zugeschriebenen, genaue Kenntnis der Lokalität von Marpessos verratenden Gedicht die angebliche Verfasserin sich selbst als Artemis bezeichnete[1]). Wahrscheinlich war in Marpessos ein Heiligtum der grossen Mutter vom Ida gewesen, neben die demnach hier schon im IX. oder VIII. Jahrhundert Artemis und Apollon getreten sein müssen. Ein zweiter Hauptkult der Göttermutter war auf dem Dindymon[2]), dessen Namen später als Entstellung von Didymoi betrachtet wurde[3]). Man pflegt dies als Umdeutung zu fassen[4]), und vielleicht trifft diese Ansicht das Richtige; aber dann ist diese Volksetymologie uralt, wie der Namen des milesischen Didymaions, der ebensowenig von den göttlichen Zwillingen[5]) wie vom Dindymos getrennt werden kann, und vielleicht die Sage von der Geburt der Zwillinge Auras auf dem Dindymos[6]), wenn diesem Mythos, wie es scheint, alte Elemente zu Grunde liegen, beweisen. Weniger wahrscheinlich, aber nicht unmöglich ist, dass der heilige Berg der Göttermutter wirklich von den Griechen, die die letztere zur Mutter ihrer Artemis und ihres Apollon gemacht hatten, den Namen Zwillingsberg erhielt. Eine dritte Kultstätte der grossen Göttermutter war der Sipylos, wo nach einem spätestens im VII. Jahrhundert gedichteten, phrygische und griechische Elemente verbindenden, zwar nicht überlieferten, aber sicher zu erschliessenden Mythos Leto durch Artemis und Apollon gerächt ward[7]):

[1]) Paus. X $12_{2}$ ff. Ein Grund, die hier von Pausanias vereinigten und der marpessischen Sibylle zugeschriebenen Angaben als aus verschiedenen Sibyllensammlungen stammend zu bezeichnen, scheint mir, soweit diese Angaben hier benutzt sind, nicht vorzuliegen.

[2]) Nach dem dortigen Heiligtum hiess die Göttin (*Μήτηρ*) *Δινδυμήνη* oder *Δινδυμηνή* (Hdt. $1_{80}$; *Kallim. ep.* $40_{2}$ v. Wilam.; Str. X $3_{12}$ 469; $_{15}$ 470; XII $3_{6}$ 567; XIII $4_{5}$ 626; XIV $1_{40}$ 647 [Magnesia a./L.]; Plut. *Them.* 30 [Magnesia a./L.]; Paus. VII $20_{3}$ [Patrai]; VIII $64_{4}$; IX $25_{3}$ [Theben]; Hor. *c.* I $16_{5}$; Hsch. u. viele aa.), *Dindymene domina* (Cat. $63_{13}$), *domina Dindymi* (Cat. $35_{14}$; $63_{91}$), *μήτηρ Δινδυμία* (Ap. Rh. $1_{1125}$), *Δινδυμίς* (Nonn. *D* $15_{386}$), *Dindyma* (*VA* $9_{618}$). Fehler oder nur orthographisch verschiedene Nebenformen sind *Δινδυμένη* (Inschr. aus Artaki, *bull. corr. hell.* XII 1888 188) und *Ζιζιμ(μ)ήνη* (Inschr. aus Laodikeia in Lykaonien, Ath. Mitt. XIII 1888 237; andere Beispiele bei Cronin, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 341 ff.; nach Kretschmer, Einl. 196 = *Δινδυμήνη*). Kybeles M., Meons Gattin, wird Dindyme genannt (Diod. $3_{58}$).

[3]) Diese in der Aurasage *[A. 6]* vorausgesetzte Annahme liegt z. B. auch Str., der (XIV $1_{40}$ 647) die Magneten, die Verehrer der Dindymene, vom thessalischen Didyma ableitet, vor.

[4]) Vgl. z. B. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXX 1895 181 ff. Kretschmer, Einl. 194 bringt *Δίνδυμος* mit altnord. *tindr* 'Felsspitze' zusammen.

[5]) v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXX 1895 181 nimmt an, dass Branchos zum Thessalier wurde, weil man den N. seines Heiligtums mit dem des thessalischen *Δίδυμοι* zusammenbrachte. — In neuester Zeit hat allerdings Usener, Rh. M. LVIII 1903 $344_{2}$ den Zusammenhang von *Δίνδυμον* und *δίδυμοι* wieder angenommen, aber den N. auf die zwei Gipfel des Berges bezogen.

[6]) S. u. *[1286₃ und § 308]*.

[7]) Wie bei vielen der zahlreichen Gestalten, die der altboiotischen und der altkleinasiatischen Kultur gemeinsam sind, lässt sich bei Niobe nicht mit Sicherheit bestimmen, ob sie griechisch oder barbarisch ist; doch ist ersteres wahrscheinlicher. Dass Niobe phrygisch *'Ελυμηνή*? Sch. Townl. *Ω* 602) hiess, erklärt sich wie der Doppelnamen Assaon-Tantalos *[277₁₈]* am leichtesten, wenn die griechische Heroine nachträglich mit einer barbarischen Gottheit verschmolzen ist; für die 'kilikische Göttin' Niobe hat sich o.

dies ist dem Alter der Bezeugung nach der zweite Mythos, in dem die beiden Zwillinge auftreten. Denn in das griechische Mutterland hat sich diese Paarung anfangs, wie gesagt, nur vereinzelt [1]) verbreitet; erst durch das ionische Epos [2]), dem Apollon und Artemis als Zwillingskinder des Zeus

---

*[$654_2$]* die Möglichkeit einer Erklärung ergeben, bei der die Gestalt griechisch sein kann. Unbegründet ist, was Winckler, Altorient. Forsch. VIII ($II_{11}$) 1898 87 über die Gleichheit von Niobe und Lots Frau vorbringt. Griechisch, nicht semitisch (Lewy, Sem. Fremdw. 198), auch nicht phrygisch, scheint ferner Niobes N. Da auf dem Kithairon ihr Gemahl Amphion und Leto alt sind, so war wahrscheinlich schon in Ostboiotien Leto neben Niobe getreten, jedoch nicht in der späteren Weise als Töterin ihrer Kinder. Denn wenn die Argeier, die die Kithaironsage übernahmen (vgl. die Quelle Niobe, Plin. *n h* $4_{17}$, mit welcher Enmann bei Roscher, ML III $377_{52}$ nicht gut Hsch. *νίβα· χιόνα καὶ κρήνην* vergleicht), neben Leto die verschonte Niobide Meliboia stellten (Paus. II $21_9$; vgl. Apd. $3_{47}$), die dann mit Chloris, der T. eines früh differenzierten Amphion, ausgeglichen, auch in Amyklai erscheint *[$166_9$]*, so ist wahrscheinlich diese Meliboia erst nachträglich in die Sage von der Tötung der Kinder, von der die argivische Niobesage *[$441_1$ ff.; vgl. $623_1$]* sonst nichts weiss, übertragen. Durch die nachträgliche Hinzufügung dieser Chloris-Meliboia (später auch des Amyklas) erklärt sich, dass *νεώτεροι* aus den 12 Kindern Homers 14 (Sch. Ω 604 V; vgl. über das attische Drama *$TGF^2$* S. 50) machten und dass Hsd. *fr.* 61 Rz. bald wie Mimnerm. *fr.* 19 von 20, bald auch von 19 Kindern sprechen konnte. Sappho *fr.* 31 nennt Leto und Niobe liebe Freundinnen: da der Kindermordmythos jetzt als verhältnismässig jung feststeht, ist es nicht notwendig, dass sie ihn hier (vgl jedoch *fr.* 143) überhaupt nannte. Der Mythos, den die alten Boioter und wahrscheinlich noch die Argeier des VII. Jh. und vielleicht noch Sappho von Leto und Niobe erzählten, ist verloren; das aber scheint mir sicher, dass in dem kithaironischen Kultus des Dionysos und der Artemis Niobe und wahrscheinlich auch Meliboia vorkamen. Als dann im alten Kleinasien Artemis und die Göttermutter ausgeglichen wurden, trat Niobe auch in den Kreis dieser, sodass deren Bild als die versteinerte Niobe gelten konnte. Nach einer nur in alexandrinischer Fassung erhaltenen, aber im Kern gewiss alten Sage (Parthen. 33) tötet Assaon beim Mahle Niobes 20 (diese Zahl geben auch Hsd. *[s. o.]* und Mimn.) Kinder, weil sie seine schnöden Anträge zurückgewiesen hat: dieser als Vorbild oder Nachahmung auch der Thyestessage nahestehende Mythos hat einem ionischen Aoiden wahrscheinlich im Anfang des VI. Jh.'s als Ausgangspunkt für die Form der Niobesage gedient, die, durch die *Ilias* fortgepflanzt, alle andern überdauern sollte. Bei Sophokles (s. o. *[$84_{13}$]*; vgl. Haupt, *Diss. Hal.* XIII 1896 128—137 und die neuen Fragmente bei Grenfell Hunt, *Gr. papyri 2. ser.* S. 14 no. VI; Blass, Litt. Centralbl. 1897 333; Rh. M. LV 1900 96), auf den nach Robert, Herm. XXXVI 1901 368—387 sowohl das pompejanische Marmorbild als die (nach Robert hellenistische) Florentiner Gruppe und das Petersburger Rlf. (nach Robert den Thürschmuck des palatinischen Apollontempels wiedergebend) zurückgehen, und wahrscheinlich schon bei Aelteren fand die Katastrophe auf dem Kithairon statt; aber das ist eine Kontamination der sipylenischen und der mit ihr im Grunde allerdings natürlich identischen kithaironischen Niobe.

[1]) Ueber einige ostboiotische Kultstätten s. o. *[236]*; doch könnte hier Apollon nachträglich Leto oder diese jenen herbeigezogen haben.

[2]) Apollon heisst im Epos und in der von ihm beeinflussten Lyrik allgemein des Zeus (*Α* 21; *Π* 720; Υ 82; Φ 229; Χ 320; Hom. *h* $25_6$; Alk. *fr.* 1) und seiner Geliebten (Ξ 327), der Leto (*Π* 849; vgl. *Α* 36; *Τ* 413; Hsd. *ἀσπ.* 478; *ἔ κ ἡ* 771; *fr.* $244_3$; Terp. *fr.* 3; Hom. *h* 3 öft.) Sohn (*Α* 9; Hsd. *ἔ κ ἡ* 918), und Leto erscheint auch früh in Verbindung mit Apollon; sie pflegt z. B. mit Artemis den von Apollon geretteten Aineias, *Ε* 447. Leto ist auch in allen erhaltenen Lokalsagen (Semos, *FHG* IV $495_{14}$) von der Geburt der göttlichen Zwillinge — also abgesehen von der delischen in der von Zoster (Hsch. u. *EM* [$414_{22}$] *s v*; vgl. o. *[$401_{13}$]*), von Amphigeneia *[$743_4$]*, Lykien *[$332_{14}$]*, Tegyra *[$74_{12}$]*, Ortygia bei Ephesos (Str. XIV $1_{20}$ S. 639 f.) — deren Mutter. Der Verfasser des 'Götterkatalogs' hat freilich noch andere Genealogien vor sich gehabt; er unterscheidet (Arsttl. *θεολ.* *FHG* II 190 283 bei Klem. Alex. *protr.* $2_{28}$ S. 24 Po.; vgl. Cic. *n d* III III $23_{57}$ u. s. w.) fünf Apollons: a) S. des Hephaistos und der Athena (bei Plut. *Alk.* 2 wird Ap. Patroos neben Athena Archegetis genannt); b) S. des Korybas in Kreta; c) S. des Zeus und der Leto; d) Ap. Nomios, S. des Silenos, in Arkadien; nach Pythag. bei Porph. *v. Pyth.* 18 soll er von Python getötet und in Delphoi begraben sein; vgl. o. *[$928_1$]*; e) S. des Ammon. Aber keine dieser Genealogien hat für die gemeingriechische Götterlehre irgend eine Bedeutung gehabt; selbst die Allegorie, die doch sonst frei mit dem Mythos umspringt, hat vor der festen Ueberlieferung, dass Apollon Letos S. sei, halt ge-

und der Leto feststehen, hat sie allgemeine Anerkennung gefunden. Die hesiodeische Theogonie ist ihm gefolgt, doch war damals diese Abstammung Apollons so wenig anerkannt, dass, wie es scheint, noch im VI. Jahrhundert ein athenischer Dichter den aus Ionien entlehnten Apollon Patroos zum Sohne des Hephaistos und der Athena machen konnte [1]).

Überblicken wir die Gestalt des Apollon, wie sie bestand, bevor die langsame, aber durchgreifende Umformung der griechischen Religion durch die Kunst begann, so finden wir nahezu alle späteren Funktionen des Gottes bereits im Keime oder auch entwickelt. Auch hier bestätigt sich, dass die Kunst zwar den religiösen Vorstellungen einen neuen Inhalt gegeben, neue Vorstellungen aber nur in beschränktem Masse geschaffen und auch die alten nur so weit angetastet hat, als sie sich den neuen Ideen ganz unfügsam zeigten. So gewiss das Idealbild Apollons mit seiner leiblichen und geistigen Jugendschönheit und seiner Sieghaftigkeit erst von der Dichtung und den bildenden Künsten im Verein geschaffen ist, so trägt dies Bild doch nur wenig ganz neue Züge, und selbst bei diesen lässt sich leicht ein Zusammenhang mit den älteren Vorstellungen rekonstruieren. Dabei ist dies Idealbild, wie es uns namentlich die Plastik des IV. Jahrhunderts vor Augen führt, nicht einmal der Inbegriff aller der Vorstellungen, welche die Kunst mit Apollon verbunden hat: in der ersten Periode ihrer Entwickelung, bis zum VI. Jahrhundert hin, hatte die Dichtung diesem Gotte Funktionen beigelegt, welche ihm eine universellere Bedeutung verliehen. Aber selbst wenn wir dies Bild im folgenden wiederherzustellen versuchen, werden wir nur weniges treffen, was nicht an bereits früher Erwähntes anknüpft.

Die vier Gebiete der Kunst, durch die die Religion ausgebildet ist, die Heldensage, die theogonische Dichtung, die Kunst in den Zeremonien des Kultus und die bildende Kunst, lassen sich zwar, wie bei allen Gestalten, so auch bei Apollon unterscheiden: aber die durch die drei zuerst genannten geschaffenen Bilder sind so durch die nachfolgende Entwickelung verblasst, dass nur, wer sie gleichzeitig betrachtet und die fehlenden Züge des einen aus dem andern ergänzt, ein wenigstens einigermassen deutliches Bild gewinnen kann. — Ausgangspunkt für die Entwickelung des Gottes in der Kunst war diejenige Seite, die schon in der kretisch-boiotischen Periode am meisten hervorgetreten war und von der wahrscheinlich überhaupt die Gestalt des Gottes ausgegangen ist: seine Bedeutung im Sturmzauber. In diesem war die Flöte [2]) wichtig; wenn Apollon bisweilen dieses Instrument spielt [3]), was freilich als die Marsyassage gedichtet wurde, kaum im Bewusstsein war, so stammt das sehr wahrscheinlich aus der Zeit her, da

macht; statt einer andern M. gibt sie dem Gotte andere Ammen, wie Themis (Hom. *h* $1_{133}$) oder die Thriai *[$1234_2$]*. Auch hier zeigt sich der übermächtige Einfluss, den das Epos auf die Vorstellungen der Griechen ausgeübt hat: es hat diese Genealogie zwar nicht erfunden, aber ihr doch zur Herrschaft verholfen.

[1]) S. o. *[$27_{18}$]*.

[2]) S. o. *[$798_3$ f.; $1199_4$]*.

[3]) Alkm. *fr.* 102; Plut. *mus.* 14. Mit der Einführung der Aulodik und Auletik in den pythischen Agon (Str. IX $3_{10}$ S. 421; Paus. X $7_4$ gibt als Einführungsjahr fälschlich 586 statt 582 an; s. Schröder, Philol. LIII 1894 717) hat das nichts zu thun. — Bei Hsch. ist überliefert *Δονακίταν τὴν Ἀπόλλωνι· Θεόπομπος*. Für die beiden ersten Worte schlägt Maass, Griech. u. Sem. $83_2$ vor *Δονακίτην*.

die Religion noch Zauberei war. — Statt der Flöte wird in der Typhonsage die Zither genannt: da die Tötung dieses Unholdes einst auch Apollon zugeschrieben worden ist, so musste er auch ein Zitherspieler[1]) und Sänger[2]) werden und schliesslich heisst er Erfinder und Freund aller Musik[3]) und der Musen[4]), ja — was sich wieder mit einer andern Funktion des Gottes, dem Erteilen poetisch geformter Orakel, berührt — Dichter und Gott der Sänger und Dichter[5]). Diese musikalische und dichterische Funktion Apollons ist nun aber Symbol für etwas viel Allgemeineres geworden. Die spätere allegorisierende Mythendeutung, der Apollon die Sonne war, bezieht Apollons Saitenspiel auf die Harmonie und Symmetrie der Sonnenbewegung[6]): viel weiter noch geht ein orphischer Hymnos, bei dem die Musik Apollons sich zur Ordnung der Welt, zum *κόσμος*, erweitert hat[7]). Wahrscheinlich hat

---

[1]) Als solcher erscheint er namentlich in der bildenden Kunst (Stephani, *Compte rendu* 1875 113 ff.; 145—154), auf Vbb. (Welcker, AD III 50 ff.; sf., Overbeck, Km. II III 41—54; rf., ebd. 62 f.), Basrlfs. (Welcker, AD II 37—63; Overbeck a. a. O. 68 f.) und bes. in der Rundplastik (Overbeck a. a. O. 181 ff.; vgl. u. *[1260; 1262; 1263$_{4}$; 1264$_{1}$]*. Die Dichter nennen Ap. *χρυσολύρης*, Arstph. *θεσμ.* 315; Orph. *h* 34$_{3}$ (ob *χρυσάορος*, *χρυσάωρ [1239$_{7}$]* auf die goldene Leier oder das Schwert geht, war schon im Altertum zw.; vgl. z. B. Sch. *E* 509); *χρυσολύρης*, Orph. *h* 34$_{6}$; *φορμικτάς*, Arstph. *βάτρ.* 231; *εὐφόρμιγξ*, *AP* VII 10$_{5}$. — Das erste Wort des neugeborenen Gottes, das der Hymnos (Hom. *h* 1$_{131}$) überliefert, ist *εἴη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα*. Da die Leier aus der Schildkröte gemacht wird, scheint an manchen Stellen auch dies Tier, in dessen Gestalt er sich durch die von ihm geliebte Dryope greifen lässt (Anton. Lib. 32), ihm heilig gewesen zu sein (dass sich die *κλεμμύς* nachher in einen *δράκων* verwandelt, ist vielleicht nur eine nachträgliche Anlehnung an einen bekannten Sagentypus *[866$_{1}$]*). In Anwendung erscheint diese Funktion des Gottes besonders bei seiner Epiphanie in Delphoi (Hom. *h* 2$_{4}$ ff.) und im Hyperboreierland (z. B. Hek. Abd. *FHG* II 386$_{2}$) und beim Mauerbau *[o. 138$_{7}$; 223$_{33}$; vgl. u. 1254$_{3}$]*; letzteres hatte natürlich die symbolische Bedeutung, dass Harmonie und Ordnung die beste Schutzwehr der Stadt sei. Ganz frei erfunden ist aber das Symbol doch nicht: die Vorstellung, dass Musik die Stadtmauern erbaut, ist eine Nachbildung der älteren *[1199$_{4}$]*, nach welcher sie durch Musik zerstört werden.

[2]) Daher heisst er z. B. *λιγύφωνος*, Nonn. *D* 11$_{112}$; *Καλυδνεύς [o. 343$_{6}$]*.

[3]) Ap. Erfinder der Musik, z. B. Theoph. *Autol.* 2$_{30}$. — Dass der Schwan und der Delphin dem Gotte heilig waren, wurde später mit der vermeintlichen Musikliebhaberei dieser Tiere erklärt; aus demselben Grund stellt die bildende Kunst bisweilen Reiher oder Kranich neben Ap. dar, Overbeck, Km. II III 58. — Schwerlich gehört es hierher, dass Tektaios und Angelion der Kultstatue in Delos (Nachbildung in Athen [Apollon Delios? vgl. die Mz. bei Overbeck, Km. II III Mzt. I 18] und in Delphoi? Sch. Pind. *P* 14$_{13}$) auf die rechte Hand die Charites gegeben haben, Plut. *mus.* 14; Paus. IX 35$_{3}$ (Kalkmann, Paus. d. Per. 204$_{3}$; $_{4}$); Macr. *S* I 17$_{13}$; Schwenck, Rh. M. I 1842 637 ff.; Overbeck, Km. II III 17 ff.

[4]) Ap. *Μουσεῖος*, Megara, *CIGS* I 36; *Μωσαγέτας*, Pind. *fr.* *116; *Μουσηγέτης*, Paus. I 2$_{5}$; Arstd. I S. 2 Ddf.; Korn. 32 S. 198; Him. *or.* 3$_{9}$; 11$_{3}$; 13$_{7}$; Liban. *or.* 5 a. E. I 240 R. Kaibel *ep.* 1025$_{3}$ (vgl. auch Ap. *Νυμφηγέτης* in Thasos, Dittenberger, *Syll.*[2] 624: Ap. als Kitharodos auf dem Rlf. dargestellt, Overbeck, Km. II III 67), Samos *[o. 830 zu 829$_{3}$]* und Hipponion (? Head *h n* 85). Ap. *Μουσῶν ἀρχηγέτης*, Theodor. *h e* III 21$_{3}$. Die bildende Kunst hat oft Apollon mit den Musen dargestellt. Eumelos *fr.* 17 bezeichnet die Musen Kephiso, Apollonis, Borysthenis als Töchter Apollons. Vgl. o. *[1075$_{2}$]*.

[5]) Von Apollon und den Musen werden die Dichter begeistert (z. B. Hsd. *Θ* 94 f. = Hom. *h* 25$_{2}$ f.). Pind. *P* 4$_{176}$ nennt (Orpheus) *ἐξ Ἀπόλλωνος φορμιγκτὰς ἀοιδᾶν πατήρ*: das ist nicht mit einem Teil der Sch. im Widerspruch zu Pind. *fr.* 139 so zu deuten, als sei Orpheus S. des Ap., sondern mit Ammonios in dem Sinne, dass er von dem Gotte die Gabe des Saitenspiels empfangen habe. Später aber werden Orpheus (Asklepiad. *FHG* III 303$_{6}$; vgl. Apd. 1$_{14}$ und das Orakel bei Menaichmos, Sch. Pind. *P* 4$_{313}$), Ialemos, Hymenaios, Linos Söhne des Apollon von der Muse Kalliope genannt. Zu Hymenaios *[857$_{6}$]*, Orpheus (Klem. Rom. *hom.* 5$_{15}$) und Kinyras (ebd.), welcher letztere wenigstens nach der Kithara heisst, wird Apollon in ein päderastisches Verhältnis gesetzt, doch ist das jung und beruht teilweise auf Missverständnis.

[6]) Z. B. Korn. 32 S. 197 Os.

[7]) Orph. *h* 34$_{16}$ ff. Vgl. Lact. *inst.* I 7$_{9}$ *ἁρμονίῃ κόσμοιο*; Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 442$_{22}$ *δι' ἁρμονίας ἅπαντα τὸν κόσμον διοικεῖν*.

schon ein älterer Dichter in derselben symbolischen Form eben diesen Gedanken ausgesprochen, und sicher hat Apollon in der Dichtung seit früher Zeit die vielbewunderte Ordnung und Gerechtigkeit der Welt verkörpert; er ist der Ausdruck für die himmlische Musik gewesen, die den griechischen Dichtern aus der Aussenwelt entgegen zu tönen schien, weil sie in ihrem eigenen Gemüte erklang. Apollon begründet, beschützt[1]) und rächt[2]) nach einer bis in die älteren Zeiten der Heldendichtung zurückgehenden Vorstellung die heilige Ordnung, die sich ebenso sehr in der unbelebten wie in der belebten Natur, im Sittengesetz wie im bürgerlichen Leben ausspricht. Alles dies aber knüpft an ältere, bereits entwickelte oder doch im Keim vorhandene Ideen an. Als Sonnengott erweckte er die Vorstellung der wunderbar gleichen Bewegung der Himmelskörper, in der sich die Symmetrie und Ordnung der Welt am deutlichsten ausspricht; früh war er ja auch Schutzherr der Kalenderordnung geworden (1242 f.). Als Gott, der den Frevler straft und Mitleiden mit dem hat, der unfreiwillig schuldig geworden ist, musste er von selbst die Verkörperung aller derjenigen Kräfte werden, die den Menschen treiben, Recht zu thun und Unrecht zu meiden. Und wer hätte besser in den Kolonien die politische Ordnung schützen können, als Apollon, der die Auswanderer geleitet hatte und der als Schützer der neuen Ansiedlung betrachtet wurde? Das Bemerkenswerte ist nur, dass über der besonderen Funktion die allgemeine zwar nicht vollständig vergessen, aber doch so weit zurückgedrängt wurde, dass z. B. der Gedanke, dass neben der physischen Sicherheit die bürgerliche Ordnung die beste Schutzwehr für eine Stadt sei, in den Mythos eingekleidet werden konnte, dass Poseidon und Apollon die Stadtmauern gebaut[3]). — Aber wenn die Dichter bei der Gestaltung des Stifters aller

[1]) Vgl. o. *[$992_2$]*.

[2]) Als Rächer einer Uebertretung der dem Menschen durch die Natur gezogenen Schranken erscheint Apollon z. B. in den Sagen von Eurytos (ϑ 226), Niobe, Otos und Ephialtes (λ 317), sowie in mehreren Sagen, die in der Bestrafung von Gottesfrevlern durch den Gott den Ruhm der Sieger im heiligen Krieg verkündeten *[106]*; aber auch da tritt der Gott als Rächer ein, wo der Mensch sich über die sittlichen Schranken hinwegsetzt, wie Laokoon bei der Tempelschändung *[$689_3$]*, Agamemnon bei der Zurückweisung des Chryses und Aigisthos durch die Ermordung Agamemnons. In einem gewissen Gegensatz hierzu scheint es nun freilich zu stehen, dass der Gott es mit den Troern hält, die doch, da sie die geraubte Helena nicht herausgeben *[$671_4$]*, Teilnehmer des Frevels geworden und dem Schicksal verfallen sind Und zwar begünstigt er nicht allein den guten Aineias (E 446), den er auch in Periphas' (P 323) oder Lykaons (Υ 81) Gestalt zum Kampf anspornt, oder Hektor, den er mehrfach anredet (z. B. in Asios' Gestalt, Π 720) und rettet (O 222 ff.) und dessen Leiche er frisch erhält (Ω 18), oder den S. seines Priesters (V A $2_{319}$) Panthus (O 522) oder seinen Priester Chryses (Α 43), sondern selbst den treulosen Paris, sodass wie Patroklos (Π 788) auch Achilleus *[$682_5$]* durch Apollon fällt. Aus der Ueberlieferung stammen diese Züge nicht. denn in der ältesten Sage war Apollon Freund der Lokrer und Achaier gewesen, die Troia eroberten *[613]*; indessen hatte die folgende Sagenentwickelung ihn in dieser Eigenschaft nicht mehr hervortreten lassen; und so konnte der Gott, als poetische Gründe es wünschenswert machten, dass einige Himmlische auf der troischen Seite standen, am geeignetsten erscheinen, die Stadt zu schirmen, deren Mauern er gebaut hatte *[$305_4$]* und in der er auch später einen Kult besass. Ein wirklicher Widerspruch ist dadurch nicht herbeigeführt; wenigstens im einzelnen Fall vertritt der Gott stets die gerechte Sache. Selbst bei Achilleus' Tod ist das der Fall, denn dieser hat das Apollonheiligtum geschändet *[$694_3$]*.

[3]) Ueber die troische Sage s. o. *[$305_4$; $1154_1$]*. Die Mythen von Megara (Theogn. 773 f.; Mart. Cap. $9_{920}$ S. $348_{20}$ u. aa. *[$138_1$]*) und Byzanz *[$223_{11}$]* machen wahrscheinlich, dass, wie es auch am besten zum Sinn der Geschichte passt, Apollon gleich Amphion

Ordnung auch an überlieferte Vorstellungen anknüpfen konnten, so ist doch das Neue gewiss nicht spontan und allmählich aus dem Alten hervorgegangen: ein grosser Dichter, der aber vor der Zeit gelebt haben muss, aus der poetische Reste auf uns gekommen sind, hat sehr wahrscheinlich einmal das gewaltige Bild des Gottes, wie wir es aus den vereinzelten Spuren erschliessen, konzipiert und in derjenigen Dichtungsform, in der solche Gedanken ausgesprochen zu werden pflegten, in einer Theogonie, gezeichnet. Aber obwohl der Gedanke seines Liedes lange nachgewirkt hat, so ist doch die Form, in der er ihn aussprach, nirgends vollständig erhalten; sie muss aus dürftigen, aber doch für die Gewinnung eines ungefähren Bildes hinreichenden Trümmern wieder gewonnen werden. Die Legende von der Überwindung des delphischen Drachens ist die Nachbildung einer älteren, in der Apollon den Typhon bezwungen hatte [1]).

in der Ueberlieferung von Theben (und wahrscheinlich auch von Eutresis *[88$_{1}$]*, wo übrigens auch Apollon Eutresites verehrt wurde [StB. *Εὔτρ.* 288$_{1}$]) die Steine durch sein Zitherspiel zusammenfügte. Vielleicht kannten noch der Dichter der *Ilias* (*H* 452) und der der Katalogoi (Hsd. *fr.* 142 Rz.) diese Fassung der Sage; aber ersterer scheint *Φ* 442 ff. einer anderen, durch die Admetossage beeinflussten Version zu folgen, in der Apollon Rinderherden weidet, während Poseidon die Mauern baut. Diese Stelle ist nicht unverständig, wie Niese, EHP 130 f. meint, aber allerdings dunkel: wir wissen nicht, was *πὰρ Διὸς ἐλθόντες* und *μισθῷ ἔπι ῥητῷ* bedeuten. Auch diese Version ist wie die andere früh verschollen: das zeigen die in den Sch. und bei Eustath. (vgl. Apd. 2$_{103}$) verzeichneten Versuche, den scheinbaren Widerspruch jener beiden Ausdrücke zu beheben. Hdr. *FHG* II 33$_{18}$ hat den Mythos rationalistisch gedeutet: bei ihm nimmt Laomedon das Geld von den Weihgeschenken.

[1]) S. o. *[102]*. Die Nachbildung zeigt sich darin, dass die volksetymologische Umdeutung, die mit dem N. Typhon 'der Qualmer' vorgenommen war, nachgeahmt wurde, indem man *Πύθιος* von *πύθειν* 'faulen' ableitete (Hom. *h* 2$_{191}$): denn natürlich kann es nicht das Ursprüngliche sein, dass Apollon Pythios nach dem verfaulenden Ungeheuer heisst. Der N. lautet auf Inschr. von Dreros *Ποίτιος* (vgl. o. *[1237$_{3}$]*), oft z. B. auf Inschr. von Gortyn auf Kreta, Dreros, Lyktos, Erimopolis, Sillyon, *Πύτιος*: *τ* neben *ϑ* (an die Ableitung *πυϑ-* 'fragen' denkt z. B. Korn. 32 S. 196 [s. dagegen Macr. *S* I 17$_{50}$], an *πείϑω*, *fidem afferens* Myth. Vat. III 8$_{1}$) erscheint zwar auch sonst (Kretschmer, Zs. f. vergl. Sprf. XXX 1889 583 f.), könnte sich aber hier aus einer älteren Form *Φοιϑ- (?), Φυϑ- (an Φύϑιος von φύω denkt Maass, *De Lenaeo*, Greifsw. 1891 XIII; vgl. das o. *[1249$_{1}$]* über Leto Phytie Bemerkte) erklären. Indessen kann der N. auch mit der Umdeutung zugleich eine neue Form angenommen haben, die sich dann von Delphoi aus fortgepflanzt haben würde. Denn obgleich es keineswegs unwahrscheinlich ist, dass dem in Delphoi berühmt gewordenen Gotte unabhängig von dieser Kultstätte auch anderwärts Heiligtümer errichtet waren, so hat man doch allgemein später den Pythios für den Delphier gehalten; und wenn die vier Formen, in denen der N. später erscheint, auch nicht alle für Delphoi überliefert sind, so müssen sie dort doch sämtlich bestanden haben. Es sind die folgenden: I) **Πύς*, **Πυϑός* liegt nahezu allen von dem Gottesn. abgeleiteten PN. (*Πυϑαγόρας*, *Πυϑοκλῆς*, *Πυϑόλαος* u. s. w.), ebenso auch der Bezeichnung der delphischen Flötenspieler Pythaules und dem N. der Kultstätte selbst Pytho (vgl. *Πυϑόπολις* in Bithynien und Karien) zu Grunde. Von dieser letzteren Form wird abgeleitet II) *Πυϑοῖος* (Monat in Halos und Melitaia), Heuzey, *Rev. arch.* II xxxi 1876 256; *rev. arch.* V 1881 424; XI 1887 364$_{13}$). Neben Pytho muss Delphoi auch III) *Pythe, *Pythaia (vgl. *Πύϑαιον*, *Πύϑεον* in Makedonien, Ptol. III 13$_{42}$) geheissen haben; davon werden abgeleitet *πυϑαΐζειν*, *Πυϑαιστής* (*IGI* III 34$_{1}$ u. o. *[22$_{6}$]*), *Πυϑαιός· ὄνομα ἑορτῆς Ἀϑήνησιν ἀγομένης τοῦ Ἀπόλλωνος* ... Bekk., *An.* I 295$_{24}$; *Πύϑεια* (*sic*) oder *Πυϑαῖος* heisst das Fest *EM* 696$_{32}$. Von dieser Form kommt — abgesehen von dem zw. **Πυϑεύς* (StB. *Πυϑώ* 539$_{16}$ nach Vermutung von Meineke), das aber auch anders erklärt werden kann — der Apollonname *Πυϑα(ι)εύς* a) auf dem Berge Thornax bei Sellasia (Paus. III 10$_{8}$; vgl. Hdt. 1$_{69}$; Xen. *hell.* VI 5$_{27}$; Hsch. *Θόρναξ*); b) in Sparta, (Paus. III 11$_{9}$); c) in Argos (Paus. II 24$_{1}$; *Πυϑεύς*, Thuk. V 53$_{1}$; vgl. Pythaeus, Apoll.' S. Teles. *fr.* 3); d) in Asine (Paus. II 36$_{5}$; Head *h n* 362); e) in Hermione (ebd. 35$_{2}$); f) Epidauros (? *Πυϑεύς*, Thuk. V 53$_{1}$); g) Kynuria (*IGA* 59); h) Lindos *[268$_{14}$]*; i) in Rhodos (*IGI* I 67$_{4}$). Vgl. auch den *ῥόος*

Man liess diesen selbst in Delphoi hausen[1]), wo ihn die *δράκαινα* erzogen haben sollte[2]), wagte aber nicht die Tötung Typhons selbst nach Delphoi zu versetzen, offenbar, weil zu der Zeit, da die dortige Legende gedichtet ward, ein anderes Lokal dafür feststand. Diese ältere Kultstätte muss später verschollen sein, und so ist auch ihre Legende, die Überwindung Typhons durch Apollon, fast vergessen worden; aber noch der Dichter des pythischen Apollonhymnos und sein Publikum haben sie gekannt. Denn die lange Geschichte von der Geburt Typhons durch Hera und seiner Ernährung durch die delphische *δράκαινα*, die ebensowohl als Interpolation wie auch als Bestandteil des alten Liedes unerklärlich ist, wenn man nicht eine jetzt unbekannte Beziehung voraussetzt, wird dann, aber auch nur

---

*Πυθαῖος [357$_4$]*. — Weitaus am häufigsten ist jedoch die Form IV) *Πύθιος*, die von einer verschollenen, ebenfalls aus I abzuleitenden Lokalbezeichnung *Πύθιον* abzuleiten ist. Ausser a) in Delphoi findet sich diese Benennung b) in Athen (o. *[22$_5$]* und COLIN, *Bull. corr. hell.* XX 1896 639 f.); c) in Marathon, Philoch. Sch. Soph. *OK* 1047; Oinoe, ebd.; Chalkis, *IGA* 374; Theben, *CIGS* I 2524; Aigina, *CIA* II 545; Pind. *N* 3$_{70}$ Sch. ($_{118}$); Sikyon, Paus. X 11$_1$ (Schatzhaus in Delphoi); vgl. Pind. *N* 9$_{20}$; Sch.; BOECKH, *Expl. Pind.* 454; Megara, Paus. I 42$_5$; vgl. HEAD *h n* 330; Olympia, Paus. V 19$_4$ (mit Dionysos); Troizen, angeblich von Diomedes eingesetzt, Paus. II 32$_2$; Argos (VOLLGRAFF, Berl. arch. Ges., Febr. 1903 [Wschr. kl. Phil. XX 1903 305 f.]; nach der Inschr. LEBAS, *Pel.* 119 beteiligt sich A. an den pythischen Spielen in Delphoi); Pheneos, Paus. VIII 15$_5$ (mit Artemis); Gortyn bei Megalopolis, *CIG* I 1534; bei Tegea, Paus. VIII 54$_5$; in Makedonien, Pythion, StB. *s v* 538$_{21}$; Thessalonike, Mzz.; Philippopolis, *Κενδρίσεια Πύθια*, TH. REINACH, *L'hist. par les monn.* 123—125; vgl. Arch.-epigr. Mitt. VIII 1884 219; Thasos, *CIG* II 2161$_{14}$; Paros, Ross, *Inscr. ined.* 147; O. RUBENSOHN, Ath. Mitt. XXVII 1902 190—199; Keos, Iulis, DITTENBERGER, *Syll.* 101$_{22}$; *mus. Ital.* I 202; *CIG* 2367; PRIDIK, *De Cei insulae reb.* 159 no. 38$_{16}$; 164 no. 47$_{19}$; Karthaia, Anton. Lib. 1 (Pythia); Ios, Ross, *Inscr. ined.* 95; 96; 317; 318; Ath. Mitt. II 1877 79; *bull. corr. hell.* I 1877 136; Anaphe (mit Artemis Soteira). *IGI* III 268 ff.; Minoa auf Amorgos, *CIG* II *add.* S. 1035 no. 2264 o; Sikinos, *CIG* II *add.* S. 1083 no. 2447 b$_{18}$; Itanos, *Mus. Ital.* III 564; 588; DITTENBERGER, *Syll.*[2] 462$_7$; Gortyn, StB. 538$_{19}$; Ausgrabungen des Heiligtums, *Mon. dei Linc.* I 9—118; Inschr. *Mus. Ital.* III 692 (in der Ergänzung); Erimopolis, *bull. corr. hell.* IX 1885 20 no. 14$_2$; Lyktos, *CIA* II 549$_6$; Dreros, *Mus. Ital.* III 657 (= DITTENBERGER, *Syll.* 463)$_{24}$; Lato, *Mus. Ital.* I 145$_{74}$; Hierapytna, *CIG* II 2555$_{18}$; Kos, HERZOG, Koische F. u. F. 69 no. 36 f.; Lindos, *IGI* I 786$_4$; 809; 836; Rhodos, *IGI* I 25$_3$; Mylasa, LEBAS 415$_{18}$; Magnesia a./L., DITTENBERGER, *Syll.*[2] 256$_8$; 553$_{49}$ (mit Artemis Leukophr.); Samos, Paus. II 31$_6$; Iambl. *v. Pyth.* 9; vgl. Suid. *s v Πύθια*; *CIG* II 2248 a; Tralles, HEAD *h n* 555; Thyateira in Lydien, *CIG* II 3500 *[1241$_5$]*; *bull. corr. hell.* XI 1887 102; Ephesos *[283$_9$]*; Pergamon, Inschr. v. P. 285; 290; 309; Troas, Arch.-epigr. Mitt. VIII 1884 219; Zeleia, DITTENBERGER, *Syll.* 154$_{26}$; vgl. Str. XI 1$_{13}$ S. 588; Chalkedon, Arch.-epigr. Mitt. VIII 1884 219; Pythion am Meerbusen von Astakos, StB. *Πυθ.* 539$_2$; Sillyon, *IGA* 505 (= Städte Pamphyl. I S. 173 no. 54)$_{26}$; Mallos (?) HEAD *h n* 608; Laodikeia in Syr., *CIG* III 4472$_{14}$; Alexandreia, Mz. des Nero, HEAD *h n* 719; Naukratis, Athen. IV 32 149 e; Aitolien, DITTENBERGER, *Syll.*[2] 205$_6$ (mit Zeus Soter), Ambrakia, Anton. Lib. 4.

[1]) S. o. *[102$_5$ ff.]*.

[2]) Hom. *h* 2$_{122}$ ff. Da Typhon Delphoi verwüstet haben sollte, so liegt die Annahme nahe, dass man ihn einst dort auch habe untergehen lassen, und so habe ich selbst *[102]* den Mythos früher rekonstruiert. Aber diese Ueberlieferung hätte schwerlich untergehen können. Vielmehr hat man wahrscheinlich von Anfang an den Typhon der bestehenden Legende durch einen zunächst namenlosen Drachen ersetzt, wie es auch in Gryneion *[294$_7$]* geschehen zu sein scheint. Dass man ausserdem die zum Vorbild dienende Legende auch noch mit Delphoi verknüpfte, erscheint vielleicht überflüssig; aber dasselbe ist für Sikyon wahrscheinlich, das einerseits in seine Apollonlegende die delphische Drachentötungssage verflocht *[131$_4$; 1258$_4$]*, andrerseits dieser eine in Sikyon selbst spielende Legende (? Hsch. *Τοξίου βουνός*; SCHREIBER, Ap. Pythokt. 44) nachbildete. Auch kann dies Verfahren nicht befremden: bei der Aneignung berühmter Mythen mussten die Kultstätten natürlich tastend verfahren, die vollständige Verpflanzung der Legende, wie sie sich z. B. in Tegyra zeigt, das ebenso die delphische (Plut. *Pel.* 16) wie die delische *[74$_{11}$]* Lokalsage annektierte, ist meist erst das Ergebnis einer längeren Entwickelung.

dann ganz verständlich, wenn diese Ernährung der eigentliche Mythos von Delphoi, wenn sie der Punkt war, wo die Lokallegende mit einem allberühmten Mythos zusammenhing. Diesen zu rekonstruieren, gibt aber der delphische Hymnos selbst erwünschten Anhalt. Hera fleht die Urmächte an, ohne Zeus einen Sohn zu gebären, der so viel stärker sei, denn ihr Gemahl, als dieser stärker war denn sein Vater[1]); die Erde bebt bei diesen Worten, die angerufenen Mächte der Tiefe verheissen ihr also Erfüllung ihres Wunsches. Nun wird Typhaon geboren, der demnach Zeus besiegt haben muss, wie in der kilikischen Kadmossage. Die schon gestiftete Ordnung des Zeus muss zusammengebrochen, sie wiederherzustellen muss die eigentliche Aufgabe Apollons in dieser Theogonie gewesen sein. Unter welchen Umständen er gezeugt ist, ob seine Eltern Zeus und Leto waren, wie nach der späteren Lehre, wissen wir nicht; aber zwei andere Züge der jüngeren Mythen passen so genau in die Situation hinein, die für die verschollene Theogonie vorausgesetzt werden müssen, dass sie wahrscheinlich dieser nachgebildet sind. Erstens verfolgt Python die kreissende Mutter Apollons[2]), weil er weiss, dass ihm durch Apollon der Untergang bestimmt ist[3]), und zweitens findet die Tötung des Drachen unmittelbar nach Apollons Geburt statt[4]): auch wer diese Züge erfand oder benutzte, muss angenommen haben, dass der Drache die Götterwelt in Unordnung gebracht habe und dass Apollon vom Schicksal ausersehen gewesen sei, die zerstörte Ordnung wiederherzustellen. Die Theogonie, deren Gedanken

[1]) Hom. *h* $2_{161}$.

[2]) Ausser dem o. *[$240_{12}$]* Angeführten s. Myth. Vat. I 37; II 17; III $8_{1}$; Lact. zu Stat. *Th.* $5_{533}$; *Ach.* $1_{206}$; Bachmann, *Anecd. Gr.* II $351_{16}$. Python heisst S. der Erde (Ov. *M* $1_{438}$; Hyg. *f.* 140; myth. Vat. II 17; vgl. Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III $441_{16}$), was Pascal, *Rendic. RAL* V iv 1895 366 ff. auf die schädlichen Pleistosausdünstungen (Kallim. *h* $4_{92}$ heisst Python ein *θηρίον ἀπὸ Πλειστοῖο παρέρπον*) bezieht; wenigstens darin, dass Hera ihn gegen Leto hetzt, klingt eine Erinnerung an die Mitwirkung der ersteren Göttin bei der Bedrohung des Gotteskindes nach.

[3]) Diese gewiss alte Motivierung bietet Hyg. *f.* 140. Die Späteren führen hier — soweit sie eine Begründung der Verfolgung überhaupt für erforderlich halten — Heras Stiefmutterhass ein, der Python gehetzt *[A. 2]*.

[4]) Eur. *IT* 1222 Ki.; Luk. *dial. mar.* 10; Liban. 45 (Westerm., *Myth. Gr.* $376_{27}$); Bachmann, *An. Gr.* II $351_{16}$; Serv. *VA* $3_{73}$; Macr. *S* I $17_{52}$; myth. Vat. III $8_{1}$; Lact. zu Stat. *Ach.* $1_{206}$. Nicht ganz zutreffend bemerkt Overbeck, Km. II III 371, dass im Hymnos (Hom. *h* $2_{133-136}$; ${}_{176-186}$) Apollon den Drachen 'als schon erwachsener Knabe oder Jüngling' bezwang; ein Alter ist nicht angegeben, und wenn auch der den Mythos nicht kennende Hörer gewiss nicht darauf verfallen würde, sich den Gott als Kind vorzustellen, so ist diese Vorstellung durch den Dichter doch nicht geradezu ausgeschlossen. — Python erschiessend war Apollon (mit Artemis) auf dem Arm der M. in einer Erzgruppe in Delphoi (Klearchos bei Athen. XV 62 701 e) und wahrscheinlich von Euphranor (Plin. *n h* $34_{77}$) dargestellt worden; ganz ähnlich erscheint Leto mit dem Drachensieger auf Mzz. von Ephesos (vgl. Löbbecke, Zs. f. Num. XVII 1890 11), Milet, Tripolis in Karien, Stektorion in Phrygien, Magnesia a./L., Attuda (Overbeck, Km. II III 371) und in zwei Statuetten, Schreiber, Ap. Pyth. T. I 1 u. 2 S. 74 ff. — Letzterer erinnert S. $92_{1}$ an das Vb. *Él. cér.* II *pl.* I *A* (Python auf dem durch Palme und Oelbaum [?] charakterisierten Delos getötet). Die umgekehrte Ausgleichung der beiden Mythen findet sich bei Naevius, der Apollon in Delphoi geboren werden lässt (Macr. *S* VI $5_{8}$). — Es fehlt indessen nicht ganz an Darstellungen, in denen Ap. als Ephebe Python tötet; es sind dies die Mzz. von Kroton (Head *h n* 81) und ein Wb. aus Pompei (S. Herrlich Westermanns Monatsh. LXXXI 1897 658). Dass die Gruppe des Pythagoras (Plin. *n h* $34_{59}$), die von vielen für das Vorbild der krotoniatischen Mzz. gehalten wird (vgl. über die Frage Overbeck, Km. II III 83 f.; 379 f.; Furtwängler, Interm. 11), und das kyzikenische Rlf. (*AP* III 6) Ap. nicht als Kind dargestellt haben, lässt sich m. E. aus den Zeugnissen zwar mit Wahrscheinlichkeit, aber doch nicht mit völliger Sicherheit folgern.

wir zu rekonstruieren versuchen, setzt den Mythos von der Geburt Athenas voraus; weil Zeus allein diese Göttin geboren, beschliesst Hera ohne ihren Gatten den Typhon zu erzeugen[1]). Da dieser letztere Zug echt mythisch (S. 1124) und wahrscheinlich Vorbild für die Sage von Athenas Geburt ist, so sind beide Sagen wohl zusammen und mit Rücksicht aufeinander gedichtet. Die Sage von der Geburt aus dem Haupt entstammt der Kultur, die sich von Argos[2]), später von Rhodos aus an den Südküsten Kleinasiens entwickelte (1212 f.); und eben hier scheint mit Benutzung einer aus assyrischen und ägyptischen Elementen zusammengefügten Sage der Zug vom Drachensieg Apollons gedichtet zu sein[3]). Hier erzählte man von Typhoeus, der den Zeus bezwungen und ihm die Sehnen ausgeschnitten habe, dann aber selbst bezwungen sei; den Sieger über das Ungeheuer Apollon zu nennen, lag auch dann nicht fern, wenn es vorher Mythen von dem Siege Apollons über einem Drachen nicht gab[4]). Jedenfalls ist in diesem östlichsten Teil des Mittelmeerbeckens, im rhodischen Kulturgebiet, diese Sage zeitweilig

[1]) Hom. *h* $2_{130}$. Die beiden Züge hängen innerlich zusammen, die Annahme, der Hymnendichter habe hier seine Vorlage verändert, wäre ganz haltlos; auch hatte er nicht den geringsten Grund zu der Aenderung.

[2]) Die Rolle, welche Hera in dem Mythos spielt, würde dem argivischen Ursprung des Mythos nicht unbedingt entgegen sein. Auch in der argivischen Dichtung ist sie eine furchtbar strafende Gottheit, deren Huld durch Kampf und Leiden wiedererkauft werden muss. Der Fortgang des Mythos von der Tötung Typhons durch Apollon ist nicht bekannt; es ist nicht gerade wahrscheinlich, aber doch nicht unmöglich, dass Hera sich nachträglich auf die Seite der Götter stellte.

[3]) Ausser in Lykien findet sich später ein berühmtes Apollonheiligtum in Tarsos (Plut. *def. or.* 41; Dion Chrys. 33 II S. 1 R.), vielleicht der Ausgangspunkt des in Lydien (Buresch aus Lyd. 89) und von Schiffern in Athen (*CIA* III 236) verehrten Apollon Tarsios. Wegen der kilikischen Typhaonsagen kommt diese kilikische Stadt, auf die so viele argivisch-rhodische Sagen übertragen sind, als Entstehungsort des Typhon-Apollonkampfes in Betracht, obgleich das Alter des tarsischen Apollon ganz zw. ist. Der auf den Satrapenmzz. (Head *h n* 614 ff.) so oft erscheinende Ba'al Tars *[$1173_5$]* wird später als Zeus dargestellt. — Der kleinasiatische Dichter hat eine Nachbildung des von Gunkel, Schöpf. u. Chaos 385 ff. *[$1234_2$]* aus Ioh. *apok.* 12 (vgl. Dieterich, Abrax. 120 ff.) rekonstruierten babylonischen Mythos benutzt.

[4]) Ob schon vorher Ap. Schlangentöter war, ist zw. Schreiber hat eine Reihe Parallelsagen konstruiert; aber es sind zunächst alle diejenigen Zeugnisse auszuscheiden, die zwar für eine Filiale des pythischen Kultus *[$1255_1$]*, nicht aber für den Schlangentötungsmythos sprechen, also vor allem die Mzz. (z. B. von Ephesos und Kroton, Schreiber, Ap. Pyth. 48; $68_2$; 79; vgl. o. *[$1257_4$]*); zweitens sind auch diejenigen Legenden nicht beweiskräftig, die eine andere Apollonkultstätte mit dem delphischen Schlangentötungsmythos verbinden, wie die Karmanorsage (Oinom. bei Euseb. *pr. ev.* V 31; vgl. o. *[$102_{12}$]* und Schreiber 41). Wenn drittens an mehreren Orten, die sich rühmten, die Geburtsstätte des Gottes zu sein, insbesondere auf Delos, auch der Schlangenkampfmythos erzählt wurde, so ist auch diesen Sagen der Wert eines Zeugnisses nicht zuzuerkennen. Ernstlich kommen nur drei Orte für eine von Delphoi unabhängige Sage allenfalls in Frage: Gryneion, Sikyon *[$131_4$]* und Tegyra, von denen aber jedenfalls die beiden letzteren, vielleicht auch Gryneion wenigstens nachträglich mit Delphoi ausgeglichen sind. Dass hierbei der Zug von der Schlangentötung erst eingeführt ist, bleibt mindestens möglich. In der sikyonischen Legende erscheint der Fluss Sythas (Paus. II $7_8$; vgl. $12_2$), dessen N. wahrscheinlich die Kurzform zu einem Apollon zukommenden N. ist, der diesen irgendwie mit dem Schwein in Verbindung setzte; vgl. die noch kürzere Form Σῦς, Ptolem. III $16_4$. (Ein Sys auch am Olympos, Paus. IX $30_{11}$.) Hat Schreiber 55 m. R. die Sage vom Ptoon *[$74_{18}$; $247_8$]* verglichen, so galt Apollon wahrscheinlich als Ebertöter, denn auch der Eber, der Leto erschreckte, galt wohl als von Apollons Hand gefallen. Zwar scheint ein Volln., der diesen Sinn ergibt, nicht vorhanden — denn *θύειν* ist kein namenbildendes Element — aber vielleicht ist Σύ-θ-ας (aus *Συ-θύτ-ης oder *Συ-θοίν-ης verkürzt) zunächst auf Eberopfer zu beziehen, an die der Mythos von der Ebertötung anknüpfen mochte. — Leider ist die ganze Kombination unsicher; wäre sie richtig, so würde sie eine vielleicht ältere Parallele zu der Tötung des Typhon — der wohl eben-

sehr berühmt gewesen; als Sieger über Typhon ist der ägyptische Horos dem Apollon gleichgesetzt worden[1]). — Fehlen nun auch zu viele Glieder der für die Gesamtentwickelung der griechischen religiösen Vorstellungen so wichtigen Dichtung, als dass wir hoffen könnten, alle ihre Gedanken wiederherzustellen, so leuchtet doch ein, dass Typhon hier verallgemeinert, dass aus dem Dämon des verheerenden Wüstensturmes der Inbegriff alles dessen geworden ist, was sich gegen die schöne von Zeus geschaffene Ordnung auflehnt. Indem Apollon mit seinem Saitenspiel — das hier, wie die Kadmoslegende zeigt, ursprünglich ist — den Unhold bezwingt, ist er der Schützer der Weltordnung, der Begründer aller Harmonie in der Welt, wie Kadmos, der deshalb mit Harmonia vermählt wird. — Lange hat diese Theogonie die Apollonvorstellung bestimmt. Dass der Gott, der in der lokrischen Troiasage der Haupttreiber der Handlung gewesen war (S. 613 ff.), in den mittleren Schichten der Heldensage zurücktritt[2]), wird damit zu erklären sein, dass sich an ihn zu viele abstrakte Vorstellungen knüpften, als dass er noch für den konkreten Verlauf recht brauchbar erschienen wäre. Das ionische Epos hat ihn dann zwar wieder in die Heldensage eingeführt, und es haben damals noch einige primitive Vorstellungen, die sich erhalten hatten, zu tiefsinnigen Legenden Anlass gegeben[3]); aber eben deshalb mussten die kosmogonischen Ideen fortgelassen, es musste, wenngleich der Gott auch hier noch als Schützer der heiligen Weltordnung erscheint, die philosophische Überspannung des Gottesbegriffs aufgegeben werden.

Wie sehr aber das Epos die Gestalt des Gottes ausgebildet haben mag, so waren die Aoiden doch ohne Frage in ihren Gedanken noch weit von dem Bilde entfernt, das die bildende Kunst von Apollon entworfen hat und das wir mit unwillkürlichem Irrtum in das Epos hinübertragen; hätten sie das spätere Apollonideal erblicken können, so würden sie es vielleicht als die Vollendung dessen, was ihnen vorgeschwebt, dann aber jedenfalls als eine ihnen selbst überraschende Vollendung bezeichnet haben. Wie bei den meisten Gottesgestalten war bei Apollon der bildenden Kunst die Aufgabe gestellt, die alten Fetische, in denen einst auch der verehrt worden war[4]), durch menschliche Gestalt zu ersetzen, diese immer mehr dem Bilde anzuähneln, das die Dichtkunst geschaffen, und dies Ge-

falls in Ebergestalt auftrat *[948₆]* — durch Apollon sein; der Dichter unsererer Theogonie würde dann manche Elemente seiner Dichtung bereits vorgefunden haben.

[1]) Seit Hdt. $2_{144}$ ist die Ausgleichung des Typhonsiegers Horos mit Apollon ganz allgemein üblich gewesen.

[2]) Charakteristisch ist, dass er in der troischen Sage aufhört, Hort der Griechen zu sein *[$1254_2$]*. Insbesondere in der argivischen Schicht, aus der doch zahlreiche Mythen erhalten sind, spielt Apollon als Schützer des Helden keine Rolle; in der vielleicht argivischen Sage vom Dreifussraub *[$486_2$ f.]* ist er Herakles' Gegner, aber, wie es scheint, nur als der Vertreter seines Heiligtums: es spiegeln sich hier wahrscheinlich im Mythos politische Vorgänge, die wir nicht kennen.

[3]) So erwuchs aus der Vorstellung von der geschlechtlichen Vereinigung der Seherin mit dem sie erfüllenden Gott die Kassandrasage: wahrscheinlich gehört schon dem Epos die Fassung an, nach welcher der Gott sie, als sie ihm das Wort gebrochen, dazu verflucht, nicht Glauben zu finden (Aisch. *Ag.* 1202; Apd. $3_{151}$; V.*A* $2_{246}$ mit Serv. u. Intp. Serv.; Commodian 11 *ed.* DOMBART; myth. Vat. I 180; II 196; Orph. *L* 764; Triphiod. 417. Vgl. Eur. *Tr.* 255 u. o. *[$887_1$]*). Hyg. *f.* 93 verbindet diese Version mit einer wahrscheinlich älteren, nach der Schlangen dem Helenos und der Kassandra die Ohren ausleckten (vgl. Sch. *Il* 44 ABDLV; Eust. ebd. $663_{40}$).

[4]) Ueber anikonische Apollonbilder s. o. *[$774_4$]*.

dankenbild zu körperlicher Wirklichkeit zu erheben. In langem Ringen hat sie diese Aufgabe gelöst[1]). Hinsichtlich der Körperlichkeit des Gottes hat das ionische Epos der bildenden Kunst eigentlich nur einen Zug geliehen, das unbeschnittene Haar: daraus ergab sich, dass der Gott als Ephebe, und weiter, dass er wenigstens, wo es galt, nicht eine einzelne Handlung, sondern einen sein ganzes Wesen am besten zur Erscheinung bringenden Moment zu erfassen, nicht sitzend[2]), sondern stehend oder schreitend darzustellen war. In diesen drei Punkten herrscht denn auch nahezu[3]) Übereinstimmung in den Kunstdarstellungen. Von den Funktionen Apollons hatte schon das Epos das Bogenschiessen und das Zitherspielen besonders hervorgehoben[4]): auch die bildende Kunst hat diesen beiden Seiten des Gottes die Hauptaufmerksamkeit zugewendet und sich in der Regel[5]) begnügt, die übrigen höchstens nebenbei auszudrücken, z. B. die kathartische oder die mantische durch einen in die Hand gegebenen Lorbeerzweig. Nach diesen beiden Funktionen sondern sich die Apollondarstellungen in zwei grosse, in früherer Zeit[6]) nur selten und wohl nur bei besonderen Veranlassungen[7]) vermischte Typenklassen: der Bogenschütze wird leicht oder nicht bekleidet, der Kitharodos gewöhnlich im langen, bis auf die Füsse reichenden Chiton oder in Chlamys oder Mantel dargestellt. Je nachdem der Gott ruhig steht oder schreitet, sondern sich diese zwei Hauptklassen wieder in je zwei Gruppen. Für die Darstellung des ruhig stehenden Gottes mit dem Bogen standen bereits dem VI. Jahrhundert[8]) zwei verschiedene Jünglingstypen zu Gebote, von denen der

[1]) An Missbildungen hat es nicht gefehlt. In Lakedaimon finden wir einen Ap. *τετράχειρ* (vgl. Studemund, *Anecd.* I 267: Hsch. *κουρίδιον*) *καὶ τετράωτος, ὅτι τοιοῦτος ὤφθη τοῖς περὶ Ἀμύκλας μαχομένοις*, Sosib. *FHG* II $627_{11}$. Ueber den amyklaiischen Apollon s. Overbeck, Km. II III S. 8 Mzt. $_{114}$ ff. *Ἀγάλματα ὀρθά* von Apollon, Leto und Artemis in Abai erwähnt Paus. X $35_{4}$. Den Uebergang zu den künstlerischen Darstellungen mögen Werke wie das samische gebildet haben, das dem Telekles und Theodoros zugeschrieben wurde, Diod. $1_{98}$ (Euseb. *pr. ev.* X $8_{10}$).

[2]) Vereinzelt jedoch treffen wir fast während der ganzen Entwickelung der Apollongestalt auch auf Darstellungen des sitzenden Gottes, sowohl auf Vbb. (Overbeck, Km. II III 55) als bei Statuen (vgl. z. B. den sitzenden Kitharodos des Vatican, Overbeck, Km. Atl. XXI 29, und den seltsamen Typus des auf dem verhüllten Dreifuss über einem Löwen sitzenden Gottes, dessen eines Exemplar, in Villa Albani, Raffei, *Ricerche sopra un Apoll.*, Rom 1821, zu erläutern versucht hat; s. auch Overbeck, Km. II III 230 ff.; Atl. XXIII 30), Rlfs., Mzz. (Overbeck 201 ff.; Dressel, Zs. f. Num. XXIV 1903 77 f.; über Seleukeidenmz. s. Bevan, *House of Sel.* I T. $1_{6}$).

[3]) Doch erscheint in der älteren Kunst, auf Brzblechen und den sie ersetzenden sf. Vbb. der bekleidete Apollon auch bärtig (Zusammenstellung zuletzt bei Overbeck, Km. II III 55; Wernicke Pauly-Wissowa II 88 f.), und das V. Jh. hat dem Gott nach damaliger Ephebentracht nicht selten kurze Haare gegeben, die auch später erscheinen.

[4]) Hom. *h* $1_{131}$ *[vgl. $1244_{2}$; $1253_{1}$]*.

[5]) Ausnahmen finden sich jedoch zu allen Zeiten; z. B. wird die mantische Kraft des Gottes bisweilen durch den Dreifuss bezeichnet, Overbeck, Km. II III 230 ff. u. o. *[$1235_{2}$]*.

[6]) Später ist der entkleidete (Overbeck, Km. II III 194) oder halbbekleidete (ebd. 189 ff.; z. B. Marmorstatue aus Kyrene im Brit. Mus., oben unbekleidet, Smith Porcher, *Discov. at Kyr. T.* 62; Overbeck XXI 34) Kitharodos nicht selten.

[7]) So versucht Wolters, Arch. Jb. XI 1896 1—10 die früher für archaistisch gehaltene pompejanische Brzstatue des nackten leierspielenden Apollon, die einem Werke des strengen Stils nachgebildet ist, durch die Rücksicht auf das Fest der Gymnopädien zu erklären, indem er die Statue für die Nachbildung des Pythaeus auf dem Markte von Sparta erklärt. — Die Charites auf der Hand des entkleideten Apollon in Delos *[$1253_{3}$]* beziehen sich wohl nicht auf die *χάρις* des Gesanges.

[8]) Archaische Apollonstat.: W. Vischer, *Mem. d. i.* II 1865 399—405 ff.; Overbeck, Km. II III 10 ff.; Ridder, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 44—52 (Aufzählung bei Gelegenheit

eine beide Arme gesenkt hielt, während der andere den einen, seltener beide erhob. Da beide Typen auch für andere als Apollonstatuen benutzt wurden [1]), ist es bei der noch unentwickelten Ausdrucks- und Idealisierungsfähigkeit dieser Zeit in der Regel nur da möglich, mit Sicherheit ein Werk als Apollon zu bezeichnen, wenn ein unzweifelhaftes Attribut oder eine Weihinschrift oder die Fundstätte dies äusserlich beglaubigt [2]). Erst der streng schöne Stil, der im übrigen diese Typen fortsetzte, hat mit Erfolg versucht, in dem Ausdruck das Wesen Apollons, wie es die Dichtkunst festgestellt hatte, darzustellen und zu vertiefen. Es sind eine ganze Reihe von Apollongestalten [3]) aus der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts

einer Brzstatuette von der Akropolis T. V u. VI).

[1]) Z. B. als Grabstatuen, Overbeck, Km. II III 14. Selbst von den vielgenannten Figuren aus Tenea (München), Thera (athen. Kentrikon Museion, Welcker, AD I 399 ff.) und Orchomenos (in Orchom., Koerte, Arch. Ztg. III 1878 305) sowie von den beiden naxischen Kolossen aus Naxos (der Typus findet sich in etwas älterem Entwickelungsstadium auf Mzz. von Olbia am Pontos wieder, Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 254) und Delos (Furtwängler, Arch. Ztg. XL 1882 332) steht keineswegs ganz fest, dass sie Apollon darstellen sollten.

[2]) Sicher sind z. B.: a) durch die Inschrift (... *ἐκηβόλῳ Ἀπόλλωνι*) die Berliner Statuette aus Naxos (Fränkel, Arch. Ztg. XXXVII 1879 84—91), welcher ein (Salben-? Fränkel a. a. O.; v. Sallet, Zs. f. Num. IX 1881 138, der eine Mz. von Sinope vergleicht; Overbeck, Km. II III 37; anders Furtwängler bei Roscher, ML I 451) Gefäss in die Hand gegeben ist; eine ähnliche Statue geben Mzz. von Olbia (Pick, Arch. Jb. XIII 1898 172 f.) wieder. b) Durch die Fundstätte: Stat. von Kyrene, Smith-Porcher, *Disc. at Kyr.* S. 100 no. 19; mehrere Statuen vom Ptoon, deren Trümmer Holleaux, *Bull. corr. hell.* XI 1887 199 verzeichnet hat; vgl. die Abb. ebd. X 1886 IX; ferner wahrscheinlich die hocharchaische Brzstatuette aus Boiotien, die Fröhner, *Mon. mus.* Piot II 1895 141 in das VIII. oder IX. Jh. setzt (?). — Zu diesem Typus gehörten die delische Statue des Tektaios und Angelion *[1253₃]*, welche die Charites, und die milesische des Kanachos, die ein Hirschkalb auf der Hand trug (so die milesischen Mzz.) oder neben sich zu stehen hatte (Gemme bei Furtwängler XL 1; vgl. Plin. *n h* 34₇₅; Overbeck, Schriftqu. 403—406; Km. II III 22 ff.; Petersen, Arch. Ztg. XXXVIII 1880 22 ff.; 192; Haussoullier, *Ét. sur l'hist. de Mil.* S. XXIII; Mahler, *Journ. intern. d'arch. num.* IV 1901 115—124 meint, dass der Hirsch auf dem ausgestreckten Vorderarm lag, aber durch einen Mechanismus zum Stehen gebracht werden konnte, was auf naive Beschauer den Eindruck des Belebtseins gemacht habe). Freie Nachbildungen scheinen u. a. der Apollon des Museo Chiaramonti (Abb. bei Mahler, Polykl. u. seine Schule S. 21 F. 4) und eine der Statuen vom Ptoon (Holleaux, *Bull. corr. hell.* XI 1887 287; Collignon, *Hist. de la sculpt.* I 315 f.₁₅₇) zu sein; ob die demselben Typus angehörige Brzstatue von Piombino in Toscana (jetzt im Louvre, beste Abbild. bei Collignon, *Hist. de la sc. pl.* V) einen Apollon darstelle, ist trotz langwieriger Erörterung (Uebersicht bei Overbeck, Km. II III 78 ff.; Collignon a. a. O. 312 f.) noch immer zw. Eine verwandte Statuette der Sammlung Janzé veröffentlicht Blanchet, *Rev. arch.* III XXVI 1895¹ 28 ff T. I. (Ebd. S. 28 ff. die neueste Litteratur über die Frage.) Etwas jünger ist der demselben Typus angehörige Apollon Payne Knight (Collignon a. a. O. 313 f.₁₅₆).

[3]) Am wichtigsten sind: 1) ein a) in einer Brz. aus Pompeji (*Mon. d. i.* VIII 13; Kekulé, *Ann. d. i.* XXXVII 1865 55—71; Overbeck, Km. II III Taf. XX ₂₆), b) in einer Marmorstatue aus Mantua (Overbeck T. XX 25), c) in einer Statue des Louvre (Holleaux, *Mon. Gr.* XIX/XX 1893 37—47 *pl.* XIII) u. s. w. erhaltener Typus, den Kekulé (die Gruppe d. Künstl. Menel. 21 ff.) auf den archaisierenden Pasiteles, Furtwängler (L. Berl. Wpr. 1890 S. 140; Mw. 80; 381) auf die Schule des argivischen Meisters des Pheidias, Hegias oder Hagelaidas zurückführen will. — 2) Der Typus des Ap. Omphalos, so genannt nach dem a) athenischen Exemplar (Overbeck, Km. II III Atl. T. XX ₂₁; Kopf besonders XIX ₁), das mit einem fälschlich als Basis betrachteten Omphalos zusammengefunden wurde (Conze, Beitr. z. Gesch. d. gr. Plast. 1869 13—21 T. III—V). Andere Exemplare (vollständigere Aufzählung bei Overbeck, Km. II III 104 ff.; Héron de Villefosse, *Mon. mus.* Piot I 1894 S. 64 ff.) b) in Paris (Hér. de Vill. a. a. O. 61—76 T. VIII f.), c) in Cherchel (Gauckler, *Mus. de Ch.* S. 110 f. T. VIII ₁), d) Ap. Choiseul-Gouffier im *Brit. Mus.* (Overbeck, Km. Atl. XIX ₁; XX ₁₀), e) in Kyrene (Furtwängler, Denkschr. BaAW LXVII [= Abh. XX] 1899 549₄). Diesen Typus führen Conze, Beitr. 19 und Furtwängler, Mw. 115 f.; 381 auf den Alexikakos des Kalamis vor dem Tempel des Pa-

auf uns gekommen, deren Schöpfern es gelungen ist, das individuelle Bild, das vor ihrem Künstlerauge stand, in Stein oder Bronze festzuhalten; aber diesen individuellen Gestalten Namen zu geben, vermögen wir m. E. nicht. Jedenfalls kommen wir mit dieser Reihe bis unmittelbar an Pheidias heran: ein zu ihr gehöriges Werk, den Apollon vom Thermenmuseum, hat man für die Nachbildung eines Jugendwerkes dieses Meisters, den Apollon, der mit Athena neben Miltiades stehend als der Zehnte der Marathonbeute nach Delphoi geweiht sein soll, halten können. Das ist zweifelhaft, und jedenfalls besitzen wir aus der reifen Zeit des Meisters[1]) und aus seiner unmittelbaren Schule, ja wahrscheinlich aus der ganzen zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts[2]) keine Statue des unbekleideten Apollon in einer uns die Auffassung des Künstlers vor Augen führenden Nachbildung, und es klafft daher hinsichtlich dieser Darstellungsform des Gottes in der Geschichte der Typen eine Lücke. Dagegen wird mit Wahrscheinlichkeit dieser Zeit das Original der sogen. Muse Barberini[3]) in München zugeschrieben, welche uns den zweiten der erwähnten Haupttypen, den in der archaischen Kunst zwar nicht fehlenden, aber mehr in Scenen (namentlich auf Vasenbildern) als bei Einzelstatuen sich findenden Typus des bekleideten Kitharoden vor Augen führt. — Verhältnismässig gut ist die Entwickelung des Apollonideals im IV. Jahrhundert bekannt; die grosse Mehrzahl der in der Kaiserzeit entstandenen Kopien geht auf Werke dieser Zeit zurück.

troos *[1238₁]* zurück; s. dagegen OVERBECK, Km. II III 165; vgl. 83. — 3) Thermenmuseum, von PETERSEN, Röm. Mitt. VI 1891 302 ff. (T. x ff.); XV 1900 145 (s. dagegen LOEWY ebd. 235 f.) und WERNICKE bei PAULY-WISSOWA II 97 für die von Paus. X 10₁ erwähnte delphische Statue des Pheidias, von FURTWÄNGLER, Mw. 77, der letzteres Werk dem Pheidias abspricht, ebenfalls wenigstens für pheidiasisch gehalten. — 4) Einer der schönsten Apollontypen der vorpheidiasischen Zeit, von vielen auf ein Werk Myrons (von dem eine ephesische [Plin. *n h* 34₅₈] und eine akragantinische [Cic. *Verr.* II IV 43₉₃] Apollonstatue bezeugt sind), nach FURTWÄNGLER, Sitz.ber. BaAW 1899² 296 das gewaltigste aller in Kopien erhaltenen Götterbilder des V. Jh.'s, zurückgeführt, ist der nach dem Kasseler 'Bonus Eventus' (OVERBECK, Km. xx ₂₄) genannte; die übrigen Exemplare verzeichnen BENNDORF, *Tipo di Apollo, Ann. d. i* LII 1880 196—205; OVERBECK, Km. II III 108 (Atl. xx ₂₄); über einen zu diesem Typus gehörigen Kopf in Ince Blundell s. FURTWÄNGLER, BaAW 1897 Denkschr. LXVII (= Abh. XX) 565. Eine weichlichere Auflage des myronischen Werkes war nach FURTWÄNGLER, Sitz.ber. BaAW 1899² 296 der Ap. Patroos des Euphranor. — 5) Pal. Pitti, nach FURTWÄNGLER, Mw. 81 f.: 381 in Kritios' Art. — 6) Kopf in Chatsworth, Brz., nach FURTWÄNGLER, Interm. 1—13 Original des Pythagoras von Rhegion; 7) Ap. aus dem W.giebel von Olympia.

[1]) Abgesehen 1) von der delphischen Statue *[o. zu 1261₃]* werden dem Pheidias folgende Apollondarstellungen zugeschrieben: 2) Parnopios (? λέγουσι), der Ostseite des Parthenon gegenüber *[1229₃]*; 3) Ap. Niobiden niederschiessend, Zeusthron von Olympia. Paus. V 11₂; 4) Ap. bei der Geburt der Aphrodite, ebd. am Bathron, Paus. V 11₈. — Ueber einen angeblichen Apollon Helios des Pheidias, von dem alexandrinische Schriftsteller erzählen, s. TH. PREGER, Herm. XXXVI 1901 457 ff.

[2]) Ueber den kolossalen Apollon des Kalamis, den Lucullus aus Apollonia Pontike nach Rom schaffte (Str. VII 6₁ 319; Plin. *n h* 34₃₉; App. *Illyr.* 30; OVERBECK, Schriftqu. 508—511) s. PICK, Arch. Jb. XIII 1898 167. — Als Original des polykletischen Kreises spricht FURTWÄNGLER (Samml. SABUR. zu T. VIII—XI; bei ROSCHER, ML I 457) eine Brzstatue mit ausserordentlich weichen Formen an, die — trotz gewisser Anklänge an die argivische Schule des V. Jh. — m. E. eher dem IV. Jh. zugehört. Im Typus verwandt, aber stilistisch erheblich verschieden ist die von OVERBECK, Km. II III 229 nicht ganz m. R. verglichene kleine Brzstatuette in Berlin. Ueber ein angeblich einen polykletischen Typus wiedergebendes Werk im Louvre s. MAHLER, *Journ. intern. d'arch.* III 1900 194, wo Mzz. aus Euboia (ebd. *pl. II*₁ u. ₃) verglichen werden. Schwachen Einfluss des argivischen Meisters erkennt MAHLER, Polykl. u. s. Schule 130 auch in einem Ap. von Ince Blundell.

[3]) S. jedoch u. *[1264₁ a. E.]*.

Während bei den übrigen Gottesgestalten der Geist der grossen Zeit meist erst in der hellenistischen Periode genügend verdünnt worden ist, um auch dem Geschmack der sinkenden Jahrhunderte zuzusagen, ist dieser Prozess bei Apollon schon vor und während Alexanders Regierung vollzogen. Unter den zahlreichen damals entstandenen Typen sind die durch Apollon Giustiniani (Pourtales[1]), Belvedere[2]), Torlonia[3]), durch den vatikanischen Kitharodos[4]) repräsentierten und der Sauroktonos die bekanntesten. Der letztgenannte Typus geht sicher auf Praxiteles[5]), der an vor-

[1]) Vgl. bes. Panofka, *Ant. du cabin.* Pourtalès Gorgier S. 50 T. xiv; Brunn, Verhandl. XLI. Philol.verslg. München 1892 34—40 (Götterideale 84—95 T. VI f.); Overbeck, Km. II$_{III}$ 141 f.; Atl. xxii$_{35}$. Verwandt ist u. a. der von Julius, *Ann. d. i.* XLVII 1875 27—34 (*Mon. d. i.* X 19) besprochene, wahrscheinlich in den Caracallathermen gef. Kopf (beide Köpfe jetzt im *Brit. Mus.*). Von dem Ap.-Belv. unterscheidet sich dieser Typus namentlich darin, dass der Kopf etwas gesenkt ist und die Haare von der Stirn nur ein Dreieck übrig lassen, wodurch der Kopf wehmütig träumerisch ('passiv', 'in dichterischem Wahnsinn' Brunn) erscheint. Vgl. P. Gardner, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 121.

[2]) Aus der ungeheuren Litteratur über diese berühmteste erhaltene Ap.statue (Uebersicht bei Gh. Gherardini, *L'Apollo del Belvedere e la critica moderna, bull. comm. arch. comm. di Roma* XVII 1889 407—436; 451—466; vgl. auch o. *[1226$_1$]*) seien hier noch erwähnt: Winckelmann, Gesch. d. Kunst XI 3$_{10}$ (Bd. VI S. 219 ff.); Feuerbach, D. vatik. Ap., arch.-ästh. Betr., Nürnb. 1833; [2] Stuttg. 1855 (meint, der Gott sei in der Scene der Eumeniden dargestellt, wie er in Delphoi Orestes gegen die Erinyen verteidigt; vgl. o. *[703$_4$]*); Häckermann, Ueber den vatik. Ap., Greifsw. 1857; Overbeck, Km. II$_{III}$ 141 ff.; 248; Atl. xxiii$_{29}$; Friederichs-Wolters 1523; Furtwängler, Mw. 657—671. Die Bekanntmachung des früher Steinhäuserschen Kopfes (jetzt in Basel; *mon. d. i.* VIII xxxix f.; Arch. Ztg. XXXVI 1878 11$_1$ u.$_2$ neben dem Belved.; vgl. Kekulé, Bonn. Ak. K.mus. S. 149 ff.) und der Stroganoffschen Brz.-statuette (Stephani, Ap. Boedromios, Petersb. 1860; Wieseler, Ap. Strog. u. der Ap. von Belv., Gött. 1861; Kieseritzky, Arch. Ztg. XLI 1883 27—38 T. v; Overbeck, Km. II$_{III}$ 248x Atl. xxiii$_{28}$) schien hinsichtlich des Ap. Belv. neue Probleme *[1226$_1$]* zu stellen, vgl. Kekulé, *Sorra due scoperti archeologiche riguardanti l'Apollo di Belv., Ann. d. i.* XXXIX 1867 124—140. Unter den vielen Arbeiten, die das Bekanntwerden der Stroganoffschen Statuette verursachte, hat noch historischen Wert Overbecks Aufs. in den Ber. SGW XIX 1867 121—150, welcher, gestützt auf die Nachricht, dass Apollon mit den *λευκαὶ κόραι* (Suid. *ἐμοὶ μελήσει*), d. h. mit Athena Pronaia und Artemis (Diod. 22$_{10}$ IV S. 17 Bekk.), die Verteidigung Delphois übernommen und dass die Phoker (Paus. X 13$_4$) und die Aitolier (Paus. 15$_2$) Statuen dieser drei Gottheiten geweiht haben, den Ap. von Belv. (mit der Aigis in der Hand), die Artem. von Versailles und eine kapitolinische Athena zu einer Gruppe vereinigen wollte. — In neuerer Zeit ist der Wert jener beiden Funde stark heruntergedrückt worden; der Steinhäusersche Kopf ist, selbst wenn er, wie noch Furtwängler bei Roscher, ML I 464$_{62}$ annimmt, eine etwas ältere Fassung desselben Typus darstellen sollte, eine im Vergleich zu diesem wenig stilgetreue Nachbildung seines Originals, so dass er für die Geschichte des Typus wenig oder nichts ergibt; der Apollon Stroganoff aber wird teils für eine Fälschung (gegen die Verteidigung von Kieseritzky, Ath. Mitt. XXIV 1899 468—484 s. bes. Furtwängler, Ath. Mitt. XXV 1900 280—285), teils für nicht den Apollon darstellend (nach O. A. Hoffmann, Herm. Ap. Strog., Marb. 1889 sind die aus der Hand quellenden dicken Falten das Mundende eines Merkurbeutels) oder jedenfalls nicht für geeignet gehalten, eine Vorstellung von dem Ap. von Belvedere zu geben (Winter, Philol. LIX 1900 321—328). Von um so grösserem Wert erscheint nun natürlich — wie immer in ästhetischer —, so auch in kunsthistorischer Beziehung die vatikanische Statue, zumal die Versuche Freericks, Ap. von Belv., Paderborn 1894, grosse Teile ihrer unteren Partien als ergänzt zu erweisen, gescheitert sind (Petersen, Röm. Mitt. IX 1894 249—251). Man nimmt jetzt meist an, dass der Gott in der l. Hand den Bogen, in der r. einen Sühnezweig trug (s. zuletzt Amelung, Ath. Mitt. XXV 1900 286—291), wie der Gott öfter auf Mzz. erscheint (z. B. von Philadelpheia in Lydien, Imhoof-Blumer, Mzz. von Kleinasien I 523). Nach einer zuletzt von Winter (Arch. Jb. VII 1892 164—177) ausführlich begründeten Vermutung geht der Apollon von Belv. auf ein Werk des Leochares zurück.

[3]) Er schleift den Köcher nach; Overbeck, Km. II$_{III}$ 228 Atl. xxiii$_{24}$.

[4]) Gef. in Tivoli mit einer Musenreihe und früher selbst für eine Muse gehalten: Abb. z. B. in Overbecks Atl. xxi$_{32}$. Nahe verwandt sind die Darstellungen des Ap.-Nero auf den Mzz. dieses Kaisers.

[5]) Plin. *n h* 34$_{70}$. Von den zahlreichen

letzter Stelle genannte wahrscheinlich auf Skopas[1]) zurück; im übrigen können auch diese und andere gleichzeitig entstandene Apollonideale m. E. bisher noch nicht mit einem für die Wissenschaft in Betracht kommenden Mass von Wahrscheinlichkeit auf einen bestimmten Künstler zurückgeführt werden: wie Praxiteles in seinen sonstigen Apollondarstellungen[2]), wie Skopas den Sminthios[3]), wie Euphranor[4]), Leochares[5]) und Bryaxis[6]) den Gott dargestellt haben, können wir teils gar nicht, teils nur aus ungenügenden Nachahmungen erschliessen. — Die hellenistische Zeit end-

Repliken (Welcker, AD I 406$_1$; Overbeck, Km. II III 235 ff.) ist die schönste im Louvre (Overbeck, Km. II III T. XXIII $_{27}$); Mzz. von Nikopolis am Istros (Friedländer, Arch. Ztg. XXVII 1869 97 T. XXIII $_4$); vgl. Overbeck, Mzt. V $_2$); letztere stellt den Gott mit übergeschlagenen Beinen dar. — Overbeck, Gr. Plast. II[3] 36 f. hatte den Ap. Saurokt. für eine 'mythologische Genrefigur' erklärt; in der Km. hat er dies etwas eingeschränkt.

[1]) Er ward wahrscheinlich von Augustus aus dem rhamnusischen Nemesisheiligtum nach der aktischen Schlacht auf den Palatin gebracht: Plin. *n h* 36$_{25}$; vgl. Prop. III 29 (II 31)$_{15}$. Nach Otto Ad. Hoffmann, Philol. XLVII 1889 678—702 sollen durch ihn auch Tib. I 4$_{37}$; II 3$_{11}$; 5$_1$; $_{121}$; IV 4$_2$; Ov. *a a* 3$_{141}$; *a* 1 1$_{11}$; *M* 11$_{165}$; *Tr* III 1$_{59}$ inspiriert sein; doch enthalten diese Verse keinen Zug Apollons, den die Dichter nicht aus der Litteratur hätten entlehnen können. Für die Identität dieses skopasischen Werkes mit dem vatikanischen Kitharodos sind in neuerer Zeit besonders Hoffmann a. a. O. und Furtwängler, Berl. arch. Ges., April 1889 (Berl. ph. Wschr. IX 1889 550; vgl. P. Gardner, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 123) eingetreten; auf Timarchides (Plin. *n h* 36$_{35}$) hatte Visconti den vatikanischen Kitharodos zurückgeführt, Overbeck (zuletzt Km. II III 90) denkt zweifelnd an ein delphisches Vorbild, und Studniczka, Röm. Mitt. III 1888 296 (vgl. Wernicke bei Pauly-Wissowa II 101; s. dagegen Hülsen, Röm. Mitt. IX 1894 238—245) will den Typus des Skopas in der sogen. Musa Barberini in München erkennen.

[2]) Den mit Leto und Artemis gepaarten megarischen Ap. Prostaterios (Paus. I 44$_2$) stellen megarische Mzz. der späteren Kaiserzeit (Overbeck, Mt. V $_3$; Hitzig-Bluemner, Paus. I XI $_{33}$) dar, die aber den Stil so wenig wiedergeben, dass man sogar an den älteren Praxiteles gedacht hat. Von dem ebenfalls neben Mutter und Schwester stehenden mantineiischen Apollon (Paus. VIII 9$_1$) und von dem, den Plin. *n h* 36$_{23}$ erwähnt, haben wir keine Vorstellung. Mehrere spätere Apollonstatuen (z. B. Furtwängler, Samml. Somzée S. 20; *Journ. hell. stud.* XXI 1901 217 T. XIII) wurden von Neueren auf Praxiteles und seinen Kreis zurückgeführt, aber keine mit unzweifelhaftem Recht.

[3]) Denn das Bild, das die Mzz. (Alexandr. Tr., Overbeck, Mt. V $_{20}$ f.; $_{23}$; Head *h n* 469) vom II. Jh. v. Chr. an von dieser im Altertum hoch berühmten Statue (s. o. *[1229$_2$]* und Eust. *A* 39 34$_{16}$; vgl. Overbeck, Schriftqu. $_{1168}$ ff. — Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 444$_{15}$ f. vergleicht das Bild dem olympischen Zeus und der Athena [Parthenos?] auf der Akropolis) geben, kann doch, wie schon ihre Verschiedenheit zeigt, nur ungefähr der Wirklichkeit entsprechen. Vgl. über die Statue Urlichs, Skop. 109 ff.; Overbeck, Km. II III 91 ff.; Collignon, *Hist. sculpt.* 245.

[4]) Statue im Tempel des Ap. Patroos in Athen, Paus. I 3$_3$. Ueber eine Vermutung Furtwänglers s. o. *[1262 zu 1261$_3$]*.

[5]) a) vor dem Tempel des Ap. Patroos in Athen, Paus. I 3$_3$. (Nach Winter u. aa. *[1263$_2$ a. E.]* Vorbild des Ap. Belvedere). — b) Ap. diadematus, Plin. *n h* 34$_{79}$, von Th. Reinach, *Mon. mus.* Piot III 1896 155—165 *pl.* XVI ff. (s. dagegen Lechat, *Rev. ét. gr.* X 1897 365) in einem Apollon von Magnesia a. S. wiedergefunden. Die Identität dieses Ap. Diadem. mit dem *ἀναδούμενος* bei Paus. I 8$_4$ ist zw., s. Hitzig-Blümner z. d. St. — c) [Plat.] *ep.* 13 S. 361a. Vgl. Overbeck, Km. II III 97.

[6]) a) Mit Zeus in Patara, Klem. Alex. *protr.* 4$_{47}$ S. 41 Po., von einigen Pheidias zugeschrieben; b) Tempelstatue in Daphne bei Antiocheia. Von dieser Statue besitzen wir teils durch die wohl auf sie gehende Beschreibung des Libanios *or.* 61 III S. 334 R., vgl. Malala X S. 234 Ddf.; Overbeck, Schriftqu. 1321—1324, teils durch die Mzz. (Overbeck, Mt. V $_{27}$ ff.; Plast. II[4] 98 Fig. $_{167}$) Kunde, die aber auch nur hinsichtlich des allgemeinen Habitus zuverlässig ist. Eine Verwandtschaft zeigen Mzz. des Augustus (Overbeck, Mzt. V $_{42-45}$), und Statuen des ruhig mit der Leier dastehenden Apollon, deren Original etwa dem IV. Jh. angehören muss, sind mehrere erhalten (Overbeck, Km. II III 181 ff.); aber nicht nur die Gewandung ist teilweise verändert, z. B. beim Ap. Egremont in Petworthhouse (Overbeck, Atl. XXI $_{33}$), sondern wahrscheinlich auch das ganze Motiv; während der Gott auf den Mzz. aus einer Schale spendet, hält er bei der zuletzt genannten Statue und wohl auch bei andern die R. gesenkt: er scheint beim Spielen inne zu halten, um auf eine Inspiration zu warten.

lich hat ein neues Apollonideal nicht mehr geschaffen; selbst die bekannteste Statue, die deutlich Einflüsse des Geschmackes der alexandrinischen Zeit zeigt, der einst hochberühmte Apollino, der die rechte Hand auf den Kopf legt, ahmt nur in einer etwas süsslichen Weise einen älteren Typus nach[1]).

### 7. Artemis.

Hymnen: Hom. 9 u. 27; Alkm. 18—20; vgl. 23 (Diels, Herm. XXXI 1896 339—374); Anakr. 1; Timotheos (vgl. Meineke, *Anal. Alex.* 226 f.); Kallimachos *h* 3 (vielleicht für Kyrene gedichtet, Ehrlich, *De Callim. hymn.*, Bresl. phil. Abh. VII 1895 38—54; Maass, Herm. XXV 1890 407; Susemihl, Berl. phil. Wochenschr. XV 1895 1193; anders Studniczka, Herm. XXVIII 1893 1 ff.); Orph. *h* 36; Paris. Zauberpap. 2522 (vgl. Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 30); Catull. 34; Hor. *od.* $1_{21}$; $3_{22}$; *carm. saec.* — Antike Prosalitteratur: Korn. *c.* 32; Liban. 5 I 225—240 R. — Neuere Untersuchungen: Buttmann, Ueber die philosophische Deutung der gr. Gotth., insbes. von Apollo u. A. (1803) Mythol. 1—21; K. O. Müller, Dor. I 367—393; Maury, *Hist. de la rel.* I 148 ff.; 291 f.; 454—458; Schwenck, Etym.-Mythol. Andeutung. 218—229; Claus, *De Dianae antiquiss. apud Graecos natura*, Bresl. Diss. 1880; E. Curtius, Stud. z. Gesch. d. A., Sitz.ber. BAW 1887 S. 1167—1184. — Kunstdarstellungen: Homolle, *De antiquissimis Dianae simulacris*, Paris, *Thèse* 1885; *Él. cér.* II I—CVII (mit Apollon zusammen); Müller-Wieseler II 106—134 T. XV—XVII; Fröhner, *Not. sc. ant.*[2] 1875 116 ff.; Conze, Götter u. Her. S. 32 ff.; Helbig, Wgm. 67—73; Tassie-Raspe I 148—157; Babelon, *Cat. cam.* $22_{21}$ ff.

297. Das Bild keiner griechischen Gottheit ist durch die Kunst so umgestaltet worden als das der Artemis: vergleichen wir die Vorstellung, die sich die alten Boioter von der Göttin machten, mit der Idealgestalt, welche die Künstler des IV. Jahrhunderts geschaffen haben, so erscheint ein Übergang zwischen beiden kaum möglich. Glücklicherweise hat gerade die Unvereinbarkeit der neuen, in der Kunst entstandenen Vorstellungen mit den alten die Folge gehabt, dass die letzteren, die sich im Kulte grossenteils erhalten hatten, sich klar abheben. Nirgends in der griechischen Religion tritt der Gegensatz zwischen dem alten Glauben und dem durch die Kunst geschaffenen so deutlich hervor wie bei Artemis: als die späteren Hellenen die kleinasiatischen und thrakischen Gottheiten, die, von Hause aus den altgriechischen nächst verwandt, die Entwickelung durch die Kunst nicht mit durchgemacht hatten, mit heimischen Gottheiten ausglichen, schien keine griechische Göttin den barbarischen ähnlicher und ist keine so vielen Göttinnen jener Gegenden gleichgesetzt worden[2]) als

[1]) Overbeck, Km. II III 215; Atl. XXII 43. Vgl. zum Typus die von Luk. *Anach.* 7 beschriebene Statue am Gymnasion des Apollon Lykeios.

[2]) Z. T. wird über diese Erscheinung u. *[§ 308]* zu sprechen sein; vorläufig seien erwähnt: 1) Artemis Persika, deren Kult wahrscheinlich durch die Ausgleichung der Artemis mit verschiedenen orientalischen Gottheiten, besonders mit der Anâhita, aber auch mit der Göttin von Koloe u. aa. Göttinnen *[s. u.]* entstanden ist. Eine ihrer Hauptkultstätten war später Hierocaesarea (Tac. *a* $3_{62}$; das in der ostboiotischen Kultur viel bewunderte Mirakel der Selbstentzündung des Opferfeuers *[727₁]* wird von diesem Heiligtum, über das auch *bull. corr. hell.* XI 1887 96 zu vergleichen ist, berichtet. Paus. V $27_5$). 2) Artemis Pergaia (eigentlich Wanassa? Head *h n* 588; Städte Pamph. I S. 36 ff.), Artemid. $2_{35}$; StB. *Πέργη* $517_{11}$; vgl. Müller-Wieseler, D. a. K. II[2] XV 163 S. 112 f.; Friedländer, Zs. f. Num. X 1883 3; Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 138 f.; s. auch *Rev. num.* IV VI 1902 $344_{60}$ und o. *[$332_{11}$ ff.]*. Eine Filiale ist jetzt auch für Aegypten (Naukratis?) bezeugt, Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 285. — 3) Die Göttin von Koloe *[$279_2$]* Phileis (*bull. corr. hell.* VIII 1884 $378_1$), die, auch wenn sie von Haus aus griechisch sein sollte ('die Schwarze'? Vgl. Κολοιός und Art. Κολαινίς [Arstph. *ὄρν.* 872] in Amarynthos [Euphron. u. Kallim. *fr.* 76 bei Sch. Arstph. *ὄρν.* 873] und seiner Filiale

Artemis. Diese Verwandtschaft gibt zugleich ein Mittel, das Bild von Artemis während der boiotischen Vorherrschaft, das wegen der guten Erhaltung der Kulte verhältnismässig genau gezeichnet werden kann, zu kontrollieren; namentlich die phrygische Göttermutter hat für die Erkenntnis der altgriechischen Artemiskulte eine Bedeutung ähnlich der des Mars für die Feststellung des ältesten Apollon. — Schon aus dieser Gleichstellung ergibt sich, dass Artemis in der Zeit des Dämonenglaubens eine universalere Göttin gewesen ist als später. Wie fast alle Götternamen jener fernen Periode bezeichnet aber auch Artemis nicht bloss eine grosse Göttin, sondern zugleich — was bei der Unklarheit und Unbestimmtheit religiöser Begriffe nicht immer als davon verschieden empfunden zu sein braucht — gewisse Klassen von Dämonen: denn dieselben Vorstellungen, die in dem Bilde der Gottheit vereinigt sind, konnten auch gesondert betrachtet werden, den Namen jener konnten auch die niederen Wesen führen, denen man die einzelnen Vorstellungen beilegte. Je grösser der Inhalt eines Gottesbegriffs war, um so grösser wurde, entgegengesetzt den

---

Myrrhinus [*CIA* II $575_{20}$; Paus. I $31_4$] sowie in Kephale [Ath. Mitt. XII 1887 282], deren N. zwar von Hellan. *FHG* I $56_{79}$ u. aa. von Hermes' Nachkommen Kolainos abgeleitet wird, aber vielleicht zu *κελαινός* zu stellen ist, Töpffer, AG 217), doch jedenfalls den Griechen als eine Barbarin entgegentrat. — 4) Die Ma von Komana *[$325_{18}$]*. — 5) Perasia von Kastabala (Denkschr. WAW XLIV 1896 27 no. 59; vgl. Th. Bergk, Zs. f. Num. XI 1884 334 f. u. o. *[$325_{18}$]*). — 6) Bendis (s. o. *[$225_{22}$]* und u. *[§ 308]*). — 7) Die Göttin der taurischen Chersonnes, ursprünglich wahrscheinlich der Tauropolos, später der Parthenos (Hdt. $4_{103}$; Str. VII $4_2$ 308; *bull. corr. hell.* V 1881 73; vgl. über die Parthenos des thrakischen Neapolis Heuzey, *Compte rendu* $IV_4$ 1876 101; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 28 f.) gleichgesetzt; schon in Eur. *IT* (z. B. 614; vgl. Hdt. $4_{103}$) haben bei der Beschreibung der skythischen Opfer barbarische Berichte mitgewirkt (v. Holzinger zu Lyk. v. 197). — Aus solchen Ausgleichungen sind die vielen Artemisdienste im südlichen Kleinasien wenigstens teilweise zu erklären, z. B. die der Astias von Iasos, Bargylia, Teichiussa u. aa. karischen Städten (Ath. Mitt. XIV 1889 $108_{61}$; *Rev. des ét. gr.* VI 1893 $157_1$; *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 $225_4$; vgl. o. *[$262_8$; $772_{10}$]*), ferner die Artemis Kindyas von Kindya (Mzz., Head, *Caria* 71 f.; s. o. *[$772_{10}$]*), die Göttinnen von Panamara (*Πελδεκεῖτις καὶ Λευκιανή*, *bull. corr. hell.* XII 1888 269), Rhodiapolis (Hill, *Journn. Hell. stud.* XV 1895 $122_9$), Isinda (ebd. $125_{10}$), Olba in Kilikien (Mzz., Art. auf Zweigespann von Stieren mit Fackel, im Felde viele Sterne, v. Sallet, Zs. f. Num. XII 1885 369), wahrscheinlich auch die Eleuthera von Myra (Reisen im südw. Kleinasien II 114 XIX $A_{11}$), Sura (*πανήγυρις τῆς ἀρχηγέτιδος θεοῦ Ἐλευθέρας* neben Apollon Surios, ebd. S. 45 no. $82_{18}$) und Kyaneai (*CIG* 4303 h, S. 1140 *θεῷ μεγάλῳ Ἄρει καὶ Ἐλευθέρᾳ ἀρχηγέτιδι ἐπιφανεῖ θεᾷ*), die wenigstens Artemid. $2_{35}$ Artemis nennt (vgl. über sie Petersen-Luschan, Reis. II $61_3$), sodann vielleicht die rhodische Kekoia (*IGI* I $66_2$; $786_3$; $814_3$; $820_8$; [$824_6$]; $828_3$; $831_3$; [$845_2$]; 883; $891_3$; $_8$) und die Gazoria von Gazoros in Makedonien (StB. $195_7$ *s v*; Inschr. bei Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXII 1898 345 ff.). — Aber selbst die scheinbar ganz griechischen Kultstätten der Göttin in Kleinasien und Thrakien sind wahrscheinlich nicht ganz frei von einzelnen solchen barbarischen Elementen geblieben, die sich allerdings meist nicht sicher bezeichnen lassen. Vielleicht ist es eine Angleichung an die grosse Göttermutter, wenn Art. in Ephesos (*Act. apostol.* $19_{31}$), Dionysopolis, auf Lesbos (*μεγάλη Ἄρτεμις Θερμία*, *IGI* II 514 *[$1280_{10}$]*) 'die Grosse' heisst (Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 135 ff.), wenn auf Mzz. von Tabai Artemis als Jägerin mit phrygischer Mütze neben Men erscheint (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 160), der sonst neben der Göttermutter steht *[§ 308]*, und wenn die ephesische Artemis, für die demnach die Vermutungen von E. Curtius (z. B. Abh. BAW 1872 7) wenigstens eine beschränkte Gültigkeit behalten, gleich Kybele in Schreinen dargestellt wurde (*Act. apostol.* $19_{24}$; vgl. Ignat. *ep. ad Ephes.* $9_2$; Ramsay a. a. O. 123 ff.) u. s. w. — Wie Artemis wird auch die ihr wesensverwandte Hekate oft mit barbarischen Göttinnen ausgeglichen, z. B. als *θεῶν μήτηρ* bezeichnet (Prokl. *h* $6_1$; $_{18}$) oder zwischen zwei Löwen wie Kybele dargestellt (z. B. Mzz. von Philadelpheia, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 181); vgl. auch Kroll, *Orac. Chald.* 69 u. o. *[$231_6$; $804_8$]*.

Gesetzen der Logik, sein Umfang, d. h. um so zahlreicher waren die Dämonen, die den Namen der Gottheit tragen konnten: Artemis, die universalste unter den Göttinnen der altboiotischen Kultur ist demnach auch die allgemeinste Bezeichnung der Sondergottheiten[1]. Es gibt wohl keinen weiblich gedachten Dämon, der nicht wenigstens an einigen Stellen den Namen Artemis geführt hätte. Aber ursprünglich ist diese Allgemeinheit der Göttin nicht. Das spätere Altertum hat unter dem Einfluss einer dünn gewordenen Philosophie in der ephesischen Artemis wie in der Göttermutter die grosse Naturgöttin, das Schaffensprinzip der Natur, gesehen; der boiotischen Periode lagen nach allem, was wir über sie wissen, solche Vorstellungen ganz fern. Nur dem Grade, nicht der Art nach unterscheidet sich in ihrer Universalität Artemis von den übrigen Göttern jener fernen Zeit: wie auf diese sind gewiss auch auf sie nach und nach verschiedenartige Vorstellungen übertragen. Wie dieser Prozess verlief, ist nun freilich vollkommen dunkel. Der Namen ist nicht mit Sicherheit zu deuten[2]. Der Stamm endigt gewöhnlich entweder auf die Media oder die Tenuis; vereinzelt wird der Namen jedoch auch nach Analogie der Vokalstämme dekliniert[3]. Letzteres ist wohl ohne Frage analogistische Heteroklisie; aber auch das Schwanken zwischen den beiden anderen Endungen, das sich noch bei mehreren Namen findet, erklärt sich am einfachsten dadurch, dass ein Übergang aus einer minder häufigen in eine

[1]) Daher hat Artemis so viele verschiedene Kultnamen, sie ist *πολυώνυμος* (Arstph. *Thesm.* 320; Orph. *h* $36_1$; vgl. Kallim. *h* $3_7$) oder *μεγαλώνυμος* (Orph. *h* $36_2$). *Πολυώνυμος* heissen auch Hekate *[1289₁]*, Selene (Cavvadias, *Fouilles d'Épid.* I no. 65) und Mene (Londoner Zauberpap. $121_{833}$), was offenbar von Artemis übernommen ist, bisweilen freilich auch andere Gottheiten, namentlich Isis (Lond. Zauberpap. 511; Kaibel *ep.* $1029_3$; Robiou, *Mél.* Graux II $602_5$), die auch *μυριώνυμος* (*CIG* 4713 [Aegypten]; $4986_6$ [Nubien]; $5120_2$ [desgl.]; vgl. Lechat-Radet, *Bull. corr. hell.* XII 1888 194) genannt wird und vielnamig schon in Hieroglyphentexten heisst (Brugsch, Rel. u. Myth. 645).

[2]) Von den zahlreichen antiken Deutungen (*EM* *Ἀρτ.* $150_{12}$ ff.) hat Pott, Etym. Forsch. II² 4 176; vgl. 448 die von *ἀερό-τεμις* (*ἀεροτόμος*, d. i. *σελήνη*, s. z. B. *h. mag.* bei Abel, *Orph.* $293_{21}$; Euseb. *praep. ev.* III $11_{31}$ Hein.; Io. Lyd. *mens.* $2_1$ S. 13 B.; Macr. *S* VII $16_{27}$; Sch. Υ 67 S. 533 a 13 Bk.) gebilligt. Mehr Anklang fanden in neuerer Zeit die Ableitung von *ἀρτεμής*, von der aus die antiken Etymologen entweder auf die Bedeutung der 'unberührten' Jungfrau (Plat. *Krat.* 22 S. 406 b; Eust. *ν* 48 $1732_{28}$ u. aa.) oder auf die der 'Heilerin' (Str. XIV $1_6$ S. 635; Korn. 32 S. 193 Os.; Artemid. $1_{56}$ S. $132_{16}$ u. aa.) gelangten und die in dem letzteren Sinne von Fick, PN.² 439 gebilligt wird, und besonders die Verknüpfung des N.'s mit *ἄρταμος* 'Schlächter', die Robert bei Preller, Gr. Myth. I $296_2$ und Bazin, *Rev. arch.* III viii 1886² 260; v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 68; Studniczka, Kyr. $154_{77}$; Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprachf. XXXIII 1895 466 ff. empfehlen und Wolters, *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 223 mit einer Abildung (sf. Vb.) begründen zu können glaubt, auf der einzelne Tierstücke um die Göttin herumliegen. Indessen darf die Form Artamis, die sich nur in einem Teil der dorischen und der ihm zunächst stehenden mittelgriechischen Dialekte findet und aus der die ionischen, lesbischen, thessalischen und süddorischen Formen mit *ε* kaum zu erklären sind, wenigstens nicht zum alleinigen Ausgangspunkt der Namendeutung gemacht werden. — Laistner, Räts. d. Sph. II 434 ff. sieht in dem N. eine Kurzform zu *ϝερμώπις* 'von wechselndem' (*vertere*) 'Antlitz'; er glaubt dadurch eine Verknüpfung mit *ϝορτυγίη* (= *vartaka*) und *ϝρ(ι)τό-μαρτις* zu finden. E. Hoffmann (zuletzt Rh. M. LII 1897 102) deutet *Ἀρτ-αμ-ις* als *alma mater*, Hanssen, *Am. Journ. phil.* XIII 1892 437 nimmt ursprünglichen Velarlaut an (*ἄρκος*, *Ἀρκαδία*), sodass eigentlich *Ἄρτεμις* neben *Ἄρκαμις* stehen müsste; an den Zusammenhang mit *ἄρκτος* (= *Ἄρκτ-εμις*) hatte schon Hartung, Rel. d. Gr. III 181 gedacht, der aber *ἄρκτος* zugleich zu *ἀρτεμής* stellt.

[3]) Z. B. in Argos *Ἀρτάμι* (Dat.), Lebas II 109 a; in Kreta *Ἀρτέμει* (Dat.), *Mus. Ital.* III 739.

gewöhnlichere Flexionsbildung stattfand. Später überwiegen die Formen auf *ιδ* entschieden, und deshalb ist vermutet worden, dass Artemis, wie Themis ursprünglich einen *τ*-Stamm hatte[1]); in einer sehr frühen Periode der Sprache scheint aber die Endung *ιτ* häufiger gewesen zu sein als später[2]); von hier aus lässt sich also der ursprüngliche Stammauslaut nicht feststellen, da nicht sicher ist, seit wann die Differenzierung der beiden Namensformen bestand. Der mittlere Vokal ist später allgemein *ε*, früher nicht selten *α*[3]): da die letzteren Formen sich vorzugsweise[4]) im mittleren Hellas[5]) und in der nördlichen Peloponnes[6]) finden, so könnte eine dialektische Verschiedenheit vorliegen, veranlasst vielleicht durch die Assimilation des *ε* an das vorhergehende betonte *α*[7]). Da indessen *Ἄρταμις* an *ἄρταμος* 'Schlächter' und umgekehrt auch *Ἄρτεμις* an *ἀρτεμής* 'gesund' einen passenden Anhalt hat, so ist wahrscheinlich die Differenzierung nicht durch einen lautphysiologischen Vorgang, sondern durch eine Volksetymologie verursacht worden, wobei wiederum zweifelhaft bleibt, welche Form ursprünglich ist. Vielleicht sind beide zugleich und mit Rücksicht auf einander entstanden: man mochte die Göttin, die die Krankheiten sowohl sendet[8]) wie heilt[9]), mit anklingenden Bezeichnungen 'Schlächterin' und 'Heilerin' nennen. Aber der Möglichkeiten sind hier gar viele; auch phry-

---

[1]) Z. B. von G. Meyer, Gr. Gr.[3] 272.

[2]) Kretschmer, Zs. f. vergl. Sprf. XXXIII 1895 468, der daneben aber auch die Angleichung eines ursprünglichen *δ* an das vorhergehende *τ* für möglich hält.

[3]) Vgl. die Zusammenstellungen bei Meister, Gr. Dial. I 45; G. Meyer, Gr. Gr.[3] 103; Brugmann, Gr. Gr.[3] 71 § 54, und bes. bei Buck, *Amer. Journ. phil.* X 1889 463—466.

[4]) Vereinzelt jedoch auch sonst, z. B. in Kreta, Baunack, Inschr. v. Gort. 48.

[5]) Namentlich in Boiotien (Meister, Gr. Dial. I[2] 215), z. B. in Tanagra, *CIGS* I 546; 555; Askra, ebd. 1809; Thisbe, ebd. 2228$_3$; 3564(?); 2232; Orchomenos, ebd. 3214; Chaironeia, ebd. 3385; 3386; 3391; 3407; 3410; 3411; Anthedon, ebd. 4176.

[6]) Z. B. in Phleius, GDI III 3171; in den korinthischen Niederlassungen Korkyra, ebd. 3211 (dagegen ebd. 3206$_{63}$ u. ö. Mnt. *Ἀρτεμίτιος*) und Apollonia, ebd. 3221; Megara, ebd. 3026; Lusoi, Oesterr. Jahresh. IV 1901 83; Epidauros, GDI III 3338; vgl. 3335; Argos (Lebas II 109a), ebenso in den argivischen (z. B. auf Rhodos und — wie aus dem Mt. Artamitios zu folgern — in Kos, Kalymna, Astypalaia) Kolonien. In der südlichen Peloponnes, insbes. in Sparta und seinen Kolonien herrscht dagegen mittleres *ε* vor, z. B. *CIG* 1416, und so ist bei Alkm. *fr.* 101a überliefert; Arstph. *Lys.* 1251 gibt den Dialekt ungenau wieder.

[7]) Aehnlich urteilt Buck a. a. O. 466.

[8]) Ueber Krankheiten als Götter s. Plin. *n h* 2$_{15}$ f. Da Artemis Krankheitsdämon war, so hatte man in Erythrai ihr Bild gefesselt, Polemon *FHG* III 146$_{60}$. Wahrscheinlich ist dies die Strophaia *[1296$_1$]*. Gefesselt war auch die Eurynome von Phigaleia, Paus. VIII 41$_6$, die wenigstens später auch als Artemis gefasst wurde. — Wie für Menschen ist Artemis Krankheitserregerin auch für Tiere, Kallim. *h* 3$_{125}$.

[9]) Art. Soteira (*AP* VI 267$_1$; Orph. *h* 36$_{13}$; vgl. *θεὰ ἐπήκοος Ἄρτεμις Αὐλὶς Σώτειρα* *IGSI* 963 [Rom] und im allgem. Claus 94) wird ausser an den o. *[125$_{18}$ ff.; 139$_8$; 171$_1$; 207$_6$; 263$_8$]* genannten Kultstätten verehrt: in Athen (*ἐφ. ἀρχ.* 1893 59 f.), Daulia (GDI II 1528), auf der Halbinsel Magnesia (Inschr., Ath. Mitt. XIV 197$_{16}$), in Epidauros (Cavvadias, *Fouill.* I 110; 268a), Tegea (Inschr., *Journ. Hell. stud.* XV 1895 91); auf Anaphe (GDI III 3433; 3449 ff. [mit Ap. Pythios]; *bull. corr. hell.* I 1877 287), in Itanos (*Mus. Ital.* III 587), Lartos auf Rhodos (*ἱερὰ Σ. ἐπήκοος φωσφόρος*, *IGI* I 914; vgl. 915a), Loryma (Benndorf-Niemann, Reis. im südw. Kleinas. I 22), Ephesos (*IBrM* III ccccLXXXIII $_3$; *κυρία Σώτειρα*, ebd. CLXXXVII $_3$), Antiocheia (in Pisidien? Inschr. von Magnesia 80$_3$), Ikonion (? *θεοὺς σωτῆρας τήν τε Ἀγγδιστιν καὶ τὴν μητέρα Βοηθηνὴν καὶ τὸν θεὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Ἄρτεμιν*, *CIG* III 3993), Zephyrion bei Abukir (Inschr., Néroutsos-Bey, *L'anc. Alex.* 126), Syrakus (Mzz. seit IV. Jh., *Gr. coins Brit. Mus Sic.* 200$_{426}$; Head *h n* 156 ff., bes. 159), Akragas (Head *h n* 108), Akrai (? *IGSI* 205). Natürlich wurden der Σ. auch andere Rettungsthaten zugeschrieben als Heilungen. Vgl. ferner Art. *λυτηρίας* (Orph. *h* 36$_4$), *βοηθόος* (Kallim. *h* 3$_{22}$ mit Rücksicht auf die Geburtshilfe), *βοηθός* (ebd. $_{153}$), Lysaia (Epidauros, Cavvadias, *Fouill.* I no. 57; 127),

gischer oder sonstiger barbarischer Ursprung[1]) sind bei diesem Namen nicht ausgeschlossen.

Aber wenn auch vielleicht nicht primär, so sind jene beiden Deutungen doch wertvoll als Zeugnis für die Auffassung, die in einer sehr frühen Zeit mit der Göttin verbunden wurde. Artemis wurde, vielleicht nie ausschliesslich, aber sie wurde jedenfalls in früher Zeit als Dämon, als Substanz einer Krankheit betrachtet. Wahrscheinlich war es ein bestimmtes Leiden, das man ihr zuschrieb, oder vielmehr ein bestimmtes, besonders hervortretendes Symptom: denn eine Einsicht in das Wesen und den Ursprung der Krankheit besass natürlich die ferne Zeit nicht, in der dieser Vorstellungskreis geprägt wurde. Wenn nicht alles täuscht, so wurden unter dem Namen Artemis alle diejenigen Krankheiten und — was die primitive Auffassung nicht scharf sondert — die Dämonen aller derjenigen Krankheiten zusammengefasst, die sich in Krämpfen, Zuckungen und Irrsinn äusserten. Solche Zustände treten z. B., wie die Alten richtig beobachteten, in den höchsten Stadien der Lepra ein[2]); und in der That heilt neben Zeus[3]) auch Artemis diese Krankheit. In der Beschreibung des Leidens der Proitiden, die durch Melampus' Kunst am Heiligtum der Artemis Hemera[4]) genesen[5]), sind bei Hesiodos[6]) zwar verschiedene Krank-

Lyaia (Heiligt. in Syrakus, gestiftet nach der Erlösung von einer Pest, Prob. *VE prooem.* S. 2$_{28}$ K.; Diomed. *ars gr.* S. 486$_{29}$ K.). Um Gesundheit wird Art. z. B. Orph. *h* 36$_{15}$ angefleht; in der *Ilias* (*E* 447) pflegt Artemis mit Leto den verwundeten Aineias. Während nach der gewöhnlichen Sage Hippolytos durch Asklepios wieder lebendig wird (*Naupaktia EGF* S. 202 *fr.* 11; Ov. *M* 15$_{533}$; Hyg. *f.* 49 u. aa.), schreiben Myth. Vat. I 46 und II 128 das Wunder Artemis zu, und gegen diese Ueberlieferung protestiert vielleicht schon Hor. *c* 4$_{25}$. Aber möglicherweise ist dies nur die ungenaue Fassung einer anderen Ueberlieferung, nach der Artemis ihren Neffen um die Wiederbelebung ihres Lieblings bittet, Serv. *VA* 7$_{761}$; vgl. Hyg. *f.* 251.

[1]) Z. B könnte man an *Ἀτραμύττιον* denken, in dessen Nähe Astyra, das berühmte Heiligtum der Artemis Astyrene (Str. XIII 1$_{51}$; $_{65}$ S. 606; 613; Mzz. von Antandros, Wroth, *Num. chron.* III xviii 1898 109$_{21}$; Head *h n* 447) lag. Auf einer epidaur. Inschrift (GDI III 3335) erscheint *Ἀρτάμιτι*, was sich nach Prellwitz ebd. S. 151 vielleicht durch den Einfluss des *μ* erklärt. — Enmann, Kypr. 9 zu 8$_{2}$ hatte mit *Ἀτραμύττιον* den N. *Ῥαδαμανθύς* verglichen; aber dass dieser einen ähnlich klingenden Laut hatte, folgt aus der Sage, dass die von Minos vertriebenen kretischen Rhadamanes nach Arabien auswandern (Nonn. 21$_{305}$ f.), nicht, denn diese Ueberlieferung knüpft schwerlich an den Gleichklang von *Ῥαδαμᾶνες*-Hadramaut an. — Layard, *Rech. sur le culte de Vénus* 107, Claus 10 und viele andere erinnern bei dem N. Artemis an das persische Wort 'gross', das in mehreren EN. erscheint.

[2]) Ausführliche Nachweise bei Roscher, Abh. SGW XVII 1896 15$_{37}$ des S.-A.

[3]) Vgl. Zeus Leukaios (von *λεύκη* 'Aussatz') in Lepreon (d. h. 'Stätte der Leprosen'; in Ephesos scheint freilich Lepria und *λεπρὴ ἀκτή* auf den Berg bezogen zu sein *[280]*), Paus. V 5$_{5}$.

[4]) Dies scheint die richtige Form des Gottesnamens; Hemerasia heissen die der Göttin gefeierten Spiele. Bei Paus. VIII 18$_{8}$ ist allerdings Hemerasia auch als N. der Göttin überliefert, doch vermuten Reichel u. Wilhelm, Oest. Jahresh. IV 1901 83, dass so zu lesen sei: . . . *τὴν Ἄρτεμιν ταύτην Ἡμέρ[αν] καλοῦσι [καὶ ἀγῶνα Ἡμεράσια ἄγουσιν] οἱ Κλειτόριοι.* — Ausser der Hemera hat Proitos nach Kallim. *h* 3$_{234}$ zum Dank für die Heilung der Töchter auch der Artemis Koria ein Heiligtum gestiftet, das mit dem Tempel der Athena Koria bei Kleitor (Paus. VIII 21$_{4}$) gewiss identisch ist.

[5]) Seitdem o. *[171 f.; 181 f.]* über diesen Kult gehandelt ist, ist erstens bei Bakchyl. 10 (11)$_{95}$ eine abweichende Sagengestalt bekannt geworden, in der von Melampus nicht die Rede ist, vielmehr Artemis die Mädchen auf Proitos' Bitten heilt, und dann haben die Ausgrabungen in Lusoi (Reichel u. Wilhelm, Oest. Jahresh. IV 1901 1—89; vgl. auch Furtwängler, Sitz.ber. BaAW II iv 1899 566 ff.) ein sehr interessantes Bild dieser uralten Heilstätte gezeigt. Die Funde (ebd. 33) gehen bis in die geometrische Zeit zurück.

[6]) Hsd. *fr.* 52 ff.

heiten zusammengemengt, die Irrsinn[1]) und Krämpfe im Gefolge haben, unzweifelhaft aber auch Aussatz und Grind. Gegen die verschiedenen Formen der letzteren Krankheitserscheinung (Alopecia, Porrigo) wurde von den Ärzten des späteren Altertums · Bärenfett angewendet[2]). Man hielt den Bären der Gottheit verwandt, die von dem Aussatz und dem Grind heilte, und gab daher wahrscheinlich der Artemis selbst Bärengestalt[3]); und weil diese Göttin, indem sie von den entstellenden Wirkungen dieser Krankheiten befreit, das Wunder der Verschönerung bewirkt[4]),

---

[1]) Auf Irrsinn geht der N. der Proitide Elege, der von *ἐλεγαίνω* nicht zu trennen ist. Den N. und folglich den Zug der Krankheit fand der argivische Dichter, der in Pheidons Zeit die Grundzüge des späteren Mythos von Melampus und Bias schuf, sicher in seiner westpeloponnesischen Quelle vor, die dem Bias Pe(i)ro, Neleus' T., zur Gattin gab; denn offenbar hat derselben Quelle ein ionischer Dichter den Mythos von Pe(i)ro oder Elege(i)is, der unzüchtigen T. des Koloniestifters Neleus (*EM* $152_{49}$ *ἀσελγαίνειν*; $327_{11}$ ff. *Ἐλεγεΐς*), nachgebildet. Mit Recht hat Usener, der (griech. Versbau $113_{7}$) an den sich wahnsinnig stellenden Elegiendichter Solon und an den naxischen oder eretrischen Theokles, den Gründer von Katana (StB. *s v* $367_{14}$) und andern sicilischen Städten (StB. *Χαλκίς* $684_{8}$), den wahnsinnigen Dichter der ersten Elegie nach *EM ἐλεγαίνειν* $327_{9}$, erinnert, mit dieser Elege, Elegeis den N. der Elegie verbunden. Dümmler, Philol. n. F. VII 1894 201—213 (kl. Schr. II 405—416), der das aufgenommen hat, kombiniert damit die alte, bei Semiten und Griechen nachweisbare Sitte, bei wichtigen Ermahnungen durch Verletzung des Anstands die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Theokles und Solon wollen Kolonien anlegen und Pe(i)ro Elegeis ist die T. des ionischen Kolonialgründers; Dümmler folgert daraus, dass die Elegie ursprünglich ein politisches Tendenzgedicht war, das bei wichtigen Gelegenheiten, wie bei der Frage der Aussendung von Kolonien, unter der Freiheit eines erheuchelten Wahnsinnes gesungen wurde. Dies scheint in der That eine Zeit lang Sitte gewesen zu sein; aber möglicherweise ist es nicht die älteste Bedeutung des 'Wahnsinnliedes'. Die Elegeïssage hat sich als die Umdeutung einer Legende herausgestellt, in der die Heroine von wirklichem Wahnsinn oder perversem Geschlechtstrieb geheilt wurde: wenn also Elegeïs, Elege — was freilich nicht ganz sicher ist — nicht bloss etymologisch, sondern auch in der Legende mit der Erfindung der Elegie zusammenhingen, so war diese letztere ursprünglich ein Zauberlied gegen krankhaften Geschlechtstrieb, gegen den erotischen Wahnsinn. Es würde sich daraus zugleich erklären, dass die Elegie später das Liebeslied, insbesondere die Liebesklage ward, und die etymologisch wahrscheinlich falsche (Solmsen, Zs. f. vergl. Sprf. XXXV 1899 473) Verbindung von *Ἐλεγηΐς* und *ἀσελγαίνειν* (*EM s v* $152_{48}$) würde dann sachlich berechtigt sein.

[2]) Plin. *n h* $8_{127}$; $21_{125}$; $24_{13}$; $28_{163}$; $29_{108}$; $32_{119}$.

[3]) Ausser der Sage von Kallisto, die in zwei vereinzelten Fassungen (a) Eur. *Hel.* 380; b) Weil, Num. Zs. IX 1882 $34_{3}$; vgl. auch Sch. Arat. S. 182 M., wo Kallisto von dem eignen S. getötet werden soll) nicht als Bärin endet, und der *ἀρκτεία* der attischen Mädchen (Pfuhl, *Pomp. sacr.* 82 u. o. *[43 f.; 943 zu 942$_{8}$]*), die auf eine *λοιμώδης νόσος* (Sch. Arstph. *Lys.* 645; andere nannten einen *λιμός* oder erzählten von einer der Art. heiligen Bärin, die ein Athener getötet, weil sie seiner Schwester die Augen ausgekratzt hatte) zurückgeführt wurde und wahrscheinlich eine Schutzimpfung gegen gewisse Krankheiten bezweckte, scheint eine Spur dieser alten Beziehung sich darin erhalten zu haben, dass Artemis in Patrai neben Wildschweinen, Hirschen, *δορκάδες* und jungen Wölfen auch junge Bären geopfert wurden, Paus. VII $18_{2}$. Nach Sch. Arstph. *Lys.* 645; *EM* $748_{2}$ *s v* *Ταυροπόλος* wird statt Iphigeneias eine Bärin geschlachtet; die der Artemis angeähnelte Heroine Atalante sollte von einer Bärin genährt sein, Apd. $3_{105}$; Ail. *v h* $13_{1}$. Vgl. über das Verhältnis der Art. zum Bären Claus S. 76. Wie fast alle Beziehungen der altboiotischen Artemis findet sich auch diese bei Kybele wieder *[318$_{4}$; 943 zu 942$_{8}$]*.

[4]) Dieser Zug ist von Artemis' Hypostase Helena bezeugt, welche ein täglich in ihr Heiligtum zu Therapne gebrachtes hässliches Mädchen schön macht, Hdt. $6_{61}$. Von Artemis selbst ist eine so deutliche Legende nicht überliefert, aber sie verleiht den Pandareostöchtern *μῆκος* (*υ* 71), Jünglinge, die in Artemis' Bett schlafen, erwecken Liebe *[731$_{3}$]*; die Göttin heisst — was allerdings auch anders gedeutet werden kann — *Ὡραία*, (*CIA* II S. 351 no. 1571 c) und *Ἰμβρασίη* (Kallim. *h* $3_{228}$), letzteres allerdings zunächst in lokalem Sinn, aber doch vielleicht zugleich, weil sie wie ihr mutmasslicher Kultgenosse *Ἴμβρασος [290; vgl. § 299]* als liebeerweckend galt; eine Artemis heisst im Götterkatalog (Cic. *d n* III $23_{58}$) M. des geflügelten Eros, wie sich die Göttin auch in anderer Beziehung mit

nannte man sie Kalliste[1]) oder Kallisto[2]). Aber nicht bloss als Helferin gegen die Krankheit erscheint die Göttin; sie war ursprünglich, wie bemerkt, auch die Krankheit selbst. Ihr sicher zu erschliessender Kultnamen Meleagros 'Jägerin der Glieder'[3]) weist auf den Aussatz, bei dem die einzelnen Glieder schwinden. — Die zweite Krankheitsgruppe, die als durch Artemis verursacht betrachtet wurde, wird durch die Frauenleiden gebildet; diese Seite tritt später so sehr hervor, dass die Göttin oft als Töterin der Weiber bezeichnet wird[4]), obgleich sie im Mythos ebenso oft Männer[5]) als Frauen[6]) tötet. Auch ist später vergessen, dass Artemis der Dämon der mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden Krankheiten ist; das Epos scheint Artemis als Urheberin des Todes meist da anzunehmen, wo plötzlicher[7]), leichter[8]) Tod eingetreten ist; doch wird

---

Aphrodite berührt (Homolle, *Antiqu. Dian. simul.* 54). Vielleicht knüpft es an diese Seite ihres Wesens an, dass Artemis — wie die meisten griechischen Göttinnen — kinderlieb (*Φιλομεῖραξ*, Elis, Paus. VI 23$_{8}$) und Pflegerin der Jugend genannt wird. Als solche heisst sie *Παιδοτρόφος* (in Korone mit Asklepios und Dionysos, Paus. IV 34$_{6}$), *Κουροτρόφος* (Orph. *h* 36$_{8}$; vgl. Sch. *υ* 71; Diod. 5$_{73}$ *Ἄρτεμιν δέ φασιν εὑρεῖν τὴν τῶν νηπίων παιδίων θεραπείαν καὶ τροφάς τινας ἁρμοζούσας τῇ φύσει τῶν βρεφῶν· ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ Κουροτρόφον αὐτὴν ὀνομάζεσθαι*); manche fassen die *Κουροτρόφος* in dem Heroldsruf bei Arstph. *θεσμ.* 295 als Artemis; Claus 72, Wide, Lak. Kulte 124 u. aa. deuten die spartanische A. *Κορυθαλία* (Polemon *FHG* III 142$_{86}$; vgl. Hsch. *κορυθαλίστριαι; κυριττοί; Κορυθαλία*), der das Ammenfest *τιθηνίδια* gefeiert wird (s. Panofka, Antikenschau zur Anreg. erfolgreich. Museumsbes. S. 23; vgl. *[840$_{5}$]*), die aber Stark, Sitz.ber. SGW 1856 71 zu *κόρυδος*, Preller-Robert I⁴ 307$_{2}$ zu *κόρυς*, andere zu *κορυθάλη* (*ἡ πρὸ τῶν θυρῶν τιθεμένη δάφνη*, *EM* 531$_{53}$; vgl. Eust. *ι* 86 1856$_{33}$) stellen, als *Κορϝο-θαλία*, d. i. *Κουροτρόφος*. Nach einer unwahrscheinlichen Vermutung von Maass, Herm. XXV 1890 405 ist die knidische *Ἰακυνθοτρόφος* (Newton, *Discor. of Halik.* II S. 461 xc$_{38}$; xciii$_{53}$ [$_{13}$]) eine *Κουροτρόφος*. — Am Tage Kureotis im Monat Pyanepsion wurden die Haare der Kinder Artemis geweiht, Hsch. *Κουρεῶτις*; vgl. Samter, Familienfeste 72. Die bildende Kunst hat bisweilen Artemis mit einem Kind auf dem Arm dargestellt.

[1]) Ueber Thera vgl. o. *[246$_{3}$ ff.]*. *Καλλίστη* heisst Art. bei Eur. *Hippol.* 70; *AP* VI 286$_{3}$; *καλή* bei Aisch. *Ag.* 140; Arstph. *βατρ.* 1359; *καλὸν θάλος αἰὲν ἐοῦσα* bei Orph. *h* 36$_{11}$. Die arkadischen Mzz. mit der Leg. *Καλλιστάταν* bezieht Weil, Num. Zs. IX 1882 258 f. auf das Heiligtum der Artemis Kallista; nach Usener, Götternam. 54 ist die 'Schöne', nach welcher der *Καλῆς δρόμος* bei Megara heisst, nicht Ino (Plut. *symp.* V 3$_{1}$), sondern Artemis.

[2]) S. o. *[194]*.

[3]) S. o. *[349$_{1}$]*. Ueber den Schwund des *σ* der Σ-stämme vor der Kompositionsfuge s. Schulze, Zs. f. vgl. Sprf. XXIX 1888 259.

[4]) Vgl. *Φ* 483; wie es scheint, hat Paus. IV 30$_{5}$ diesen V. im Auge, wenn er der *Ilias* folgend Art. *γυναικῶν ὠδῖσιν φοβεράν* nennt. Vgl. das Skol. bei Athen. XV 50 S. 694d *Ἄρτεμιν, ἃ γυναικῶν μέγ' ἔχει κράτος*. Penelope wünscht (*σ* 202; *υ* 61), durch Artemis getötet zu werden. Vgl. Macr. *S* I 17$_{11}$ *feminas certis adflictas morbis σεληνοβλήτους et Ἀρτεμιδοβλήτους vocant.*

[5]) Z. B. den Adonis, Apd. 3$_{183}$, Buphagos (Sage von der Pholoe *[o. 201$_{6}$]*), Kenchrias *[132$_{5}$]*, Leimon (Paus. VIII 53$_{3}$), Orion *[953$_{8}$]*. *Τιτυοκτόνος* nennt Kallim. *h* 3$_{110}$ die Göttin. Nicht durch Artemis selbst, aber doch durch ihre List fallen die Aloaden *[70$_{4}$ f.]*. Bei Eur. *Phoin.* 150 wird dem feindlichen Parthenopaios gewünscht *ἀλλά νιν ἁ κατ' ὄρη μετὰ ματέρος Ἄρτεμις ἱεμένα τόξοις δαμάσασ' ὀλέσειεν*, und Hippolytos sagt (Eur. *Hipp.* 1445) die *τοξόδαμνος* Artemis töte ihn. An einen Mann wird auch Hipponax' (*fr.* 31) Fluch *ἀπό σ' ὀλέσειεν Ἄρτεμις σὲ δὲ κὠπόλλων* gerichtet sein.

[6]) Z. B. Ariadne (*λ* 324; Pherek. *FHG* I 97$_{106}$; vgl. o. *[244$_{10}$]*), Kallisto *[194]*, Koronis (im Auftrag Apollons, *Eoie*) mit andern Thessalerinnen (Pherek. *FHG* I 71$_{8}$), Maira *[93$_{5}$]*, Philonis (Ov. *M* 11$_{324}$; Hyg. *f.* 200), die T. des Bellerophon Laodameia (? *Z* 205; vgl. Eust.), die Amme des Eumaios (*ο* 478), die Niobiden (*Ω* 606), Andromaches M. (*I* 428). Eine Frau mit einem Kind auf dem Arm verfolgt Art. auf dem rf. Vb. *Él. cér.* II xc; über Echemeia s. o. *[933$_{9}$; 948$_{4}$]*.

[7]) Das haben auch die antiken Homererklärer angenommen; vgl. z. B. Eust. *Z* 205 637$_{18}$ *τῇ Ἀρτέμιδι τουτέστι τῇ σελήνῃ τοὺς αἰφνιδίους θανάτους τῶν γυναικῶν ἀνατίθησιν ἡ Ἑλλήνων δόξα.*

[8]) Namentlich in der *Odyssee* herrscht diese Anschauung vor, z. B. *ε* 124; *σ* 202. Auf Syrie tötet die Altersschwachen *Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξὺν οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν*, und die

noch im Mythos unter den von Artemis verursachten Leiden das Kindbettfieber am meisten hervorgehoben. Aber auch hier bestätigt sich, dass Artemis das Übel, dessen Urheberin sie ist, auch zu heilen vermag. Sie ist Göttin der Entbindung[1]): gleich nach ihrer Geburt sollte sie der Mutter beigestanden haben[2]), als sie Apollon gebar; als Lysizonos[3]), Soodina[4]), Loch(e)ia[5]), Eileithyia[6]) wird sie verehrt. Kaum eine andere Seite der Göttin tritt später im praktischen Kult so hervor wie diese[7]). Ohne Frage

---

vor Sehnsucht nach Odysseus verstorbene Antikleia antwortet diesem in der Unterwelt auf die Frage, ob langwierige Krankheit oder *Ἄρτεμις ἰοχέαιρα* sie hingestreckt (λ 172), nicht Artemis habe sie mit ihren milden Geschossen getroffen (λ 198 f.). Vgl. auch Claus 22.

¹) S. z. B. Aisch. *hik.* 676 *Ἄρτεμιν δ' Ἑκάταν γυναικῶν λόχους ἐφορεύειν*; Kallim. *h* 3$_{21}$ *ὀξείῃσιν ὑπ' ὠδίνεσσι γυναῖκες τειρόμεναι καλέουσι βοηθόον*; vgl. ebd. $_{127}$; 4$_{257}$; *ep.* 54 (53 v. Wil.); Orph. *h* 36$_{3}$ ff.; *AP* VI 59$_{3}$; 242$_{1}$; Nonn. *D* 48$_{838}$; Cat. 34$_{13}$; Hor. *carm. saec.* 13; myth. Vat. I 37 (III 8$_{3}$; Sch. Stat. *Ach.* 2$_{206}$), wo sie der Iuno (Luna) und Proserpina gleichgestellt wird. Dreimal wird nach Hor. *c* III 22$_{3}$ Artemis bei Entbindungen angerufen. Ihr N. *Οὖπις [45$_{11}$; 156$_{7}$; 241$_{9}$]*, dem der N. ihres V.'s Upis, des Gemahls der Glauke (Cic. *d n* III 23$_{58}$), nachgebildet ist, wird von *EM s v [641$_{54}$] παρὰ τὸ ὀπίζεσθαι τὰς τικτούσας αὐτήν* abgeleitet; und ähnlich nimmt Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1347$_{40}$ ein Paar von Geburtsgöttinnen Enopis und *Loxopis (Kurzf. *Λοξώ*) an; andere (z. B. Müller, Dor. I 369) finden aber in dem N. die 'beständige Aufsicht und Wacht der Gottheit über das menschliche Thun' ausgedrückt. Ich halte mit Claus 13 die Etymologie für dunkel; der Zusammenhang mit *ὀπ-* 'sehen' ist unwahrscheinlich, doch hat man früh *Οὖπις εὐῶπις* verbunden. Kallim. *h* 3$_{204}$ *Οὖπι ἄνασσ' εὐῶπι* und Soph. *OT* 187 *εὐῶπα πέμψον ἀλκάν* (Claus 66) spielen auf dieselbe alte Formel an. Aus Hsch. **ὠπωτῆρε* (= *Ὠπισώτειρα?*) und *Ὦπι ἄνασσα* scheint sich zu ergeben, dass *Ὦπις, Οὖπις* in Beziehung zu dem Sühnefeuer stand, das man (bei Epidemien?) vor dem Haus entzündete *[893 zu 892$_{4}$; 1290$_{1}$]* und bei dem man Hekate zitierte. Verhältnismässig am wahrscheinlichsten ist m. E. der Zusammenhang mit *ὀπός* 'Zaubersaft'; vielleicht gehört dahin Hekate *Δαρδανία* (zur Etymologie s. o. *[231$_{2}$]*), *Πανοπαία* (Paris. Zauberbuch $_{2013}$; $_{2965}$). Die Epiklesis *χρυσηλάκατος* (*Π* 183; *Υ* 70; *δ* 122; Hom. *h* 4$_{16}$; $_{118}$; 27$_{1}$) deutet Claus 84 (der S. 105 den Rocken der Holda und Berhta vergleicht) als *dea filum vitae trahens et insecans* (vgl. o. *[880$_{4}$; $_{7}$]*); ist das richtig, so liegt der umgekehrte Begriffswandel vor wie bei Isyllos 4 (GDI III 3342)$_{50}$, der *Λάχεσις μαῖ' ἀγαυά* nennt. — In Gestalt einer Gebärenden scheint Artem., wahrscheinlich als Helferin der Kreissenden, auf einem altboiotischen Vb. (Wolters *ἐφ. ἀρχ.* III 1892 225 ff.) dargestellt zu sein, wie ihr zwei Hebammen den Bauch streichen. Vgl. über Artemis als Göttin der Entbindung Roscher, Iuno Hera 50 ff.; Claus 66.

²) S. z. B. Apd. 1$_{21}$; Liban. 5 (I S. 226 R.); myth. Vat. II 17; III 8$_{3}$; Sch. Stat. *Ach.* 2$_{206}$. Artemis selbst ist ohne Schmerzen geboren, Kallim. *h* 3$_{25}$.

³) Orph. *h* 36$_{5}$.

⁴) Chaironeia, *CIGS* 3407. Vgl. Maass, *Suppl.* XIX$_{2}$.

⁵) Eur. *hik.* 958; *IT* 1071; Orph. *h* 36$_{3}$; Artemid. II 35 S. 132$_{18}$ H.; Plut. *qu. conv.* III 10$_{3}$ (Volkmann, Plut. II 249); Arstd. I S. 9 Ddf.; Porph. bei Euseb. *pr. ev.* III 11$_{21}$ Hein.; Studemund, *An. var.* I 270; 278; 283 u. s. w. Im Kult erscheint Art. *Λοχεία* in Halos in Phthiotis (? *bull. corr. hell.* XV 1891 566; GDI II 1473) und *Λοχία* in Pergamon (Inschr. v. P. I 311$_{1}$; vgl. Dittenberger, *Syll.* II no. 879$_{11}$). Verwandt ist die spartanische *Λεχώ IGA* 52. — Art. *εὔλοχος*, Eur. *Hipp.* 165; *ὠκυλόχεια*, Orph. *h* 36$_{8}$. Ueb. Art. Iphigeneia (nach Claus 69 *quae vi in pariendo insignis est*) s. o. *[222$_{1}$; 616$_{9}$; 1143$_{1}$]*.

⁶) Die Gleichsetzung der Artemis und Eileithyia erscheint im Kult besonders in Boiotien (in Thisbe, *CIGS* I 2228$_{1}$, Orchomenos, ebd. 3214, Anthedon, ebd. 3176, Chaironeia, ebd. 3385 f.; 3410; Thespiai, ebd. 1871 f.; Tanagra, ebd. 555, über Lebadeia s. o. *[1088$_{1}$]*), vielleicht in unmittelbarem Anschluss an den Gebrauch der altboiotischen Kultur; sehr häufig ist Artemis Eileithyia in der späteren Litteratur, vgl. z. B. Hor. *carm. saec.* 13 ff.; Orph. *h* 2$_{12}$; Plin. *n h* 25$_{73}$; Korn. 34 S. 210 Os.; Plut. *qu. conv.* III 10$_{3}$; *Daid.* bei Porph. *pr. ev.* III 1$_{7}$ H.; *AP* VI 270$_{2}$(?); Liban. 5 I S. 232$_{7}$ R.; Nonn. *D* 41$_{414}$. Wie Eileithyia (*Λ* 270; Maneth. 6 [3]$_{782}$) heisst Artemis *μογοστόκος* (Theokr. 27$_{30}$); wie Eileithyia bei Olen (Paus. IX 27$_{2}$) wird im Götterkatalog Cic. *d n* III 23$_{58}$ Artemis (die T. des Zeus und der Persephone) M. des Eros genannt. Gleich Artemis *[1284$_{1}$; 1298$_{1}$]* führt auch Eileithyia Pfeile (Theokr. 27$_{28}$; vgl. o. *[861$_{9}$]*) und *[859$_{2}$]* Fackeln. Vgl. Claus 67 ff.

⁷) Vgl. z. B. Liban. 5 I S. 232$_{13}$; *Ἀθηναῖοι … ἐν ἑτέρῳ δέ γε μηνί, μουνυχιῶν*

geht diese Funktion, die zu dem mädchenhaften Charakter der Göttin in der Religion der Kunst in einem gewissen, vom späteren Altertum selbst empfundenen [1]) Widerspruch steht, in ihren Anfängen in die boiotisch-euboiische Zeit zurück; ausbilden freilich konnte sie sich erst, als der vorherrschende kakodämonische Charakter der damaligen Religion wenigstens teilweise bereits wieder überwunden war. Wie den Frauen, so hilft die Göttin auch den Mädchen, wie wir dies bereits von der Hysterie gesehen haben; wahrscheinlich galt sie als von ihr verursacht wie die Lepra und das Kindbettfieber. — Nun sind zwar Delirien, Krämpfe oder psychische Störungen, d. h. die Erscheinungen, die wir als die charakteristischen Symptome der auf Artemis zurückgeführten Krankheiten kennen gelernt haben, nicht in allen Stadien der genannten Krankheiten und häufig überhaupt nicht zu beobachten; und noch weniger scheint es zu der ursprünglichen Bedeutung der Göttin zu stimmen, dass sie in Sparta als Chelytis [2]), d. h. als Göttin des Hustens, und als Podagra [3]) angerufen wurde; denn wenngleich bei der Gelenkkrankheit, die wenigstens später mit diesem Namen bezeichnet wurde, unfreiwillige Zuckungen häufig vorkommen, so erscheinen diese uns doch ebensowenig als charakteristische Symptome wie der Hustenkrampf bei den Erkrankungen der Atmungsorgane. Aber die Griechen der boiotischen Periode, welche die Krankheiten von Dämonen herleiteten, die sich des Menschen bemächtigen, mussten anders urteilen; ihnen waren diese ungewollten Zuckungen Bewegungen, in denen sich der Dämon äusserte, der wenn auch nicht notwendige, so doch entscheidende Beweis dafür, dass jene Erscheinung vorliege, die man, wenn auch wohl nie allgemein, der Artemis zuschrieb. Jedenfalls galt die Göttin in vielen Mythen als Erregerin und als Heilerin psychischer und nervöser Erkrankungen [4]); und da geistige Störungen auch auf die grosse Götter-

---

*οἶμαι, καὶ τὰς παρθένους αὐτῇ* <*Dianae*> *πρὸ γάμων ἐπάγουσιν, ὅπως προτεθεραπευμένης Ἀρτέμιδος οὕτως ἐπὶ τὰ Ἀφροδίτης ἴωσι.* Nach Eur. *IT* 1430 werden der Iphigeneia in Brauron die Kleider der verstorbenen Wöchnerinnen geweiht. Aber auch die der genesenen Wöchnerinnen (*AP* VI 270 ff.) und ebenso der von Krankheit geheilten Jungfrauen (Hippokr. *παρθ.* II S. 528 Kühn) werden in Artemisheiligtümern gestiftet. Mit diesem Gebrauch, der ursprünglich wahrscheinlich bezweckte, die in den Gewändern zurückgebliebene dämonische Substanz unschädlich zu machen *[$751_{1}$]*, entwickelte sich der Kult der Artemis Chitone (Mommsen, Feste d. St. Athen $460_{4}$), Chitonea (Syrakus, *Epich. fr.* 127 K. *[o. $369_{2}$]* oder *Κιθωνέα*, Hsch. *s. v.* Vgl. u. *[$1303_{1}$]*. Vielleicht als Helferin bei der Geburt erhält Artemis Opfer vor der Hochzeit (Eur. *IA* 1113; Poll. $3_{38}$). Im ephesischen Artemistempel scheinen feierliche Hochzeiten geschlossen zu sein: hier wollte nach *vita Aberc. Acta Sanct.* LVII 504 C [22. Okt.] Antoninus *ὑπὸ μάρτυρι τῇ θεῷ* dem Lucius seine T. Lucilla übergeben.

[1]) Z. B. Orph. *h* $36_{4}$.

[2]) Klem. *protr.* $2_{38}$ S. 33 Po. (*Χελύτις*); Studemund, *An. v.* I 270; 278; 283 (*Χελύτις*). Neuere haben die überlieferte Bedeutung für unmöglich gehalten: Welcker, Götterl. I 586, denkt an *χέλυς* 'Laute', Maass bei S. Wide, Lak. Kulte $130_{1}$ will die Chelytis als Erdgöttin fassen.

[3]) Klem. *protr.* $2_{38}$ S. 32 Po. nach Sosib. *FHG* II $628_{14}$.

[4]) Sie heilt den wahnsinnigen Orestes zu Oresteion (Pherek. *FHG* I $94_{97}$; vgl. o. *[$766_{3}$]*) und die Proitiden, von denen Iphianassa (Melampus' Gem., Apd. $1_{98}$; Iphianeira. Megapenthes' T. nennt Diod. $4_{68}$ die Gattin des Sehers) an Iphigeneia, Iphis *[616 f.]*, Hypostasen der Artemis, erinnert. Ebenso ist aber auch sie (und Hekate, Eur. *Hipp.* 142; vgl. *Hel.* 570) Erregerin des Wahnsinns, sie selbst heisst *φιλοίστρος* (Orph. *h* $36_{5}$); als Aias rast, vermutet der Chor, Art. habe ihn verblendet (Soph. *Ai.* 172); die kolchische Art. heisst (Orph. *A* 910) *λύσσαν ἐπιπνείουσα περιγλήνοις σκυλάκεσσι.* In Wahnsinn versetzt die Göttin den Astrabakos, und Alopekos *[o. $161_{14}$ ff.; $766_{3}$]* und den Jäger

mutter[1]) zurückgeführt werden, gehört diese Eigenschaft, die der Göttin bis ins Mittelalter hinein zugeschrieben wurde[2]), sicherlich zu den ältesten, die der Artemis beigelegt wurden; sehr wahrscheinlich hat von hier die Vorstellung der Göttin als Krankheitserregerin begonnen, indem man die andern Krankheitserscheinungen, den Ausschlag, den Haarschwund, das Zurücktreten der Katamenia u. s. w. als Nebenerscheinungen der Besessenheit betrachtete. Eine feste Grenze der auf Artemis zurückgeführten Krankheiten lässt sich unter diesen Umständen nicht aufstellen; indem man die bei einer dieser Krankheiten vermeintlich bewährten Heilmethoden oder Zaubereien bei anderen Krankheiten anwendete, wurde natürlich auch die angebliche Ursache übertragen. So scheinen namentlich die durch den Biss von Tieren entstandenen Leiden bisweilen auf Artemis zurückgeführt worden zu sein: sie macht den Stier, der Hippolytos' Tod verursacht hat[3]), und in der Aktaionsage (S. 968) die Hunde toll und heilt als Rhok(k)aia[4]) die von tollen Hunden Gebissenen[5]). Auch in den Schlangen hat man wahrscheinlich hin und wieder den Dämon verkörpert gesehen, der die genannten Leiden verursachen konnte: das beliebteste Gegengift gegen Schlangenbiss[6]), Fenchel, hat einer berühmten Artemiskultstätte den Namen gegeben[7]), und nach einer Hypostase der Göttin, Helena[8]), heisst ein anderes Mittel, das den von einer Schlange Gebissenen gereicht wurde. Umgekehrt bereitete man aus Schlangenhäuten Arzneien gegen Epilepsie[9]) und andere Krämpfe[10]), offenbar weil man in den Schlangen einen verwandten Dämon verkörpert wähnte[11]).

Dass alle bisher genannten Krankheiten derselben Ursache zugeschrieben wurden, wird auch dadurch sehr wahrscheinlich gemacht, dass die antike Medizin, die sich auch hier als Erbin der alten Zauberei zu erkennen gibt, gegen alle grossenteils dieselben Heilmittel verordnete. Teile des Hippokampos oder der Hippokampe wurden gegen kaltes Fieber[12]),

Broteas, der sich in der Verzweiflung ins Feuer wirft (Apd. *ep.* 2$_{1}$). Weil die Biene als Wahnsinn erregend galt *[475; 802 zu 801$_{6}$]*, wird Artemis als Biene vorgestellt *[909$_{1}$]*. — Wahrscheinlich als Beruhigerin der vom Krampf Befallenen heisst Artemis in Lusoi Hemera *[1269$_{4}$]*, und in demselben Sinn scheint einer archaischen Statue dieser Göttin (Arch. Ztg. XXXIX 1881 T. II$_{1}$; Furtwängler, Sitz.ber. BaAW 1899[2] 575) der Mohnkopf in die Hand gegeben zu sein.

[1]) S. o. *[849$_{4}$]*.

[2]) Sie verschmolz hier nach Grimm, DM II[3] 1114 mit dem Meridianus daemon *[759$_{1}$]*, mit Holda und Berhta.

[3]) Istr. *FHG* I 119$_{8}$ leitet davon den N. Tauropolos ab.

[4]) Studemund, *An. v.* I 270.

[5]) Ail. *n a* 14$_{20}$; vgl. 12$_{31}$. Zaubereien gegen Hundewut scheint man in der chironischen Höhle, deren Ueberlieferung durch Aktaion in einer gewissen Beziehung auch zu dem Artemiskreis steht, geübt zu haben, s. o. *[111$_{10}$]*.

[6]) Hippomarathus, Plin. *n h* 20$_{256}$ ff.

[7]) S. o. *[44$_{9}$ ff.]*.

[8]) Plin. *n h* 21$_{159}$; vgl. Nik. *Ther.* 309; Sch.; vgl. o. *[698$_{1}$]*.

[9]) Plin. *n h* 30$_{92}$.

[10]) Plin. *n h* 30$_{110}$.

[11]) Wie Artemis die Leiden zugleich sendet und heilt, so ist die Heilmethode in diesem ganzen Zauber homöopathisch. Fenchel hilft gegen Schlangenbiss *[A. 6]*, weil die Schlangen Fenchel fressen (Plin. *n h* 19$_{173}$), wer eine Viperleber verschluckt hat, wird nie von einer Schlange gebissen, die gefährlichsten Schlangenbisse heilen, wenn man auf die Wunde die Eingeweide der Schlange legt (ebd. 29$_{71}$; vgl. auch $_{120}$). Die Ophiogeneis, die nach dem N. ihren Ursprung auf eine Schlange zurückgeführt zu haben scheinen, sind Zauberer bei Heilungen von Schlangenbissen (Krates bei Plin. *n h* 7$_{13}$). So erklärt sich auch, dass bei der Heilung des Bisses wütender Hunde die Schlange wichtig ist.

[12]) Plin. *n h* 32$_{113}$.

gegen Lepra[1]) und gegen Hundswut[2]) angewendet. Wie es scheint, bezeichnete der Namen später einen wirklich vorkommenden Fisch, da aber Kampe die Bezeichnung des Ungeheuers ist, das die Titanen in Tartaros bewacht[3]), und da Hippokampe zugleich die aus Pferde und Fisch zusammengesetzten Missgestalten genannt werden[4]), die die spätere griechische Kunst Poseidon und andern Seegöttern zu Attributen gibt[5]), so hat das Wort vielleicht ursprünglich ein fabelhaftes Untier bezeichnet, auf das die Quacksalber ein von ihnen vertriebenes Geheimmittel zurückführten. Genoss man einen Hippokamposbauch, so verursachte dies krampfartigen Husten und Wahnsinn[6]). Man glaubte offenbar das Tier erfüllt mit dem Krankheitsstoff, den man häufig Artemis nannte, und wendete in einer Art von homöopathischem Verfahren Teile des Tieres eben gegen die Krankheit an, die in ihm ihren Sitz haben sollte. Dasselbe gilt vom Nieswurz. Helleborum nigrum, das in der Sage eines Artemisheiligtums die Proitiden vom Wahnsinn und von der Lepra heilt (S. 181), sollte nach der späteren Medizin gegen Geisteskrankheiten und Podagra[7]), Helleborum album gegen Epilepsie, Melancholie, Wahnsinn, Starrkrampf, Podagra, Husten und Lepra[8]) helfen; wie aber die Göttin die von ihr erregten Krankheiten heilt, ruft der Nieswurz Krämpfe bei gesunden Menschen hervor: wahrscheinlich stellte sich die primitive Medizin oder Zauberei jener fernen Zeit die Heilwirkung als eine Art Impfung (S. 887) vor: die dämonische Substanz, die sich in den Zuckungen des von ihr besessenen Körpers äussert und die dem Nieswurz die Heilkraft verleiht, ist nach der Anschauung, die wir hier verfolgen, Artemis[9]). Dieselbe dämonische Substanz glaubte man aber auch in Ziegen wirksam. Ziegen sollten einen Hirten Melampus auf die Heilkraft des Nieswurzes aufmerksam gemacht haben[10]); die Sage ist schwerlich bloss daraus erschlossen, dass Melampus einen berühmten Kult in dem megarischen Bergstädtchen Aigosthena hatte[11]), sie knüpft vielmehr wahrscheinlich daran an, dass nach dem Glauben der Alten die Ziegen an beständigem Fieber leiden[12]). Dass die Ziege[13]) das beliebte Opfertier der Artemis geworden ist, hängt, abgesehen

[1]) *lepras tollit ... hippocampi aut delphini cinis ex aqua inlitus*, Plin. *n h* $32_{93}$.

[2]) Ail. *v h* $14_{20}$.

[3]) Apd. $1_{6}$. Im Sinne von *κῆτος* gebraucht Epich. *fr.* 194 K. das Wort.

[4]) Eratosth. (Str. VIII $7_{2}$ 385) sah in Aigai eine Erzstatue des Poseidon mit einem Hippok. in der Hand, in dem Gemälde des Philostr. $1_{8}$ ziehen Hippokampe seinen Wagen, Skopas (Plin. *n h* $36_{26}$) stellte Nereiden auf Hippokampen dar. Hippokampenähnlich ist Triton auf dem pergamenischen Altar gebildet. Epich. (*fr.* 115 K.) erwähnt *τοῦ Ποτειδᾶνος ... χρηστὸν υἱὸν ἱπποκάμπιον*.

[5]) S. o. *[$1145_{2}$]*.

[6]) Ail. *n a* $14_{20}$.

[7]) Plin. *n h* $25_{54}$.

[8]) Plin. *n h* $25_{60}$.

[9]) Allerdings wird Helleborus auch im Kultus anderer Götter zum Heilzauber verwendet *[$889_{2}$]*; aber auf Artemis weisen nicht allein die Sage von Lusoi, sondern auch in dem durch seinen Helleborus berühmten Antikyra *[$181_{18}$]* scheint Artemis Hauptgöttin gewesen zu sein: es kommt hier nicht das Heiligtum der Artemis Dikty(n)na, deren Priesterin auf der Inschr. Ath. Mitt. IV 1879 161a (vgl. *CIGS* II 5; ohne Kultn. auch 4) genannt wird und das nach Paus. X $36_{5}$ auf der Grenze von Ambrysos lag, sondern eine Kultstätte bei Antikyra selbst (Stat. des Praxiteles, Paus. X $37_{1}$) in Betracht, die Lolling, Ath. Mitt. XIV 1889 229—232 beschrieben hat; vgl. die Mz. bei Overbeck, Plast. I[4] 45 Fig. 147.

[10]) Plin. $25_{47}$.

[11]) Paus. I $44_{5}$; Inschr. s. *CIGS* I 207 ff.

[12]) S. o. *[$849_{2}$ f.]*.

[13]) S. o. *[$823_{1}$]*. Artemis wurde vielleicht einst selbst in Ziegengestalt (*Αἰγιναία* in Sparta, Paus. III $14_{2}$) vorgestellt, wie anscheinend auch die ihr nahestehende Pene-

von der Bedeutung der Ziege für den Regenzauber (o. S. 822 f. und u. S. 1287), doch wohl auch mit der Heilkraft zusammen, die man diesem Tier gegenüber den von den Göttern verursachten und geheilten Krankheiten zuschrieb. Denn wenigstens einige der genannten Krankheiten wurden mit Hilfe von Teilen der Ziegen kuriert: der Grind durch Ziegengalle[1]), 'Podagra' durch Bocksbrühe und Ziegenmist[2]), Schlangenbisse ebenfalls durch Ziegenmist[3]), der Morbus comitialis wie durch Helleborus[4]) auch durch Ziegenfleisch und Ziegentalg[5]). Gegen dieselbe Krankheit[6]), gegen Schlangenbisse[7]) und gegen den Haarschwund[8]) werden auch Teile vom Hirsch verwendet; wenn der Artemis die Hirsche heilig sind[9]), so hat man wahrscheinlich dies auch mit diesem Heilverfahren zusammengebracht, obgleich es freilich nicht die einzige Beziehung ist, in welcher die Göttin zum Hirsch steht[10]). Ähnlich ist über das Schwein zu urteilen, dessen Fett gegen Podagra[11]), dessen Gehirn, Leber und Fett gegen Schlangenbiss[12]) und dessen Leber gegen Lethargie[13]) helfen sollte, während seine Hoden und sein Harn unter den Heilmitteln gegen die Epilepsie genannt werden[14]). Wahrscheinlich hat man in ihm denselben Krankheitsstoff vermutet wie im Hirsch; nach ägyptischem Glauben bekam man Lepra, wenn man Schweinefleisch ass[15]). Der geflügelte Eber, der Klazomenai heimgesucht haben soll[16]), ist vielleicht das Bild für eine gefährliche

---

lope *[u. § 302]*.

1) Plin. *n h* $28_{163}$.

2) Plin. *n h* $28_{219}$.

3) ebd. $_{153}$ f. Schon der Aufenthalt im Ziegenstall sollte heilsam sein für solche, die von der Schlange gebissen waren.

4) Plin. *n h* $25_{52}$; $_{60}$; vgl. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 381.

5) Rezepte nach Plin. *n h* $28_{226}$: *carnes caprinae in rogo hominis tostae, ut volunt magi; sebum earum cum felle taurino pari pondere decoctum* ... Zur Diagnose dient *caprini cornus vel cervini usti nidor*.

6) Plin. *n h* $30_{91}$ *draconis cauda in pelle dorcadis adalligata cervinis nervis*. Vgl. Plin. *n h* $28_{226}$ *[A. 5]*.

7) Plin. *n h* $28_{149}$ f. Vgl. Keller, Tiere d. kl. Altert. 88.

8) *Cornus cervini cinis e vino*, Plin. *n h* $28_{163}$.

9) Soph. *OK* 1091 nennt A. ὀπαδὸς ὠκυπόδων ἐλάφων. Vier Hirsche ziehen Art.' Wagen, Kallim. *h* $3_{106}$; vgl. Ap. Rh. $3_{878}$; Nonn. *D* $48_{318}$; $_{449}$; s. auch das sf. Vb. *Él. cér.* II IX u. o. *[$139_{15}$; $840_1$; $924_5$]* sowie besonders Stephani, *Compte rendu* 1868 3 ff. Art. auf der Hirschbiga zeigen Mzz. von Akrasos, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 520. Bisweilen reitet die Göttin auf einem Hirsch oder Reh (*Él. cér.* II VIII u. o. *[$840_1$]*), und sehr oft erscheint in der Kunst (schon auf sf. Vbb., z. B. *Él. cér.* II XL) die Hindin oder das Reh als Attribut der Göttin (vgl. Panofka, Abh. BAW 1853 257; Conze, Mel. Vbb. IV 1; über die pergaiische Artemis Müller-Wieseler II XV 163 S. 112; üb. Mzz. von Kilbis in Lydien und Akmoneia Imhoof-Blumer a. a. O. I 175; $192_1$; ü. Mzz. von Amyzon Regling, Zs. f. Num. 1903 129). Wahrscheinlich hat einst die Vorstellung bestanden, dass Artemis selbst eine Hindin war, in die ihre Hypostasen Arge *[140 zu $139_{15}$]*, Titanis (s. o. *[$259_6$]*; Artemis die verwandelte Titanis züchtigend, stellt vielleicht die Brzmz. von Ephesos bei Müller-Wieseler II² XVI 170 dar) und Taygete verwandelt werden; vgl. o. *[$840_2$]*, wo auch über Art. ἐλαφηβόλος (Studemund, *An. v.* I 277), ἐλαφοκτόνος (Eur. *IT* 1087) und über die ἐλαφοβόλια (in Hyampolis, vielleicht = *Λάφρια*, Yorke, *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 293 f.) gehandelt ist. Als Hindin erscheint die Göttin in der Aloadensage *[$70_4$]*. Die bildende Kunst gibt bisweilen der Artemis eine Nebris (Stat. des Damophon, Paus. VIII $37_4$; vgl. die Brzstatuette aus Herculanum, Friederichs-Wolters 1759; Furtwängler, Samml. Sabur. II CXXV; Alkm. *fr.* 18; anderes haben Müller-Wieseler II 110 gesammelt. Eine Hindin hatten die Arkader, wie es nach Paus. VIII $10_{10}$ scheint, auch ihrer Despoina, die der Artemis wenigstens nahe stand, geweiht. — Gewiss sind Hirsch und Reh nicht als Symbole der Jungfräulichkeit (? Stephani a. a. O. 11) Art. geweiht worden.

10) S. o. *[$840_1$]*.

11) Plin. *n h* $28_{187}$.

12) Plin. *n h* $28_{152}$.

13) Plin. *n h* $28_{230}$.

14) Plin. *n h* $28_{224}$.

15) Plut. *Is.* 8.

16) Ail. *n a* $12_{38}$; Head *h n* 490 ff. Frei-

Krankheit. Gefährliche Eber werden von Artemis gesendet[1]), die nach dem Glauben jener Vorzeit wahrscheinlich manchmal auch als Schwein auftrat[2]); durch die Tötung eines Schweines, in dem man den bösen Dämon wohnhaft glaubte, scheint man versucht zu haben, sich von der durch ihn verursachten Plage freizumachen, doch hat man natürlich später die geschlachteten Schweine vielmehr als ein Opfer an die Göttin gefasst[3]). Auch der vierte, der Artemis heilige Vierfüssler, der Bär[4]), spielt bei der Heilung der durch die Göttin verursachten Krankheiten eine grosse Rolle. Abgesehen von dem bereits (S. 1270) erwähnten Schwinden der Haare wurden auch Podagra mit Bärenfett[5]), ferner Husten mit Bärengalle[6]) kuriert, und die Hoden des Bären galten als ein Mittel gegen die Epilepsie[7]). Gegen die letztere Krankheit verwendete man daneben die Galle und das Fett des Löwen; dies und das Herz des Löwen wurden auch gegen Fieber gegeben[8]). Mancherlei Anzeichen lassen vermuten, dass man in diesen als infernalisch betrachteten Tieren[9]) einst gleichfalls Träger der Krankheiten gesehen hatte, die man Artemis zuschrieb und dass man aus diesem Grunde die Göttin selbst bisweilen als Löwin auftreten liess[10]). Da demnach so viele wilde Tiere in den Kuranstalten gebraucht wurden, so scheinen sich die grösseren förmliche Tiergärten gehalten zu haben. Ein solcher bestand sicher später beim Heiligtum der Artemis Aitolis[11]), aber auch sonst muss diese Ausstattung nicht selten gewesen sein, namentlich, wo Artemis neben Helios stand[12]). Der Namen *πότνια θηρῶν*[13]) bezeichnet die Göttin wahrscheinlich als die Besitzerin eines zoologischen Gartens. — Neben den Vierfüsslern waren auch Vögel für die Heilung der Artemis zugeschriebenen Krankheiten wichtig. Unter ihnen ist besonders der Wachtel zu gedenken, des einzigen Geschöpfes, das nach der allerdings falschen Lehre der antiken Medizin am Morbus comitialis leidet[14]); man glaubte,

---

lich ist der Eber auch mythischer Ausdruck für manche andere feindliche Wesen, s. o. *[948$_6$; 950$_1$; 968$_1$]* und Wolf, Beitr. II 409. Dass der klazomenische Eber mythologisch bedeutungslos sei (Knoll, St. z. ält. Kunst in Griechenl., Progr., Bamb. 1890 S. 53), ist unwahrscheinlich.

[1]) Der kalydonische (*Il.* 9$_{538}$) und der Eber des Adonis (Apd. 3$_{183}$).

[2]) Frazer, *Golden bough* I 329. Wahrscheinlich mit Beziehung auf Artemis (die *τερπομένη κάπροισιν*, ζ 104) stellen phokische Mzz. den Eber dar, Head *h n* 287. Ueber den Eber in der Sage von Ephesos s. o. *[283$_{15}$]*.

[3]) Paus. VII 18$_{12}$ (Patrai); vgl. die samische *Καπροφάγος* (Hsch. *s v*), ferner Hor. *c.* III 22$_5$ und die Inschr. *Καμὸ ὐν ἔθυσε τᾷ Κόρϝᾳ*, Dittenberger, *Syll.* 625.

[4]) Bär der Art. heilig, o. *[943 zu 942$_8$]*.

[5]) Plin. *n h* 28$_{219}$; nach ebd. 22$_{84}$ diente es auch gegen *articularii morbi*, nach 28$_{221}$ gegen *perniones*.

[6]) Plin. *n h* 28$_{193}$; $_{197}$.

[7]) Plin. *n h* 28$_{224}$.

[8]) Plin. *n h* 28$_{90}$.

[9]) S. o. *[411$_5$; 462$_2$; 799$_2$]*.

[10]) In eine Löwin wird Kallisto (Eur. *Hel.* 380; vgl. Claus 76 f.) verwandelt; nach Eitrem, Philol. LVIII 1899 464 erlitt Atalante *[858$_2$]* dieselbe Strafe ursprünglich durch Artemis. Die Göttin heisst selbst eine Löwin für die Weiber (Φ 483). Ein Löwe stand vor dem Heiligtum der thebanischen Eukleia (Paus. IX 17$_2$), ein Löwe oder eine Löwin war neben der Göttin in Thera (Hiller v. Gärtringen, Arch. Anz. 1899 183) und in Ambrakia (Anton. Lib. 4) dargestellt. Einen (gezähmten?) Löwen hält die Göttin auf dem sf. Vb. Gerhard, Auserl. Vb. lxxvi am Schweif. Vgl. die löwenbändigende Kyrene, die der Artemis wenigstens nahe steht, und die Löwin in Artemis' Tiergarten, Theokr. 2$_{67}$.

[11]) S. o. *[709$_1$]*. Die da, wo Lucullus den Euphrat überschritt, der 'persischen Artemis' *[1265$_1$]* gehaltenen heiligen Kühe dienten zum Opfer (Plut. *Luc.* 24) und lassen sich nicht vergleichen, eher die Tiere im Tempelhof zu Hierapolis, Luk. *d. Syr.* 41.

[12]) Vgl. Theokr. 2$_{67}$.

[13]) S. o. *[840$_2$]*.

[14]) Plin. *n h* 10$_{69}$.

dass die Wachteln Helleborus frässen[1]). Eine an einen phoinikischen Mythos anknüpfende Sage erzählte, dass 'Herakles' von Typhon getötet, d. h. wohl in Starrkrampf gefallen, aber durch 'Iolaos' mit Hilfe des Geruches einer Wachtel wieder aufgelebt sei[2]). Die Wachtel ist daher in der boiotischen Kultur das heilige Tier der Artemis; diese selbst[3]) oder ihre Mutter Leto[4]) sollen die Gestalt der Wachtel angenommen haben, Ortygia heissen die Göttin[5]) oder die Stätten, die sich ihrer Geburt rühmten[6]). Sodann lässt der Name der Meleagrides[7]), die ebenfalls der Artemis geweiht gewesen sind, vermuten, dass man Leprakranke an den Heilstätten der Artemis Meleagros durch den Genuss dieser Vögel heilen zu können glaubte. Ein dritter hühnerartiger Vogel, mit dem man im Dienste der Artemis Kuren machte, scheint endlich das Rebhuhn, *πέρδιξ*, gewesen zu sein, dessen Gehirn gegen den Morbus regius gebraucht wurde[8]). Die Beziehung zu Artemis hat sich allerdings nur in der Sage von Perdix erhalten, der Artemis und dann, vielleicht von dieser wahnsinnig gemacht, seine eigene Mutter anzutasten versuchte[9]); aber das Kraut *περδίκιον* (die *ἄνθεμις*, das Chrysanthemum?), das als Heilmittel gegen Ignis sacer und gegen Schwindel gegeben wurde[10]) und das in einem ähnlichen Verhältnis zum Rebhuhn gestanden zu haben scheint wie der Helleborus zur Wachtel, empfing wahrscheinlich seinen späteren Namen Parthenion, weil es der jungfräulichen Artemis heilig war[11]) wie die Parthenis oder Artemisia[12]).

1) S. z. B. Arsttl. *π. φυτῶν* $1_{5}$ S. 820 $b_{8}$.

2) S. o. *[499₁]*. Stark, Ber. SGW 1856 44 bringt mit diesem Mythos die tarsischen Mzz. mit der Legende *Ὀρτυγοθήρα* (Head *h n* 618) in Verbindung.

3) S. o. *[241₁ f.]*.

4) S. o. *[241 zu 240₁₄; 241₆]*; Apd. $1_{21}$; Lact. Stat. *Th.* $4_{795}$. Nach Sch. Ap. Rh. $1_{308}$ hiess Delos Ortygia nach Letos Schw.

5) Ov. *M* $1_{694}$. Ebd. $5_{640}$ ist Ortygia bei Syrakus dankbar *cognomine dirae*; vgl. Diod. $5_{3}$. Die Ortygia erkennt Seltmann, *Rev. num.* IV v 1901 426 in dem Frauenkopf sehr alter Mzz. von Syrakus. — Mit dem *membrum virile* (Kaibel, GGN 1901 492) hat die Ortygia nichts zu thun.

6) S. o. *[63₃; 284₅; 342₆]*.

7) S. o. *[349₄ f.]*.

8) Plin. *n h* $30_{94}$.

9) Myth. Vat. III $7_{3}$, wo dieser Perdix als Erfinder der Säge bezeichnet wird wie der gln. Neffe des Daidalos. Letzterer, über den jetzt auf R. Holland die Sage von Daid. und Ikaros, Leipz. 1902 S. 21 ff. verwiesen werden kann, könnte freilich auch aus einem Aphroditekult stammen *[17₄]*, doch gehört auch Daidalos' S. Ikaros dem Kreis der Artemis an.

10) Plin. *n h* $21_{176}$.

11) Wenigstens bedeckt den Boden eines Artemisheiligtums *ἄνθεμις*, Diotim. *AP* VI $267_{6}$. Allerdings soll nach der bekannten Legende (Plin. *n h* $22_{44}$) vielmehr die jungfräuliche Pallas dem Perikles das Kraut als Heilmittel für einen herabgestürzten Sklaven (vgl. den herabgestürzten Perdix; es handelt sich um ein Heilmittel gegen Verletzungen, die man sich beim Fall, ursprünglich vielleicht bei dem Fall im epileptischen Krampf, zugezogen hatte) gezeigt haben; aber die Heilung ist wohl nachträglich auf die Burggöttin übertragen. — Andere Kompositen scheinen bisweilen mit dem Chrysanthemum verwechselt oder doch ebenfalls der Artemis geweiht gewesen zu sein, z. B. *ἑλίχρυσος*, die Immortelle (*Gnaphalium Stoechas?*), die gegen Schlangenbiss heilsam sein sollte, Plin. *n h* $21_{169}$: Helichryse sollte in Ephesos zuerst den Artemistempel mit Chrysanthemum geschmückt haben (*EM ἑλ.* $330_{33}$ ff.; vgl. Themistag. bei Athen. XV 27 681 ab). Identisch oder verwandt mit *ἑλίχρυσος* ist *ἀμάραντος*, nach dem das eretrische Artemisheiligtum *Ἀμαρύνθος* (Stavropullos, *Ἐφ. ἀρχ.* 1895 155—164; Richardson, *Amer. Journ. arch.* X 1895 330 ff.; XI 1896 $173_{11}$; vgl. o. *[66₁; 1265₃]*) genannt zu sein scheint. Ueb. die Artemisia s. u. *[A. 12]*.

12) Plin. *n h* $25_{73}$. Noch jetzt werden die süsslich scharf schmeckenden Wurzeln von *Artemisia vulgaris* als Mittel gegen die Epilepsie benutzt. Das verwandte Habrotonon (*Artemisia Abrotonum*) war ein viel benutztes Mittel z. B. gegen Husten und, wie auch Artemisia selbst (Plin. *n h* $25_{74}$), gegen Frauenkrankheiten (Plin. *n h* $21_{162}$); ausserdem dichtete man ihm eine grosse Kraft im Liebeszauber an.

der Wermut. Zu den der Göttin heiligen Heilpflanzen ist endlich wahrscheinlich die kretische *δίκταμνος*[1]) zu rechnen, das berühmte Zauberkraut, das bei den Entbindungen[2]), dann aber auch gegen Schlangenbisse[3]) angewendet ward. Auch hier findet sich die Beziehung zwischen den im Heilzauber verwendeten Tieren und Pflanzen; Hirsche[4]) und Ziegen[5]) sollten die Diktamnos fressen und erstere sie gezeigt haben[6]). Ausser den genannten Vögeln ist im Heilzauber auch die Schwalbe wichtig[7]), die, wie es scheint, bisweilen ebenfalls in Legenden von Artemisheiligtümern vorkam[8]); jedoch war in der boiotischen Kultur Artemis auch neben verschiedene Entsprechungen des Adonis getreten, in dessen Kult ebenfalls die Schwalbe wichtig war[9]), und es lässt sich nicht sicher feststellen, was primär, was erst nachträglich hinzugekommen ist.

Nächst den genannten pharmazeutischen und diätarischen Mitteln glaubte man, wie dies auch die heutige Wissenschaft thut, einen Teil der der Artemis zugeschriebenen Krankheiten, namentlich den Aussatz auch durch Abwaschungen heilen zu können. Das Wasser einiger Seen und Flüsse galt als besonders heilkräftig. Die Heilstätte Lusoi, wo die Proitiden von Wahnsinn, Grind und Aussatz genesen sein sollten, ist nach den Bädern in der heiligen Quelle[10]) genannt. Varro sprach von einem See Alph(e)ios, d. h. 'Aussatzsee', dessen Wasser die Aussatzmale vertreiben sollte[11]). Wahrscheinlich heisst auch der elische Fluss Alpheios nach dem

---

[1]) Insbesondere scheint man sie, wohl mit des Namensanklangs willen, zu *Δίκτυ(ν)να* in Beziehung gesetzt zu haben; dieselbe kretische St. heisst *Δίκταμνον* und *Δικτυνναῖον*, vgl. die Anm. zum *stad. maris magni* (*GGM* I 511)$_{341}$. Dikt. wächst auch in Hekates Garten, Orph. *A* 919. Anderes bei Murr, Pflanzenw. 189.

[2]) S. o. *[861$_4$]*. Ebenso erscheint in der assyrischen Medizin ein Kraut des Gebärens, Jensen, Mythen u. Epen (KB VI) 109; 111.

[3]) Plin. *n h* $25_{101}$; vgl. Intp. Serv. V*A* $12_{412}$.

[4]) Plin. *n h* $25_{92}$. Hirsch und Schlange haben nach altem Aberglauben entgegengesetzte Naturen: auch das *ἐλαφόβοσκον* sollte Schlangenbisse heilen, Plin. *n h* $22_{78}$.

[5]) Arsttl. *ζ. ἱ.* $10_8$ 612a$_4$; Theophr. *h. pl.* IX $16_1$; V*A* $12_{414}$; Plin. *n h* $25_{92}$.

[6]) Plin. *n h* $8_{97}$. Aehnlich sollen die Hirsche *helxinen a partu dictam* gefunden haben, Plin. *n h* $25_{92}$.

[7]) Gegen *morbus comitialis* werden *ex hirundinum nido lapilli* (Plin. *n h* $30_{91}$) und auch wie gegen *angina* (ebd. $_{33}$) die Asche von jungen Schwalben (ebd. $_{34}$), gegen Fieber *corda hirundinum cum melle* (ebd. $_{103}$), gegen den Biss toller Hunde *glaebula ex hirundinum nido inlita ex aceto* (ebd. $29_{101}$) oder auch Schwalbenmist (ebd. $28_{164}$) angewendet; noch heute soll man gegen Schwindel und Epilepsie Schwalbensteine am Halse tragen (Wuttke, Deutscher Volksabergl.[3] 121) und die Flechten, die angeblich mit der Schwalbe fortziehen (ebd. 173), durch Schwalbenblut vertreiben (ebd. 343). — Ausserdem schrieb man der Schwalbe eine zauberhafte Wirkung auf die Augen zu (vgl. über Isis u. *[§ 309]*), was offenbar damit zusammenhängt, dass nach einer Sage der weissen Schwalbe (Arsttl. *ζ. ἱ.* $2_{17}$ S. 508b$_5$; $6_5$ 563a$_{14}$; *ζ. γ.* $4_8$ 774b$_{31}$; Ail. *n a* $17_{20}$; vgl. $2_3$) in Samos mit Hilfe eines Krautes (Ail. *n a* $3_{25}$), der Chelidonia (Plin. *n h* $25_{89}$; vgl. ebd. $8_{98}$) die Augen wieder wachsen. Der Kopf einer auf solche Weise wieder sehend gewordenen Schwalbe (Plin. *n h* $29_{128}$; Schwalbengehirn, ebd. $_{118}$) sollte gegen Augenleiden helfen, wie man das auch vom Schwalbenstein und vom Schwalbennest (Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[3] 121) glaubt. Wer beim Schauen der ersten Schwalbe über die linke Schulter blickt, soll die Geister sehen können (ebd. 317). In einem gewissen Gegensatz dazu steht die Vorstellung vom unsichtbar machenden Schwalbennest und der Glaube, dass Schwalbenkot blind mache (Tobias $2_{11}$; Pentamer. I 10 S. 147; IV 5 S. 59; Liebrecht ebd. S. 403).

[8]) Die geschändete Chelidonis ruft Artemis an, die sie zur Hausgenossin der Menschen macht (Boios bei Anton. Liber. 11).

[9]) S. o. *[951$_7$; § 300]*.

[10]) Bakch. 10 (11)$_{94}$ *Λοῦσον ποτὶ καλλιρόαν*. Es ist die *πηγὴ μισάμπελος*, die in dem von Sotion 24 (Westerm. *paradox.* 186), Vitruv VIII $3_{21}$ erhaltenen Epigramm erwähnt wird; vgl. Ov. *M* $15_{322}$.

[11]) Plin. *n h* $31_{11}$.

*ἀλφός*, dem Aussatz oder der 'heiligen Krankheit' [1]); an seinem Ufer nahe der Mündung erhob sich ein heiliger Hain der Artemis Alpheiusa, Alpheionia, Alpheiaia, Alpheiosa oder Alpheioa [2]). Man erzählte, wie die Göttin, um der Liebe des Flussgottes zu entgehen, sich mit Schlamm unkenntlich machte [3]): eine äusserlich nach dem Typus der Demeter Erinys erfundene Legende, die wahrscheinlich an den Kurgebrauch anknüpft, die Leprosen mit dem für heilkräftig gehaltenen Alpheiosschlamm einzureiben. Die Heilstätte muss einst sehr berühmt gewesen sein; als auf einer Insel bei Syrakus bei der Arethusaquelle eine ähnliche Kuranstalt eröffnet wurde, bei der jedoch die Kranken, falls der Namen Ortygia nicht bereits eine allgemeine Bedeutung angenommen hatte, auch durch Genuss von Wachteln geheilt zu sein scheinen, erzählte man, dass die Göttin selbst von Elis herübergekommen sei [4]). Wie am Alpheios sind Abwaschungen und wahrscheinlich besonders Moorbäder auch sonst gegen die vermeintlich von Artemis verursachten Krankheiten angewendet worden; die Kultnamen Limnaia [5]), Limnatis [6]), Limnas [7]), Heleia [8]) stammen, wie die Stiftungssage des spartanischen Artemisheiligtums im Limnaion, die Sage von der Erregung des Wahnsinns unter den Lakoniern [9]), wahrscheinlich macht, z. T. von derartigen Heilanstalten [10]). Doch hatte Artemis vielleicht durch ihren Kultgenossen

---

[1]) Sch. *γ* 489 *ἰᾶται δὲ οὗτος τοὺς κατ' ἐγχώριον διάλεκτον ἀλφοὺς ἤτοι λελωβημένους, ἣν νόσον ἱερὰν ἡμεῖς καλοῦμεν.* Irrig stellt MEISTER, Gr. Dial. II 55 *Ἀλφ-ειός* zu *ἄλθω, ἀλθαίνω*; eher könnte in Frage kommen, ob *Ἀλθαία*, die sicher in diesen Kreis gehört, nach der Lepra heisse, aber da *ἀλφός* und *alb-us* sich zu entsprechen scheinen, ist der N. der M. des Meleagros wahrscheinlich anders zu deuten. FICK, PN.[2] 379 erinnert wohl m. R. an Hsch. *ἄλθα· θεραπεία*; vgl. ebd. *ἀλθαία· εἶδος βοτάνης*.

[2]) Ueber die vier ersten Formen s. o. *[$149_{4}$ f.; $371_{8}$]*; *Ἀλφειωΐα* bei Sch. Pind. *P* $2_{12}$; *N* $1_{2}$. Ausser dieser später zu Letrinoi gehörenden Kultstätte, wo die Göttin von den Eliern ihrer Elaphiaia gleichgesetzt wurde (Paus. VI $22_{8}$), gab es eine Filiale zu Olympia, wo die Göttin unter den zwölf Göttern einen Altar hatte (Hdr. Sch. Pind. *O* $5_{10}$; vgl. Paus. V $14_{6}$; Sch. Pind *N* $1_{2}$) und durch eine Panegyris gefeiert wurde (Str. VIII $3_{12}$ 343).

[3]) Paus. VI $22_{9}$.

[4]) Artemis wird als Geliebte des Alpheios abgesehen von den o. *[$371_{8}$]* angeführten Stellen auch bei Cic. *Verr.* II IV $53_{118}$ vorausgesetzt. Erst später tritt Arethusa von Ortygia, wohin wahrscheinlich schon Pind. *N* $1_{1}$ (vgl. *P* $2_{7}$ *ποταμίας ἕδος Ἀρτέμιδος*) die Göttin hatte fliehen lassen, an die Stelle der letzteren. Mosch. 7 hat diese jüngere Version bereits vorgefunden, vgl. HOLLAND, *Comm. phil.* RIBB. 401; V*E* 10 folgt nach HOLLAND 403 einer noch jüngeren, von Intp. Serv. V*A* $3_{694}$ erhaltenen, von Serv. V*E* $10_{4}$ missverstandenen Version, nach der Arethusa dem Alpheios durch das Meer entgegeneilt.

[5]) In Athen *[33]* und Sikyon, Paus. II $7_{6}$. Ueber Sparta s. o. *[$156_{7}$]*.

[6]) In Patrai *[$139_{9}$]*, Messene (LEBAS II 311 [= Ath. Mitt. XVI 1891 351]; 311 a), Epidauros Limera (Paus. III $23_{10}$), am Taygetos (vgl. o. *[$161_{8}$]* und Paus. IV $4_{2}$; Limnai nennt auch Str. VIII $4_{9}$ S. 362), Tegea (Paus. VIII $53_{11}$) und Troizen (?? *τόπος Τροιζῆνος Ἀττικῆς*. Sch. Eur. *Hippol.* 1133).

[7]) Vom Taygetos, Paus. III $7_{4}$.

[8]) In Alorion, Str. VIII $3_{25}$ 350. Vielleicht eine Filiale war in Messene, vgl. Hsch. *Ἑλεία*. Ein Helos lag am Alpheios (Str. a. a. O.): wahrscheinlich heisst die Stätte, ebenso wie die gln. lakonische Stadt nach einer solchen Heilanstalt.

[9]) Paus. III $16_{9}$. Obwohl formell und lokal von der Limnaia getrennt *[$156_{7}$]*, ist die Orthia im Limnaion innerlich natürlich verwandt; s. ROBERT, Arch. Märch. 150.

[10]) Ueb. Lusoi vgl. REICHEL und WILHELM, Oesterr. Jahresh. IV 1901 1—89; über Art. Thermaia in Poimanenon s. o. *[$315_{1}$]*; Art. Thermia in Lesbos *[$1163_{2}$]* und in Rhodos, *IGI* I $24_{4}$. Ein See mit warmem Wasser befand sich am Heiligtum von Leukophrya, Xenoph. *hell.* III $2_{19}$. Vielleicht ward A. auch an den Thermopylen verehrt, Soph. *Trach.* 635. Auf Wasserkuren weisen ferner das Artemisbad im paphlagonischen Parthenios (Liban. 5, I S. 227 R.) und die Artemissagen von Korinth *[$132_{8}$]* und Ephesos *[$279_{18}$; 283 f.]*; die N. Kenchrios, Kenchrias hängen zunächst wohl mit der Schlange *κεγχρίς, κεγχρίνας, κέγχρος* zusammen, aber

Dionysos[1]) auch noch andere Beziehungen zum Sumpfe. — Die bisher erörterten Vorstellungen gehören z. T. zu den früher (S. 758) beschriebenen, in denen sich Wissenschaft und Glaube noch nicht geschieden haben; die Frage, ob die genannten Stoffe natürlicherweise die behauptete Wirkung haben könnten, brauchte wenigstens nicht aufgeworfen zu werden. Aber vielfach ist ohne Frage eine übernatürliche Wirkung ausdrücklich behauptet und geglaubt worden: die Heilkuren sind religiöse Riten, Zauberakte geworden. Auf die Tiergärten bei den Heilstätten bezogen sich die Vorlagen einiger späterer Mythen, aus denen sich ergibt, dass die gezähmten Tiere als verwandelte bezeichnet wurden[2]). Mit vollständiger Sicherheit lässt sich die Urform nicht erschliessen: wahrscheinlich behaupteten die Direktoren der Anstalten, die Krankheitsdämonen in ihre ursprüngliche tierische Gestalt zurückverwandeln zu können. Noch deutlicher ist dies bei einer bisher noch nicht erwähnten Gattung vermeintlicher Träger des Krankheitsstoffes, den Bäumen des Waldes[3]), die ebenfalls Artemis heilig waren[4]). Denn obgleich bei einzelnen derselben z. B. bei der *κέδρος* (Wachholder?), nach welcher Artemis Kedreatis hiess[5]), später auch eigentlich medizinische Wirkungen hervorgehoben werden[6]) und obwohl demnach die Riten, welche die Erfüllung mit der im Baume vermuteten Substanz bezweckten[7]), auch als eine Art Impfung aufgefasst werden können, so liegen doch Gebräuche, durch welche der vorausgesetzte Krankheitsdämon in den Baum gebannt werden sollte[8]), jedenfalls auf dem Gebiete des Zaubers. Aber auch abgesehen davon sind die

vielleicht statuierte man auch einen Zusammenhang mit *κεγχρίας* 'Ausschlag'. — Später sind der Artemis Quellen überhaupt, ohne Rücksicht auf ihre Heilkraft geweiht; vgl. Max. Tyr. 8 S. 129 R. u. o. *[$1147_4$]*. Diese Vorstellung berührt sich dann mit dem Regenzauber, der namentlich im Dienst der mit Dionysos gepaarten Artemis geübt zu sein scheint, und mit der Auffassung der Artemis als Göttin der Fruchtbarkeit des Bodens (vgl. Kallim. *h* $3_{130}$; Hor. *c.* IV $6_{39}$; die Kunstdarstellungen der Artemis mit Aehren, z. B. die Gemme bei Müller-Wieseler II³xvi 171b. Anderes ebd. 122a), die dann weiter dazu führen konnte, dass Artemis als *ἐπιμύλιος, ἐπικλιβάνιος* (Sext. Emp. $9_{185}$) Göttin der Müller und Bäcker wurde.

[1]) Vgl. u. *[§ 304]*.

[2]) S. o. *[$709_1$]*. Die gerade im Artemiskreise sehr zahlreichen Mythen von Verwandlungen in wilde Tiere mögen u. a. auch an diesen Legendenzug anknüpfen.

[3]) Die o. *[735]* zusammengestellten Riten, zu denen vielleicht auch der aus dem Mythos von Ariadnes Erhängung (Plut. *Th.* 20 z. A.) zu erschliessende gehört, konnten auch so erklärt werden und wurden ohne Frage so erklärt, dass der dämonische Stoff in den Bäumen vorgestellt wurde. — Die Vorstellung, dass die Waldgeister Seuchen senden und heilen, findet sich auch bei den Germanen, Golther, Handb. d. germ. Mythol. 154.

[4]) Vgl. z. B. Orph. *h* $36_{10}$ *ἣ κατέχεις ὀρέων* (vgl. Kallim. *h* $3_{20}$) *δρυμούς*; ebd. $_{12}$ *δρυμονίτι*; vgl. Wernicke bei Pauly-Wissowa II $1342_{56}$ ff. Für die Saronia oder Saronis von Troizen *[192]* und Epidauros (Cavvadias, *Fouilles* I no. 85 u. ö.) kommt ausser der o. *[$192_3$]* vorgeschlagenen Etymologie auch die Bedeutung 'Eichengöttin' (Plin. $4_{18}$; vgl. Kallim. *h* $1_{22}$; Hsch. *σαρωνίδες πέτραι*) in Frage. Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Gr. Trag. I² 95.

[5]) S. o. *[$782_1$]*. Neben *κέδρος* ist besonders die verwandte Cypresse *[$788_6$]* der Artemis heilig; über die Ulme s. u. *[$1288_1$]*.

[6]) Die Frucht der *cedrus* sollte gegen Husten (Plin. *n h* $24_{20}$), ihr Harz (ebd. $_{18}$) gegen *porrigo* helfen.

[7]) An ehemalige Menschenopfer (Dümmler, Philol. LVI 1897 $29_{41}$) ist hier nicht zu denken. — Ueber Artemis Kondylitis s. auch Studemund, *An.* v. I 270.

[8]) Die Spuren für die Bannung des Krankheitsdämons *[$895_5$]* sind auch auf diesem Gebiete dürftig; wahrscheinlich gehört hierher, dass (Orph. *h* $36_{16}$) Artemis Krankheiten und Schmerzen *εἰς ὀρέων κορυφάς* treiben soll. Aber nach den Zusammenstellungen von Mannhardt, WFK I 14—26; Schmidt, Phil. Jbb. CXLIII 1891 561—576; Lewy ebd. 816 lässt sich diese Vorstellung auch für die alten Griechen mit höchster Wahrscheinlichkeit vermuten.

hier zusammengestellten Kuren zugleich für die Religionsgeschichte wichtig, nicht allein, weil die Schutzpatronin der Sanatorien eine anerkannte Gottheit war, sondern auch weil diese ihre sanitäre Funktion in den Mythen und Kulten weitergewirkt hat. Was zunächst die letzteren anbetrifft, so ist Artemis Göttin des Rates[1]), wie es scheint, deshalb geworden, weil die Göttin, der die geistige Gesundheit, die Besonnenheit, zugeschrieben wurde, bei den Rats- und Gerichtssitzungen angerufen ward. Da ferner der Rat im ständischen Staat eine Vertretung der edlen Geschlechter war, ist auch die Göttin die 'Rühmliche', die 'edel Geborene', Eukleia[2]), Eupatereia[3]), Kleopatra[4]), Aristopatra[5]) geworden. — Deutlicher als die immerhin nur dürftigen Reste dieser, wie es scheint, aus der sanitären Funktion der Göttin abgeleiteten Bedeutung sind ihre Spuren im Mythos. Wie schon die Namen Meleagros und Podagra zeigen, wurde die zerstörende Thätigkeit des Dämons als eine Jagd vorgestellt. Dass später Artemis als Jägerin[6]),

---

[1]) Art. Bulaia erscheint in Athen *[$1232_5$]* und auf der ephesischen Inschrift *bull. corr. hell.* I 1877 288 no. $64_3$; über Aristobule s. u.; Art. *Βουληφόρος Σκιρίς* in Milet, Dittenberger, *Syll.* II no. $660_3$; $_{13}$. Vgl. Themis *εὔβουλος* (Pind. *O* $13_8$; *I* $8_{32}$; *fr.* $30_1$) und *ὀρθόβουλος* (Aisch. *Pr.* 18); s. auch Claus 99. Als Ratsgöttin ist Artemis auch am Markt zu Haus; vgl. Soph. *OT* 161 *Ἄρτεμιν, ἃ κυκλόεντ' ἀγορᾶς θρόνον εὐκλέα θάσσει.* Am Markt hatte Art. Heiligtümer z. B. in Athen (als Eukleia, Paus. I $14_5$; Soph. a. a. O.; vgl. Orthia im Kerameikos, Sch. Pind. *O* $3_{54}$), Sikyon (Limnaia, Paus. II $7_6$; Patroa mit Zeus, ebd. $9_6$), Aigion (mit Apoll., Paus. VII $24_1$), Patrai (Limnatis, Paus. VII $20_7$), Olympia (Agoraia, Paus. V $15_4$), Sparta (mit Apollon Pythaeus und Leto, Paus. III $11_9$), Troizen (Soteira, Paus. II $31_1$) und Ephesos (Athen. VIII 62 361e). Als Marktgöttin sorgt Art. für Eintracht im Staat (Kallim. *h* $3_{122}$) und für gerechtes Gericht (über Aristobule s. o. *[$917_1$]* und Niket. bei Studemund, *An. var.* I 270). Es hängt damit vielleicht zusammen, dass beim ephesischen Artemisheiligtum sich ein 'Eidwasser' *[o. 878 zu $877_{11}$]* Styx (Hirzel, Der Eid $175_2$ hat es in der Aufzählung dieser Gewässer übersehen) befand, bei dem zwar später nur noch Keuschheitseide geschworen zu sein scheinen (Achill. Tat. $8_{12}$), das aber ohne Frage früher auch bei andern Eiden gedient hat. Vgl. Curtius, Abh. BAW 1872 8. — Eine Artemis Aristarche lässt sich aus der Sage von der gln. Ephesierin schliessen, der Art. den Auftrag gibt, den Phokaiern zu folgen, und welche die erste Artemispriesterin in Massalia wird (Str. IV $1_4$ S. 179; Usener, Göttern. 51 f. erinnert an das elische Art.-heiligtum Aristarcheion, Plut. *qu. Gr.* 47). — Sonst sind nur wenige Beinamen der Göttin politisch, wie Pamphylaia (Epidauros, Cavvadias, *Fouilles* I 86; GDI III 3334), Triklaria (Patrai, Paus. VII $19_1$; $22_{11}$), Astias (? von *ἄστυ*??) von Bargylia und Iasos *[1266 zu $1265_2$]*, *πολιήοχος* (Ap. Rh. $1_{312}$), *Πατριῶτις* (*ἐν Ἠλείαις* in Lakonien, *CIG* $1444_{12}$), *Πατρῴα* (Sikyon, s. o.). Verhältnismässig selten erscheinen Artemisheiligtümer als Zentralkultstätten von politischen Bünden: vielleicht sind Aitolia und Arkadia nach der Aitolis oder Aitole *[$348_4$ f.; $709_1$)* und nach der Bärengöttin genannt; als eine der ionischen Bundesgottheiten heisst Artemis auf Mzz. von Ephesos und Smyrna Panionia, Regling, Zeitschr. f. Numism. XXIII 1902 193.

[2]) S. o. *[$617_1$; $1065_{12}$]*. Seitdem ist Art. Eukleia auf Paros bezeugt worden, Inschr., Oesterr. Jahresh. V 1902 13. — Im thebanischen Heiligtum (über Skopas' Statue vgl. Overbeck, Plast. II[4] 16) sollten Alkis und Androkleia begraben sein (Paus. IX $17_1$); sind diese N., wie wahrscheinlich m. R. von verschiedenen vermutet wird, aus *ἐπικλήσεις* der Göttin gewonnen, so bezieht sich der letztere, wie der ephesische Androklos *[$283_{17}$]*, dessen Nachkommen freilich zugleich in Beziehung zu Demeter Eleusinia standen *[$281_{17}$]*, wahrscheinlich auf die Göttin der rühmlichen Adelsgeschlechter. Der N. Androklos ist eine Abwandlung von Patroklos, der ebenfalls zu Artemis Eukleia gehört *[$617_1$]*.

[3]) Orph. *h* $79_1$; vgl. o. *[$36_{12}$]*. Der N. findet sich auch von Aphrodite, Hekate, den Moiren und verschiedenen Heroinen gebraucht, Krah, Philol. XVII 1861 205.

[4]) S. o. *[342; 560; $617_1$]*.

[5]) Bakch. 10 $(11)_{106}$.

[6]) Zuerst *E* 51 f.; *Φ* 485 f. (gewiss nicht interpoliert). Vgl. Art. *ἀγρολέτειρα* (Niketas *ἐπ. θ.*, Studemund, *An. var.* I 270); *κυνηγέτις* (ebd. 277; Korn. 34 S. 206; Athen. VII 126 S. 325c; Orph. *h* $36_4$); *κυναγός* (Soph. *El.* 563). Von den *λαγωβολίαι* der Göttin singt Kallim. *h* $3_2$. Korn. a. a. O. gibt zwei Erklärungen für diese Seite der Göttin, die erste bezieht sich auf den Mond, das Gestirn der Nacht, die so einsam sei wie die Wälder, die andere, ebenfalls falsch, aber einen rich-

Agrotera[1]), Agrotis[2]), Philagrotis[3]), vorgestellt, dass eine Jagdgöttin[4]), wie Diktyn(n)a ihr gleichgesetzt wird, dass mythische Jägerinnen ihre Begleiterinnen sind, wie Kyrene, Prokris, Antikleia, Atalante, unter denen manche Hypostasen von der Artemis ursprünglich wesensverwandten oder ihr angenäherten Gottheiten gewesen sein mögen, dass die Jagdwaffe,

---

tigen Gedanken enthaltend, meint, die Menschen hätten ihr den N. gegeben *τρέπειν εἰς τὰ ἄγρια βουλόμενοι τὴν ἐξ αὐτῆς βλάβην*. Vgl. o. *[905$_{6}$]*.

[1]) Vgl. über ihren Kult in Marathon o. *[44$_{11}$; 45$_{11}$]*. Als Verleiherin des Sieges von Marathon erhielt sie eine Filiale, wie es scheint, in Agrai (ausser dem o. *[34$_{6}$]* Bemerkten s. Sch. Plat. *Phaidr.* 229 b; Bekker, *An.* I 326$_{24}$; 334$_{11}$), wo ihr der Archon Polemarchos geopfert zu haben scheint (Arsttl. *Ἀθ. π.* 58; s. o. *[45$_{12}$]*) und wo wohl auch ihr Bild *ἐν ὅπλοις* stand, zu dem die Epheben in bewaffneter Prozession zogen (*CIA* II 466$_{6}$; 467$_{8}$; 468$_{6}$; 469$_{7}$; 470$_{7}$; 471$_{8}$ f.; 479$_{5}$). In Athen wird die Göttin oft erwähnt (s. z. B. Arstph. *Θεσμ.* 115); auf einem athenischen Weihgeschenk will Kavvadias, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 139 ff. sie erkennen. Auch ausserhalb Attikas erscheint die Göttin nicht selten, im Kult z. B. in Thisbe (? *CIGS* I 3564), Megara (Paus. I 41$_{3}$; Mzz., Head *h n* 330), Aigeira (Paus. VII 26$_{3}$), Olympia (Paus. V 15$_{8}$), Sparta (Ziegenopfer, Arstph. *Λυσ.* 1262; vgl. Xenoph. *πολ. Λακ.* 13$_{8}$; *Hell.* IV 2$_{20}$; Plut. *Lyk.* 22), Megalopolis (Paus. VIII 32$_{4}$), Phanagoreia (Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* II 344; Hirst, *Journ. hell. stud.* XXIII 1903 28). Syrakus (Sch. Townl. *Φ* 471), in der Litteratur z. B. *Φ* 471; *skol. PLG* III[4] 644$_{4}$; Artemid. 2$_{35}$; Orph. *A* 938; Nonn. *D* 48$_{249}$; $_{340}$; vgl. auch Kaibel *ep.* 873$_{1}$ (Kyrene, Studniczka bei Roscher, ML II 1749).

[2]) Lebadeia, *CIGS* I 3100.

[3]) Orph. *h* 36$_{6}$.

[4]) Diktynna, richtiger Diktyna, scheint nicht für **Δικτυώνη* (v. Wilamowitz-Möllendorff, Gr. Trag I[2] 178) zu stehen, aber auch nicht gebildet wie Chamyne, Delphyne *[142$_{10}$; 747$_{3}$]*, sondern wie Leukophryne = Leukophryene *[287$_{4}$]*: in den Epikleseis (Studemund, *Anecd. var.* I 278; 283) ist die Form Diktyene bezeugt. Diese ist wahrscheinlich von dem N. eines Ortes **Δίκτυς* oder **Δίκτυον* abgeleitet, der nicht nach einer nur auf einer wahrscheinlich gefälschten Inschrift von Massalia erhaltenen Namensform der Göttin, Diktya (*CIG* III 6764 = *IGSI* 857* S. 33*), sondern entweder nach dem heiligen Netz oder nach einem verschollenen Kultgenossen der Göttin, Diktys, von dem sich in dem seriphischen Heros eine Spur erhalten hat, heisst. Wahrscheinlich ist der N. neben Saronia zu stellen, wenn die o. *[192$_{3}$; s. aber 1281$_{4}$]* vorgeschlagene Deutung richtig ist. Jedenfalls muss die Erklärung von *Δικτυ*.. ausgehen; *Δίκτη* (Serv. *VA* 3$_{171}$) ist eine Art Kurzf., wie *Φόρκος* (Pind. *P* 12$_{13}$; Soph. *fr.* 777$_{2}$) neben *Φόρκυς*, daraus ergibt sich, dass die Beziehung *[1279$_{1}$]* zu dem gln. Berg und zu dem Zauberkraut, das diesem den N. gegeben hat *[861$_{4}$]*, wahrscheinlich sekundär ist; noch weniger ist der N. mit Usener, Göttern. 42 als Bezeichnung der Mondgöttin, der, wie Artemis überhaupt, so auch die Diktyn(n)a gleichgesetzt wird *[255$_{5}$]*, als 'Lichtgöttin' (von *δείκνυμι*) oder mit Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1371$_{61}$ als 'Bergmutter' (von einem verschollenen kretischen Wort *δικτ-* 'Berg') zu deuten. — Die Alten leiten den N. von *δίκτυον* ab (dass Str. X 4$_{12}$ S. 479 direkt an *δικεῖν* 'werfen' gedacht habe, ist ein Irrtum Pape-Benselers): aber sie beziehen ihn meist auf die Netze, in denen Diktyn(n)a sich gefangen habe *[255$_{4}$]*. Dieser Zug findet sich wieder bei Dionysos auf Lesbos, Paus. X 19$_{3}$ *[297$_{12}$]*, und wurde wahrscheinlich auch von dem beim Zwiebelpflücken ins Wasser gefallenen oder von den Titanen zerrissenen, dann aber wieder auferweckten S. oder Pfleges. der Isis, den Diod. 1$_{23}$ Horos, Plut. *Is.* 8 Diktys nennt, erzählt. In seinem Netz hat wahrscheinlich auch Diktys den Kasten mit der Danae gefangen. Alle diese Sagen sind verschiedene Brechungen eines verlorenen Zuges der alten Adonis-Osirislegende *[951]*; aber dieser ist wahrscheinlich erst später in die seriphische Diktys-, die kretische Diktyn(n)asage übernommen. Diktys ist sonst immer der Netzfänger; als Fischer wird auch der Seriphier (Hyg. *f.* 63 u. ö.) bezeichnet; wahrscheinlich als Fischerbezeichnung ist der N. einem der Tyrrhener, die Dionysos gefangen nehmen (Ov. *M* 3$_{615}$; Hyg. *f.* 134), in der Bedeutung 'Jäger' einem der Kentauren (Ov. *M* 12$_{334}$) beigelegt. Demnach scheint Diktyn(n)a, wenngleich nicht etymologisch, so doch dem Begriffe nach ursprünglich die 'Jägerin mit dem Netz' gewesen zu sein, als die sie auch im Altertum bisweilen bezeichnet wird (z. B. Sch. Arstph. *βάτρ.* 1356 eben mit Rücksicht auf den N. *Δίκτυννα*); und wahrscheinlich ist es nicht bloss aus ihrem Verhältnis zu Artemis oder aus dem N. geschlossen, dass sie Jägerin (Sch. Arstph. a. a. O.) oder Erfinderin der Netze (Diod. 5$_{76}$; vgl. Myth. Vat. III 7$_{4}$) heisst. Dass der Krankheits- oder Todesdämon dem Menschen ein Netz umwirft, ist eine naheliegende Vorstellung; wenn bei Aisch. *Ag.* 1382 Klytaimestra dem Gatten ein Gewand gleich einem Fischnetz überwirft, so stammt,

der Bogen[1]), das eigentliche Attribut der Göttin geworden ist, hängt, wiewohl nach der jüngeren Vorstellung Tiere gejagt werden[2]), mit der Menschenjagd natürlich zusammen; zweifelhaft bleibt freilich, ob dieses letztere Gleichnis Ausgangspunkt für die Vorstellung von der Jagdgöttin oder ob schon in die medizinische Anschauung eine ältere Vorstellung hineingetragen gewesen ist.

Derselbe Zweifel besteht hinsichtlich der für die ältesten Kulte so wichtigen Nebeneinanderstellung der Artemis und des grossen Jägers (Dionysos) Zagreus[3]), der wir uns jetzt zuwenden: vielleicht ist das vielleicht in letzter Linie aus einem solchen Legendenzug oder die Phantasie des Dichters ist durch eine solche uralte Vorstellung geleitet.

---

[1]) Wahrscheinlich hierauf bezieht sich und sicher wurde hierauf früh bezogen die Epiklesis *ἰοχέαιρα* (*E* 53; 447; *Z* 428; *I* 538; *Y* 39; 71; *Φ* 480; *Ω* 606; *ζ* 102; *λ* 172; 198; *ο* 478; Hom. *h* $1_{16}$; $_{159}$; $2_{21}$; $5_{434}$; $9_{2}$; $_{6}$; $27_{1}$; $_{11}$; Hsd. *Θ* 14; 918; Orph. *h* $35_{4}$; $36_{9}$; *εὐχ.* 7; Opp. *Kyn.* $2_{367}$). — *παγχρύσεα τόξα* gibt der Göttin Hom. *h* $27_{5}$; einen goldenen Bogen führt sie z. B. bei Ov. *M* $1_{697}$. In der bildenden Kunst ist seit alter Zeit der Bogen eins ihrer häufigsten Attribute.

[2]) Daher Art. *θηροφόνη*, *θηροφόνος*, Theogn. 11; Eur. *Ἡρ. μ.* 378; Arstph. *Θεσμ.* 321; *θηροκτόνος*, Orph. *h* $36_{9}$; Paris. Zauberpap. 2543; Korn. 34 S. 206; *θηροσκόπος*, Hom. *h* $27_{11}$; *AP* VI $240_{1}$; *θηρολέτις*, Niket. bei Studemund, *An. r.* I 270.

[3]) Ueber den bakchantischen Charakter der Tänze des Artemiskultes vgl. o. *[$840_{5}$]*; s. auch Hsch. *λόμβαι· αἱ τῇ Ἀρτέμιδι θυσιῶν ἄρχουσαι ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν παιδιὰν σκευῆς· οἱ γὰρ φάλητες οὕτω καλοῦνται.* Auf diese mit Unrecht von Wernicke bei Pauly-Wissowa II $1365_{12}$ ff. bestrittenen Tänze, die, ohne Hervorhebung ihres orgiastischen Charakters, auch im Epos vielfach erwähnt werden (vgl. z. B. o. *[$283_{17}$; $342_{4}$]* und über den Raub der Polymele, der M. des Eudoros von Hermes, *Π* 180 ff.), beziehen sich auch die der Artemis und dem Dionysos gemeinsamen Bezeichnungen *κελαδεινή*, *-ός* (Studemund, *An. r.* I 270; 277; 283; vgl. o. *[$240_{5}$; $746_{4}$]* und *κελαδοδρόμος*, Orph. *A* 902), *Βρομία* (Orph. *h* $36_{1}$) und *σοβάς* (? Lobeck, *Agl.* 1088); da man zu diesen Tänzen auf die Berge (daher *Ὠρείθυια* von *ὄρος*, v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 324; Schulze, *Quaest. ep.* $410_{3}$; vgl. o. *[$840_{7}$]*) zog, heisst Artemis *ὀρειβάτις* Studemund, *An. r.* I 270; 283), *ὀρεσσίφοιτος* (Christod. *ἐκφρ.* 306; Nonn. *D* $48_{310}$; Korn. 34 S. 206), *ὀρεστιάς* (Nonn. *D* $36_{10}$), *ὀρειάς* (Nonn. *D* $16_{129}$), *ὀρεσία* (Diktyna, Eur. *IT* 126; *ὄρειος*, scherzhaft gewendet von Luk. *deor. dial.* $16_{1}$), auf den Bergen lässt sie Kallim. *h* $3_{3}$ spielen und Hom. *h* $27_{5}$ jagen. Im 'Dickicht' *[$244_{2}$]* der Bergwälder tummelten sich die Thyiaden, daher heisst Art. *montium custos nemorumque* (Hor. *c* III $22_{1}$), *montium domina silvarumque virentium saltuumque reconditorum amniumque sonantum* (Catull. $34_{9}$ ff.). Der Tanzplatz der mit Dionysos gepaarten Artemis (vgl. über Ariadne o. *[$254_{7}$]*) spielt auch später noch eine wichtige Rolle (vgl. *χορὸς ἀμφιλαφής*, Kallim. *h* $3_{3}$), doch ist die Verbindung mit Dionysos gelöst: bei Hom. *h* $27_{15}$ tanzt Art. mit Musen und Charites, bei Kallim *h* $3_{13}$ ff. sind die amnisischen Nymphen, und 60 Okeaniden ihre Gespielinnen, und *ζ* 102 schreitet die Göttin *κατ' οὔρεος*, während die Nymphen um sie her spielen; vgl. Kallim. *h* $3_{110}$ ff. — Deutlichere Spuren von der einstigen Verbindung der Artemis und des Dionysos haben sich im Kult erhalten. Art. steht neben dem Weingott 1) in dem Kreise, in dem die N. Oinone *[$126_{14}$; $305_{10}$]* und Oinoe (Art. Oinoatis, Eur. *Ἡρ. μ.* 379; Hsch. *Οἰνωᾶτιν*; vgl. Paus. II $25_{3}$; StB. *Οἰνόη*, $486_{4}$. — *Οἰνῶ[η]σι Ἀρ[τέμιδι?]* *CIA* I $534_{4}$; s. auch o. *[$47_{11}$; $93_{5}$; 150; $125_{7}$]*) auftreten; 2) als Tauropolos, Limnaia u. s. w. neben Iphigeneia und Orestes, vgl. o. *[43; 46 f.; 70; $125_{17}$; $171_{1}$; $291_{14}$; 347 f.; 704 zu $703_{9}$]*. — 3) in einzelnen andern Sagen, die von diesen beiden Kreisen beeinflusst sind, z. B. in denen von den Proitiden *[181]* und in der Legende von Karyai *[167]*. Am Aith(i)opion galt Art. als Dionysos' M. *[$66_{11}$; $1285_{5}$]*. Unter den der Art. mit diesem Paredros gemeinsamen Kultn. ist noch zu erwähnen *Ὀρθία* (Alkm. *fr.* $23_{61}$ [Diels, Herm. XXXI 1896 339 ff.]; Polemon bei Nikol. Dam. *FHG* III $458_{114}$; Orph. *h* $36_{8}$; *ἐφ. ἀρχ.* 1885 S. 195; Cavvadias, *Fouill. d'Épid.* I no. 147; so angeblich auf dem indischen Berg Koryphe, Daimach. [?] *FHG* II $441_{4}$), *Ὀρθείη* (Cavvadias, *Fouill. d'Ép.* I no. 38; Kaibel *ep.* $806_{1}$; *CIG* I 1416 [die letzten beiden Inschr. aus Sparta]), *Βωρθία*, *Βωρσία* (= *ϝορθεία*; die Verlängerung des *o* nach Kretschmer, Griech. Vaseninschr. $42_{1}$; Solmsen, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIV 1897 23 durch die folgende Verbindung des *ρ* mit der Dentalis bedingt; vgl. über die Formen auch Schmidt, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 456), *Ὀρθωσία* (Pind. *O* $3_{30}$; Hdt. $4_{87}$ [Byzanz], Lykophr. 1331; Hsch. *s v*; Kaibel *ep.* 870 [*CIGS* I 113; Megara, die Mutterstadt von

Artemis als Göttin der Jagd mit dem himmlischen Jäger gepaart, vielleicht aber auch durch diese Paarung erst Jagdgöttin geworden [1]). Jedenfalls enthalten die zu diesen Kultgenossenschaften gehörigen Riten und Mythen Elemente, die eine von der bisher betrachteten vollkommen verschiedene Vorstellung von der Göttin zur Voraussetzung haben und die, wenn in ihnen nicht eine ältere Gestalt der Artemis erhalten sein sollte, jedenfalls aus einer früheren Mythenschicht in den Kreis der euboiischen und boiotischen Artemis übernommen sein müssen. Unter den verschiedenen Bedeutungen, die das Sternbild des Orion für die griechische Mythologie hat und die fast alle auch auf den Artemisdienst eingewirkt haben, gilt dies zunächst von der kalendarischen. Zur Bestimmung des Anfangs der achtjährigen Schaltperiode mit verwendet, war der himmlische Jäger, Adonis genannt, in den nordphoinikischen Gemeinden auch zu dem Sohne der Morgenröte, dem Morgenstern, in Verbindung gesetzt worden; man hatte ihn selbst Serach (?), griechisch Aoos, Heoos [2]) genannt. Dem entspricht es, dass an einem Heiligtum zwischen Chalkis und Eretria Artemis Aith(i)opie [3]) — das ist die Übersetzung von שחר 'Morgenröte' [4]) — als Mutter des Dionysos galt [5]); auch von Phaethon, 'dem Morgenstern', ist sehr wahrscheinlich hier erzählt worden. Sein Vater, Helios [6]), ist am Aith(i)opion wahrscheinlich unter dem Namen Merops 'Strahlenauge' (?) [7]) und Titan (Herrscher?) [8]) angerufen worden. Letztere Bezeichnung ging

Byzanz]; in Tenos errichtet nach gütiger Mitteilung HILLERS v. GÄRTRINGEN, jemand, 'wohl ein verschlagener Dorier', einen Altar *Ἀρτέμιδος Ἀγεμονείας Ὀρθωσίας*. — Vgl. auch o. *[$744_{18}$]*). Die Zusammengehörigkeit dieser N. mit Dionysos *Ὀρθός [§ 304]* scheint mir sicher, die Gleichheit der spartanischen Orthia *[$161_{10}$ ff.]* mit der Limnaia, die gewiss zu dem dionysischen Kreis gehört, hat zuletzt ROBERT, Arch. Märch. 150 f. verteidigt. Die Bedeutung des N. ist zw. Philoch *FHG* I $387_{18}$ bezieht D. *Ὀρθός* auf die Mischung des Weines *διὸ καὶ ὀρθοὺς γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους οὕτω πίνοντας*, HARTUNG, Rel. d. Gr. III 183 erklärt den Bein. der Art. von dem lauten Schreien der Wöchnerinnen. Andere (z. B. MÜLLER, Dor. I 386; CURTIUS, Arch. Ztg. XI 1853 151) haben an den Phallos (vgl. die *λόμβαι [o.]*, ferner Artemis Priapina [Plut. *Luc.* 13], die aber nach der St. Priapos zu heissen scheint, und die Kokkoka von Olympia [Paus. V $15_4$], die nach den Testikeln, *κόκκοι*, oder auch nach dem *γεννητικὸν μόριον* [Hsch. *κόκκος*; vgl. PARMET, *De Pane Graec. deo*, Diss. S. 9 zu S. 8] genannt sein könnte) oder (z. B. WELCKER, Götterl. I 584) an 'stracke' (Paus. X $38_5$), unbewegte Statuen gedacht; S. WIDE, Lak. Kulte 113 leitet mit Sch. Pind. *O* $3_{54}$ den N. davon her, *ὅτι ὀρθοῖ εἰς σωτηρίαν ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους*.

[1]) Die Vermutung EITREMS, *Vidensk. skr.* II 1902 $16_1$, dass die Verbindung des Dionysos und der Artemis wenigstens in der Peloponnes durch die Leukippiden u. Charites vermittelt sei, erledigt sich durch die Gleichartigkeit und den weiten Umfang dieser Kultgemeinschaft.

[2]) S. o. *[$951_1$]*.

[3]) S. o. *[$66_9$; $224_{11}$]*; Kallim. *fr.* 417; vgl. auch *IGI* II 92 (Mytilene). MAASS, *Suppl.* XXIII bezieht den N. auf die Geburtshilfe.

[4]) S. o. *[$388_2$]*. Vielleicht gehören zu Art.-Eos die euboiische *Προσηῴα [$66_8$]* und die spartanische Aotis (= Limnaia? Alkm. $23_{87}$; s. DIELS, Herm. XXXI 1896 368; v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, ebd. XXXII 1897 261 denkt an eine Ableitung von *Ἀία*).

[5]) S. o. *[$66_{11}$]*. Eine andere Genealogie macht Artemis zu Persephones' T. von Zeus (Götterkatal. Cic. *d n* III $23_{58}$), also zu Dionysos' Schw.: das scheint orphisch, knüpft aber vielleicht an eine ältere Kultlegende an. Dionysos' Gattin Ariadne 'die Hochheilige' *[$254_6$]* ist eine Hypostase der Artemis, die selbst *ἁγνή* (*ε* 123; *σ* 202; *υ* 71; Simon. *ep.* $107_4$; Aisch. *ἱκ.* 1031; *Ἀγ.* 135; Arstph. *Θεσμ.* 971; KAIBEL *ep.* $461_4$; Nonn. *D* $44_{310}$) und *σεμνή* (Eur. *Hipp.* 709; Orph. *h* $36_2$; $_{10}$) heisst.

[6]) Er steht auch in der Sage von Arge (Hyg. *f.* 205), die er in eine Hindin verwandelt, offenbar in einer dem Artemiskreis angehörigen Legende; vgl. o. *[$241_9$]*. Dass er hier für Apollon eingetreten sei, ist zwar möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich; eine alte Kultsage liegt jedenfalls vor, aber sie ist so zerstört, dass die echte Form nicht wiederhergestellt werden kann.

[7]) S. o. *[$440_6$]*.

[8]) In späterer Zeit werden die Titanen

auch auf seine Gattin, die als Eos gefasste Artemis über[1]), wie auch Eos[2]) und Hemera[3]) noch in späterer Zeit Tito genannt werden. Ein Nachklang der Legende aus dem Kult des Dionysos-Orion und der Artemis-Titanis-Eos vom Aith(i)opion tönt uns entgegen aus der Sage von Aura, der Tochter des Titanen Lelantos, des Eponymen des boiotischen Flusses, an dem oder in dessen Nähe wenigstens wahrscheinlich das Aith(i)opion gelegen war. Aura, d. i. Eos, die vermutlich einst auch in der Kephalossage[4]) so hiess, gebiert dem Dionysos zwei Kinder, von denen sie eines im Wahnsinn zerreisst[5]). Letzterer im Dionysoskreis wohlbekannte Zug scheint nicht zum alten Bestand der Legende vom Aith(i)opion zu gehören, da er in allen ihren sonstigen Brechungen fehlt; und da demnach die Aurasage verfälscht und zerstört auf uns gekommen ist, kann aus ihr der alte Kalendermythos nicht rekonstruiert werden. Auch die andern Legenden ergeben nicht viel, obgleich es noch manche Spuren dafür zu geben scheint, dass Artemis als Eos[6]), die ihr nahe-

---

als *πριαπώδεις θεοί* (Nikandr. *fr.* 4; Phot. *lex. Τιτανίδα γῆν*) bezeichnet und mit Satyrn, Korybanten u. s. w. zusammengestellt (Plut. *Num.* 15; Luk. *salt.* 79; Apd. bei Str. X $3_{18}$ 470, wenn hier nach $_{19}$ 472 *Πᾶνες* in *Τιτᾶνες* zu verwandeln ist). Priapos selbst heisst (Luk. *salt.* 21) Titan. KAIBEL, GGN 1901 492 schliesst daraus, dass *Τιτάν* von den *τιτοι*, dem *membrum virile* genannt sei. In diesem Fall wäre die bei Hsd. und Hom. auftretende Vorstellung von den Titanen und die Ableitung von *τιταίνω [$421_3$]* eine litterarische Neuerung. Dass sich im Volksglauben Gestalten, die in der Heldensage umgebildet waren, dieser zum Trotz erhalten haben, ist an sich nicht unmöglich, auch könnte nach Analogie anderer Sprachen das Griechische einst die Sonne als Phallos bezeichnet haben. Da indessen die Phantasie der Völker Kleinasiens aufs tiefste durch den Kult der Kybele aufgeregt wurde, die einerseits infolge ihrer Gleichsetzung mit Rheia zu den Titanen, andererseits aber auch zu den Korybanten, Satyrn u. s. w. in nächster Beziehung stand, so ist auch möglich und m. E. wahrscheinlicher, dass das Volk die theogonischen Titanen, mit denen es nichts anzufangen wusste, nachträglich in seine Kreise hinabzog. — Dass Titan ein alter N. für Helios sein müsse, ergibt sich, obgleich dieser erst spät so heisst (zuerst, wenn man von dem nicht sicheren *Τιτὰν αἰθήρ*, Emped. *fr.* $38_4$ D. absieht, bei dem von Alex. Polyhist. bei Euseb. *pr. ev.* IX $29_3$ HEIN. zitierten Ezekielos, der aber natürlich einen allgemein rezipierten Sprachgebrauch vorgefunden haben muss; dann oft, z. B. V *A* $4_{119}$; Tib. IV $1_{51}$; Ov. *F* $1_{617}$; Opp. *Kyn.* $1_9$; $2_{617}$; KAIBEL *ep.* $990_4$; $1025_1$ [von Phoibos]; Orph. *h* $8_2$; $78_3$; *A* 512; Nonn. *D* $2_{344}$; $19_{306}$ und sonst, namentlich bei Manetho), mit Sicherheit aus dem, was im folgenden zur Sprache kommen wird. M. MAYER, Gig. u. Tit. 71 ff., der, obwohl nicht im Besitz des ganzen Beweismaterials, dies richtig erkannt hat, meint, dass die ältesten Titanen ursprünglich Sonnengötter gewesen seien; aber die Uebereinstimmung von Titan, Titanen ist, obwohl natürlich später zu manchen Kombinationen verwendet, doch ursprünglich wohl nur ein Zufall, der bei einem Wort so allgemeiner Bedeutung nahe lag. — Dürftige Spuren (Fl. Titon bei Lykophr. 1276, vielleicht absichtliche Gräzisierung für Pitonia; Berg Titon auf der Chalkidike, Lykophr. 1406; vgl. StB. *Τιτωνεύς* $627_4$) scheinen auf eine verschollene Nebenform *Τιτών* zu führen; ist das nicht trügerisch, so liegt in *Τιθωνός*, der wegen seines Verhältnisses zu Eos (Tito *[u. A. $_2$ f.]*) in diesen Zusammenhang zu gehören scheint, vielleicht eine volksetymologische Umdeutung (von *θάω [$954_3$]*) vor, wie man auch Art. *Τιτηνίς [A. $_1$]* mit *Τιθηνίς* (spartanisches Fest *Τιθηνίδια*, Athen. IV 16 S. $139_8$) zusammengebracht haben könnte.

[1]) *Ἀρτ. Τιτηνίς*, Orph. *h* $36_2$; vgl. *Μήνη Τιτηνίς* (Ap. Rh. $4_{54}$) oder *Τιτηνιάς* (Nonn. *D* $1_{219}$). (Sanchun.) bei Eus. *pr. ev.* I $10_{18}$ H. spricht von *ἑπτὰ Τιτανίδες ἢ Ἀρτέμιδες*; Ortygia heisst bei Alex. Aitol. (Sch. Ap. Rh. $1_{419}$) *Τιτηνίς*, was nicht mit STARK (Ber. SGW 1856 64) in *Τιθηνίς* zu verändern ist. — Jedenfalls ist die Benennung sehr alt, die in die Hirschkuh verwandelte Meropstochter Titanis *[$259_4$]* weist in den Phaethon-Meropskreis des Aithiopions.

[2]) Hsch. *Τιτώ*; s. o. *[$421_3$]*. Gewiss nicht mit Recht nimmt REICHENBERGER, Die Entwickl. des meton. Gebrauchs von Göttern. 104 an, dass *Τιτώ* ein in jüngerer Zeit frei nach *Τιτάν* gebildetes Femininum sei.

[3]) *EM Τιτώ* $760_{32}$.

[4]) Aus einer Sagenvariante, die freilich ganz dem Zweck der wiedergegebenen Erzählung angepasst ist, stammt wahrscheinlich der Ruf des Kephalos bei Ov. *M* $7_{837}$.

[5]) Nonn. *D* $48_{242-937}$ *[$1250_6$ und § 308]*.

[6]) Vgl. o. *[$1285_4$]*. Schwerlich war Artemis

stehenden Heroen [1]) als Morgenstern gefasst waren. — Eine zweite Erweiterung erfuhren die Vorstellungen von unserer Göttin innerhalb ihrer Kultgenossenschaft mit dem Jäger Dionysos dadurch, dass in ihrem Dienst Regenzauber geübt wurde [2]); auch bei der Quellenfindung scheint man sie angerufen zu haben. Eine dritte Reihe von Vorstellungen knüpfte daran an, dass wie Osiris und Adonis auch Dionysos Symbol der Jenseitshoffnungen war. Wahrscheinlich deshalb hatte man die göttliche Substanz des Adonis in der Myrrhe verkörpert gefunden [3]), die man wegen ihrer fäulniszerstörenden Kraft bei der Einbalsamierung verwendete [4]). In Griechenland wurde der Namen für das Myrrhenharz (מר) wahrscheinlich mit glücklicher Benutzung eines heimischen Wortes volksetymologisch [5]) zu *σμύρνη*, *σμυρίνη* (neben *μυρίνη*) verdreht; und da der Baum in Griechenland nicht vorkommt, ersetzte man ihn durch andere, z. B. durch die Ulme, deren Blätter denen der Myrrhe ähnlich sein sollten [6]), oder durch die Myrte [7]), deren Namen wenigstens ähnlich klingt und die wahrscheinlich in Ortsnamen und in den Mythen oft zu verstehen ist, wo *μύρρα*, *σμύρνη*, *Μυρίνη* genannt wird. So erklärt sich, dass wir im Kreise der mit Dionysos gepaarten Artemis mehrfach die Namen Smyrna [8]), Myrine [9]),

*ἄγγελος [1290₃]* einst die Tagesbotin, die *ἀγγελίεια θεοῦ μεγάλου Τιτῆνος ἀγαυοῦ* (Orph. *h* 78₂); dass die *φωσφόρος [1298₁]* einst das *φωσφόρον ἦμαρ* (Orph. *εὐχή* 24) gewesen sei, ist zwar möglich, aber nicht zu beweisen.

¹) Z. B. Hippolytos *[191 ff.]*, Ikaros und Memnon, d. i. Agamemnon *[643]*.

²) Aus einem Regenzauber erklären sich wahrscheinlich die Ziegenopfer für Artemis und Dionysos (s. o. *[823₁; 1148₁; 1276; unten § 304]* und über Artemis Knagia o. *[S. 156₁₀]*). — Einem andern im Dionysoskult geübten Regenzauber scheint eine wenigstens später mit A. ausgeglichene Göttin zu entstammen. *Βρυτόμαρτις* (Rhangabé, *Ant. hell.* 691₇; vgl. *Bryte Martis filia*, Myth. Vat. II 26), Britamartis (Delos, s. o. *[233₁₀]*), gewöhnlich Britomartis *[254 f.]* genannt, wird im Altertum neben die Brisai *[234]*, die Honignymphen im keischen Regenzauber *[819]* gestellt (*EM Βριτ.* 214₂₄ *ὅτι ταῖς Βρίσαις νύμφαις ὁμαρτεῖ*) und als 'süsse Jungfrau' gedeutet. Letzteres erklären Claus 12, der Brit. als *εὐμενής* fasst, und Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1370₆₆ für eine Flunkerei, während Johansson, GGA 1890 745₁, nach welchem *μαρτις* eigentlich *integra* bedeutet (vgl. Wiedemann, Bezzenb. Beitr. XXVII 1903 206), Fick, PN.² 449, und Solmsen, Zs. f. vgl. Sprf. XXXV 1899 483, unter Vergleichung von krimgoth. *marzus* '*nuptiae*', litt. *marti* 'Braut' es für richtig halten. Ein ernstlicher Grund zum Zweifel liegt nicht vor. *βρῦτον*, *βρῦτος* bezeichnet den aus Honig (Schrader, Reallex. I 91) und Gerstensaft 'gebrauten' Trank: wahrscheinlich heissen danach die Brisai. Hängen die delische Brizo und die *βριζομάντεις [929₃]* mit der delischen *Βριτάμαρτις* zusammen, wie Wernicke a. a. O. 1371₈ ff. vermutet, so sind vielmehr die ersteren N. durch Anlehnung an *βρίζω* 'schlafen' entstellt. Später sind diese *Βρῖσαι*, eigentlich *Βρῦσαι*, mit dem Dionysos von Brisa (richtiger *Βρῆσα*, = *Ϝρῆσα [743₂]*) in Verbindung gebracht und wahrscheinlich sogar der Mythos von dem Löwen, der aus dem Regenzauber von Keos stammt, nach Bresa übertragen *[296₁₀]*.

³) S. o. *[780₄]*.

⁴) Vgl. z. B. *Ev.* Ioh. 19₃₉. Auch in der Medizin ist die Myrrhe wichtig; ägyptische Aerzte verwendeten sie z. B. gegen Augenleiden, Lüring, Die über die med. Kenntn. der alten Aeg. berichtenden Papyri, Strassb. Diss., Leipz. 1888 S. 105 ff.

⁵) Schrader, Reallex. d. indog. Altertumsk. II 567.

⁶) Theophr. IX 4₂.

⁷) Vgl. Ohnefalsch-Richter, Kypros, Bibel, Hom. I 115.

⁸) Wenn der barbarische N. der Stadt, *Σάμορνα* (StB. *[553₁₂] s v*; Hsch. *Ἄρτεμι Σαμορνίη*) nicht einfach aus dem Griechischen verdreht ist, wird er die Entsprechung von *σμυρίνη* sein. Unglücklich deutet ihn Claus 56 als *sam-arana* 'Zusammenkunft'.

⁹) Myrina in Kreta (Plin. *n h* 4₅₉) ist eine Artemiskultstätte (Mzz., Wroth, *Num. chron.* III xv 1895 96₁₁), die gln. St der Aiolis hat Dionysos zum Hauptgott (Wroth, *Num. chr.* III xviii 1898 110); über Myrine auf Lemnos vgl. o. *[225₁₆ ff.]*, über die gln. Amazone o. *[292₁; 294₄; 883₇]* u. Tz. *Lyk.* 243; Sch. u. Eust. [351₂₀] zu *B* 814; Diod. 3₅₄ [nach Dionys. Skytobr.]; Arr. *FHG* III 597₅₈; Dion Chrys. 10 S. 164₆; 11 S. 173₂ Dnf. u. aa. —

Myrto [1]) und heilige Ulmenbäume [2]) finden. Letztere haben jedoch eine infernale Bedeutung erhalten [3]), wie auch die Vorstellung von dem Oriongestirn als dem Symbol der Unsterblichkeit in Griechenland früh einer anderen gewichen ist. Schon in der boiotischen Zeit glaubte man, dass Artemis gleich und wahrscheinlich auch mit ihrem Kultgenossen durch die Lüfte jage, verderbliche Pfeile auf die Menschen und Tiere herabsendend. Erkannte man den himmlischen Jäger in dem vermeintlich unheilbringenden Gestirn Orion, dessen Eponym Artemis' Jagdgenosse heisst, so ist diese teils als Besitzerin des himmlischen Hundes betrachtet, teils aber vielleicht geradezu diesem gleichgesetzt worden. Wenigstens lässt sich diese Gleichsetzung für eine andere Paredros des Dionysos, Ariadne (S. 254) mit Wahrscheinlichkeit vermuten [4]); und wenn Hekate [5]), die 'Fernhintreffende' (?) [6]), deren Hundegestalt [7]) zugleich auf die himmlischen

---

Nach Klem. *paid.* II $8_{72}$ S. 213 Po. ist der Artemis die *μυρίνη* heilig. Im attischen *Μυρρινοῦς* wurden Artemis Kolainis (*CIA* III 216; vgl. die Theaterinschrift ebd. 275; Metagenes *Αὖραι*, *FCG* II 752 IV Mein. = I S. 705 *fr.* 1 Ko. *[1266 zu $1265_2$]*) und Dionysos (? *CIA* II 578, doch bezieht sich das Fest der Dionysia vielleicht einfach auf die *Διονύσια κατ' ἀγρούς* im Poseideon ohne Rücksicht auf einen Lokalkult) verehrt. Vielleicht gehört hierzu auch die Artemis, welche die Mzz. der lykischen St. Myra, von Baumzweigen umgeben, darstellen, Head *h n* 577.

[1]) Vgl. 1) Myrto, die Gründerin des Heiligtums der Artemis Eukleia von Plataiai, Plut. *Arstd.* 20; 2) die gln. Bassaris, von Dionysos mit Myrtenbeeren geheilt, Nonn. *D* $29_{270}$; 3) die gln. Amazone, von Hermes M. des Myrtilos nach einer der Sagenvarianten bei Sch. Ap. Rh. $1_{752}$. — Ueber die Myrte der Art. in Boiai s. o. *[$782_2$]*. Ausser Artemis gehört die Myrte auch der Aphrodite *[§ 300]* und der Athena (Geschichte von der attischen Ringerin Myrsine, die, wie es scheint, von Ath. in eine Myrte verwandelt wird [Geopon. $11_6$, vielleicht zur Erklärung palaistrischer Myrtenkränze ersonnen?]).

[2]) In Ephesos, Kallim. *h* $3_{239}$; s. o. *[$283_1$]*.

[3]) S. o. *[791]*. Am Grabe des Protesilaos stehen Ulmen, Philostr. *her.* $2_1$ S. $140_{21}$ K.

[4]) S. o. *[$948_4$]*.

[5]) Hymnen auf Hekate: Hsd. Θ 411—452 (Schoemann, *Opusc.* II 215—249; Puntoni, *Riv. fil. a s* II 1896 41—73); Hippolyt. *ref.* $4_{35}$ S. 102 Schneidew.-Du. (vgl. *PLG* III⁴ 682); Orph. *h* 1; *hymn. Mag.* bei Abel, *Orph.* S. 289; *λόγια Χαλδαϊκά* 119 ff. (Jackson, *Zoroast.* 266); Prokl. *h* 6 (über Hekate bei den Neoplatonikern = Weltseele s. Kroll, *Orac. Chald.* 28 ff.; 69) Eine zusammenfassende Monographie über diese so viele Probleme bietende Gottesgestalt ist seit der ganz veralteten Schrift (E. v. Koeppen?) die dreigestaltete Hek. und ihre Rolle in den Mysterien, Wien 1823 und dem Programm von Haupt, *Hecate et Hecatos seu rerum divinarum humanarumque apud Graecos principiis*, Königsb. i./N. 1840, nicht erschienen.

[6]) Die Deutung von Hekate lässt sich natürlich nicht trennen von der des Ap. *ἑκατηβόλος*, *ἕκατος* u. s. w.; es fragt sich aber, ob der erste Bestandteil mit *ἑκάς* oder mit *ϝέκητι* ('der nach dem Willen Schiessende' deutet z. B. Fick, PN.² 452) zusammenhängt. Erstere, früher allgemein angenommene Ableitung entspricht so viel besser dem zweiten Kompositionsbestandteil, dass sie m. E. weit wahrscheinlicher ist, trotzdem hinsichtlich der Bildung Zweifel bleiben. Usener, Rh. M. XXIII 1868 $330_{22}$ hält die Etymologie für unsicher; eine andere Ableitung schlägt Bury, *Class. rev.* III 1889 416 vor; s. dagegen Vince ebd. IV 1890 47.

[7]) Diese Vorstellung ist alt, da Hekabe *[$308_{13}$; $639_7$ u. bes. $406_4$]*, die natürlich von Hekate nicht zu trennen und deren N. vielleicht nicht, wie o. *[308]* vermutet wurde, als 'Fernhinschreitende', sondern mit Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1893 467 als Kurzform zu **Ἑκαβόλη* zu fassen ist, in eine Hündin verwandelt wird, wie nach Bekk., *An. gr.* I $336_{31}$ Hekate durch Artemis. Eur. *fr.* 968 (vgl. Bekk., *Anecd.* $327_{12}$; $336_{31}$ ff.; Eustath. *γ* 273 S. $1467_{36}$ f.; Hsch. *Ἑκάτης ἄγαλμα*) sagt: *Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔσῃ.* *Ἑκάτης ἐπωπίς* heisst sie bei Lykophr. 1176. *Σκυλακῖτις* nennt Hekate Orph. *h* $1_5$ *[vgl. o. $121_9$ f.]*, *σκυλακάγεια* der grosse Pariser Zauberpap. $_{2722}$, *σκυλαγέτις* der magische Hymn. bei Abel, Orph. $289_7$, *χαίρουσα σκυλάκων ὑλακῇ τε καὶ αἵματι φοινῷ* der Hymnos bei Hippol. a. a. O. 4. *Κυνολύγματε* redet der Hymnos des Zauberpapyr. in Paris (Denkschr. WAW XXXVI 1888 $30_{22}$) die Göttin an; von Hekates *σκύλακες* spricht derselbe Zauberpap. $_{2550}$, und bei der Beschreibung eines zu zeichnenden Bildes werden ebd. $_{2119}$ f.; $_{2818}$ der Hekate drei Köpfe gegeben, von denen einer ein Menschen-, der andere ein Kuh- oder Ziegen-, der dritte ein Hundekopf sein soll. Vgl.

Hunde wie auf die auf Erden herumjagenden hündischen Gespenster geht, vielleicht erst später oft[1]) mit Artemis äusserlich ausgeglichen ist[2]), so

Usener, Rh. M. LVIII 1903 165; Theokr. $2_{12}$ sagt *ταν καὶ σκύλακες τρομέοντι*. Ueber die Hundeopfer an Hek. vgl. o. *[$804_6$]*. Schon Hsd. *fr.* 172 hatte die hundeköpfige *[$406_8$]* Skylla eine T. der Hekate (und des Phorbas) genannt; wenn aber das Lex. bei Bekk., *An.* I $336_{32}$ sagt *αὐτὴν κυνοκέφαλον πλάττουσιν*, so gilt dies von der bildenden Kunst nur selten *[s. o.; u. A. 2]*, während ihr sehr gewöhnlich der Hund als Attribut gegeben wird (z. B. auf Mzz. von Stratonikeia, Imhoof-Blumer, Kleinas. M. I 156 f.).

[1]) Doch finden sich zu allen Zeiten beide Göttinnen im Kult nebeneinander, z. B. in Sidyma, Reisen im südw. Kleinas. I S. 69 no. 45.

[2]) Im Kult erscheint Art. Hekate in Athen (*CIA* I $208_2$), Epidauros (*ἐφ. ἀρχ.* 1883 $152_{48}$; Cavvadias, *Fouill.* I no. 14) und auf Delos (Dittenberger, *Syll.* II² no. $588_{45}$; $_{176}$); die Brimo von Pherai wird bald mit Artemis bald mit Hekate ausgeglichen *[o. $118_2$ f.; $867_2$; vgl. u. $1292_3$]* und erscheint gleich der letzteren in den Zauberpapyri (z. B. als *Βρ. ῥηξίχθων*, Wessely, Denkschr. WAW XLII 1893 $45_{734}$); aber auch die Kalliste (Hsch. *s v*) im Kerameikos, die Epipyrgidia auf der Akropolis *[$25_2$ f.]* und — vereinzelt wenigstens — die Orthia (Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* II 23), vielleicht auch die Artemis von Myrina *[$225_{10}$ f.]* heissen Hekate; nach Robert, Arch. Märch. 156 ist die laut Inschrift der Hekate geweihte archaische sitzende Tct.statuette von der Burg (Arch. Ztg. XL 1882 265) eigentlich die Brauronia: das wäre das älteste — allerdings nicht unbedingt gültige — Zeugnis für die Gleichsetzung beider Göttinnen. In diesen Fällen kann freilich auch nachträgliche Angleichung vorliegen: denn nachdem bereits das Epos und die von ihm abhängige Dichtung (z. B. Hom. *h* $9_6$) Artemis *ἑκατηβόλος* (*ἑκηβόλος*, Soph. *fr.* 369) genannt, werden von den Tragikern (z. B. Aisch. *hik.* 675; Eur. *Phoin.* 109) an bis zu den späten Zauberpapyri (z. B. Abel, *Orph.* $289_6$) beide Göttinnen von Dichtern und Prosaikern unzähligemal gleichgesetzt, und die Epiklesels der einen werden fast allgemein auf die andere übertragen. Wir finden also z. B. eine Artemis Trioditis (Thera, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. II 901 224; vgl. Charikl. bei Kock III $394_1$; Korn. *c.* 34 S. 208 Os.) und Skylakitis (Orph. *h* $36_{12}$) und umgekehrt eine Hekate *Σώτειρα* (Phrygien, Mordtmann, Ath. Mitt. X 1885 17), *Ἡγεμόνη* (Orph. *h* $1_8$; *h. mag.* bei Abel $289_4$), *Κουροτρόφος* (Orph. *h* $1_8$), *Ταυροπόλος* (ebd. $1_7$), *πολυώνυμος* (*hymn. mag.* $290_{23}$ bei Abel; Prokl. *h* $6_1$; $_{18}$; vgl. o. *[$1267_1$]*), *εὐπατέρεια* (hymn. mag. $289_3$ Ab.), *προθυραία* (Prokl. *h* $6_2$; $_{14}$), *Προπυλαία [$25_3$]*, *Εἰνοδίη* (Soph. *ῥιζοτ. fr.* 492; Eur. *Ion* 1054; *fr.* 308; Orph. *h* $1_1$; *Hymn.* des Hippolyt. $_2$; vgl. über Aigina o. *[$129_1$ f.]* und über die Hundeopfer an die kolophonische *Ἐνόδιος*, o. *[$804_8$]*). Hsd. *fr.* 123 und Stesichoros *fr.* 38 lassen Iphigeneia (die nach Ov. *F.* $1_{387}$ der *triplex* Diana geschlachtet wird) durch Artemis zur Hekate vergöttert werden, was vielleicht am Kult einen Anhalt hat, da in Argos neben dem von Iphigeneia erbauten Eileithyiaheiligtum sich ein Hekatetempel befand (Paus. II $22_7$). Iphig. trägt selbst wahrscheinlich einen N. der Artemis und jedenfalls steht sie im Mythos fest im Kult der Göttin. Aber selbst die Quellen, die die Art. und Hekate sondern, wie vor allem der grosse Hekatehymnos, Hsd. *Θ* 411—452, verraten teils durch die Genealogie, indem sie z. B. Asteria, Hekates M. von Perses, zur Schw. Letos machen (Hsd. *Θ* 409), teils durch einzelne Bein. (*μουνογενής*, Hsd. *Θ* 426; 448 gehört wahrscheinlich [Wobbermin, Religionsgesch. Stud. 118 ff.] zu Art. Munichia *[$40_1$]* — deren N. [über die Bildung s. Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 120] nicht mit Claus 42; Lewy, Semit. Fremdw. 252 f. aus dem Phoinikischen herzuleiten ist —; vgl. Hek. Munichia, Orph. *A* 935), dass ihnen eine nahe Beziehung zwischen beiden Gottheiten bekannt ist. Die bildende Kunst (Petersen, Arch.-ep. Mitt. a. Oest. IV 1880 140—174; V 1881 1—84; Michon, *Mél. d'arch. et d'hist.* XII 1892 407—424; Schrader, Ath. Mitt. XXI 1896 281) steht den durch die Dichtung gegebenen Anregungen hier auffallend selbständig gegenüber: sie hat im allgemeinen Artemis und Hekate nicht zusammengeworfen; wie nur sehr selten Artemis dreigestaltig dargestellt wird (z. B. auf einem, wie es scheint, dalmatinischen Marmorrlf. [Arch.-ep. Mitt. IV 1880 v 1] die *Deana Celceitis*, die Petersen ebd. V 1881 21 f. der athenischen Kelkaia [Arr. *an.* VII $19_2$], d. h., wie er glaubt, der Brauronia gleichsetzt), so wird auch umgekehrt höchstens ausnahmsweise Hekate als Jägerin dargestellt (Petersen a. a. O. IV 143), ebensowenig aber wird sie *πλεκτοῖς ὤμων σπείραισι δρακόντων* (Soph. *fr.* 492) oder schlangenfüssig (Luk. Philops. 22; vgl. über Hekate als Schlange den Londoner Zauberpap. 121 [Denkschr. WAW XLII 1893 $48]_{644}$ und die von Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 $31_{23}$; $32_{39}$ aus dem Pariser Zauberpapyr. ausgehobenen Stellen) gebildet, vielmehr werden mehrere neue Typen geschaffen. Zu allen Zeiten finden wir Hek. auch eingestaltig, wenngleich die dreigestaltigen (Welcker, Götterl. II 404—416) Darstellungen, die Petersen als künstlerische Ausgestaltung der dreiköpfigen Herme betrachtet (s. dagegen Usener, Rh. M LVIII 1903 165), überwiegen; letzterer Typus, den Paus. II

war sie doch jedenfalls früh eine ihr nächst verwandte Gottheit[1]). Wie sich aus dieser Parallele ergibt, schlossen sich in den unbestimmten Vorstellungen, die vor dem Aufkommen der Dichtung herrschten, die Jägerin und die Hündin so wenig aus, dass dieselbe Göttin in beiderlei Gestalt sogar auf die Folgezeit kommen konnte. — Orion und Sirius galten aber auch als Urheber der Stürme, in welchen nach altem Glauben das wütende Heer der Dämonischen jagend dahinzog, den Menschen zum Verderben. Auch diese Vorstellung ist auf Artemis übertragen, die, auch hierin mit Hekate übereinstimmend, als Führerin der wilden Jagd galt[2]): Hekate ist allezeit Göttin der Gespenster geblieben[3]); deshalb wird sie besonders an

---

$30_{2}$ auf die Epipyrgidia des Alkamenes (Gerhard, Ges. Abh. II 145; Rathgeber, *Ann. d. i.* XII 1840 45—82) zurückführt, ist wiederum in mehrfachen Abwandlungen erhalten; bald (z. B. Mzz. von Apameia, Imhoof-Blumer, Kleinas. M. I 210) sitzen drei Köpfe auf einem Leib (daher Ἑκ. *τρικάρανος*, *hymn. mag.* bei Abel, *Orph.* $289_{8}$; $290_{25}$; *triceps*, Ov. *M* $7_{194}$; vgl. Art. *τριπρόσωπος*, Charikl. III S. $394_{1}$ Ko.; Par. Zauberpap. $_{2525}$), was Alkam. wohl schon vorfand, bald stehen drei Göttinnen, durch verschiedene Attribute ausgezeichnet, mit dem Rücken gegeneinander, bisweilen gegen eine zentrale Säule gelehnt (z. B. Cavvadias, *Fouill. d'Épid.* IX 27; 27a). Vgl. auch S. Reinach, *Triple Hécate du musée d'Amiens, Alb. arch. des mus. de prov.* XXIII S. 104 ff. Mit der dreifachen Hekate hängt es vielleicht (s. aber u. *[$1295_{1}$]*) zusammen, dass ihr die *τρίγλη* heilig war (Charikles bei Kock III $394_{1}$; vgl. Hiller, *Eratosth. carm. rell.* 32). — Die spätere Mythendeutung hat die Dreigestalt Hekates sehr verschieden gedeutet, z. B. Intp. Serv. *VA* $4_{511}$ *quia uni deae tres adsignant potestates, nascendi, valendi, moriendi*; anderes u. *[1291 zu $1290_{3}$]*. — Dass Hekate früher als Doppelgöttin (?) galt und erst später zur dreifachen wurde, folgert Usener, Rh. M. LVIII 1903 206; 332 aus Paus. II $22_{7}$. — Eine vierköpfige Hek. bezieht ein *μυστικὸς λόγος* bei Cramer, *Anecd. Paris* I $321_{31}$ auf die 4 Elemente; das Pferd soll das Feuer, der Stier die Luft, die Hydra das Wasser, der Hund (vgl. Kerberos) die Erde bezeichnen.

[1]) Auch sie war Helferin bei der Entbindung *[$861_{6}$]*, und da der von Bergk, *PLG* III[4] 682 erörterte Gebrauch *[$1272_{1}$]*, vor den Hausthüren Feuer zu entzünden, ursprünglich ein Desinfektionsmittel gewesen zu sein scheint, so ist wahrscheinlich Hekate, die bei diesem Ritus angerufen wurde, wie Artemis, die Prothyraia u. s. w. *[$1296_{1}$]* heisst, auch als Krankheitsdämon gefasst worden.

[2]) S. o. *[$840_{3}$]*. Wie man sich im Altertum die wilde Jagd vorstellte, zeigt sich bei der Belagerung von Byzanz durch Philipp II. (Hsch. Miles. *FHG* IV $151_{27}$). Dieser war durch einen nächtlichen Ueberfall in die Stadt eingedrungen, da zogen Feuerwolken (*νεφέλαι πυρός*) daher, und Hundegebell weckte die Bürger, die, rasch ermuntert, den Angriff zurückschlugen: zum Dank für das Eingreifen der Gottheit errichteten sie ein *λαμπαδηφόρον Ἑκάτης ἄγαλμα*.

[3]) *Ψυχαῖς νεκύων μεταβακχεύουσαν* nennt sie Orph. *h* $1_{3}$; *ἐρχομέναν νεκύων ἀνὰ τ' ἠρία καὶ μέλαν αἷμα* Theokr. $2_{12}$; *ἃν νέκυας στείχουσα κατ' ἠρία τεθνηώτων, αἵματος ἱμείρουσα* heisst sie in dem Hekatehymnos des Hippolytos $_{5}$, nicht in Nachahmung des Theokr., sondern mit Benutzung der jenem vorschwebenden Formel, die sich also mit grosser Zähigkeit gehalten haben muss: vgl. Dilthey, Rh. M. XXVII 1872 389. Wie die Totengeister nach der alten Auffassung überhaupt, ist auch Hekate ursprünglich ein schädlicher Dämon, man fleht sie an, fern zu bleiben, wovon bisweilen (z. B. Korn. 32 S. 192 Os.) ihr N. abgeleitet wird, oder ruft sie herbei, wenn man mit ihrer Hilfe andern schaden will. Daher heisst der Zauberkreisel *Ἑκατικὸς στρόφαλος*, und man glaubte bei den Beschwörungen Hunde, die Tiere Hekates, aus der Erde Tiefen emporspringen zu sehen (*λόγια Χαλδ.* 312—314 bei Jackson, *Zor.* 273; vgl. Wolff, *Phil. ex orac. haur.* 150). Nach Lykophr. 1176 soll Hekabe als eine Begleiterin der (mit Brimo ausgeglichenen) Hekate durch ihr nächtliches Klagegeheul die Menschen schrecken. Vgl. über Hekates Schwarm Rohde, Ps. II[2] 411. — Entweder wird die Göttin den Gespenstern selbst gleichgesetzt und als solches (z. B. Hsch. **ὠπωτῆρε*) auch in der Mehrzahl (Luk. Philops. 39 a. E. *τέρατα γοῦν καὶ δαίμονας καὶ Ἑκάτας ὁρᾶν μοι δοκῶ*) zitiert (*ἐπαγωγή* der Hekate, z. B. von Theophr. *ch.* 16 erwähnt) oder aber als Senderin der Gespenster angerufen (Dion Chrysost. 4 S. 168 R.; Sch. Ap. Rh. $3_{861}$) und in dieser Eigenschaft als *Ἀνταία* (Hsch. *s v*; vgl. o. *[$770_{3}$]* und u. *[§ 308]*) bezeichnet. Als Gespenstergöttin wäre ferner die *Πανδίνα* aufzufassen, wenn Letronne, *Oeuvres chois.* III 11 S. 123—126 diese im IV. Jh. auf Mzz. von Hipponion und Terina (Head *h n* 85; 98) erscheinende Göttin m. R. als *πανδείνη* gedeutet hat. Vielleicht gehört hierher auch Hekate Angelos *[$872_{1}$]*, die wenigstens Sch. Theokr. $2_{12}$ als

den Kreuzwegen[1]), wo die Geister der *βιαιοθάνατοι*, der Hingerichteten,

*χθονίαν θεὸν καὶ νερτέρων πρύτανιν* bezeichnet und die nach dem hier berichteten Märchen des Sophron (vgl. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Herm. XXXIV 1899 206 ff.) *ἀποκεκληρῶσθαι τοῖς τεθνεῶσι καὶ καταχθονίαν φασίν*; jedoch konnte sich das Botenamt aus gar vielen Funktionen entwickeln: MAASS, Indog. Forsch. I 1892 163 vergleicht Iris, die freilich auf der *Ἑκάτης νῆσος* bei Delos einen Kult hatte (Athen. XIV 53 S. 645 b) und deshalb bereits von MÜLLER, *Aegin.* 170 (s. aber LOBECK, *Agl.* II 1064) der Hekate gleichgesetzt war. Auch Artemis scheint bisweilen als Botin gefasst zu sein *[$369_3$]*; es ist nicht gerade nötig, aber doch nicht unwahrscheinlich, dass die Ephesier, die dem Demetrios zu Ehren *εὐαγγέλια Ἀρτέμιδι* gefeiert haben sollen (POLAND, *Comm. philol.* RIBB. $457_4$), eine verschollene Beziehung zwischen ihrer Göttin, deren Geburt Hermes auf dem ephesischen Berg *Κηρύκιον* (Hsch. *s v*) verkündet haben soll, und dem Botenamt annahmen. Vgl. auch o. *[$1286_6$]* und u. *[§ 299]*. — Da Hekate als Mene gefasst wird, ist auch diese *νερτέρων ἐπίσκοπος* (z. B. Par. Zauberpap., WESSELY, Denkschr. WAW XXXVI 1888 $32_{21}$) geworden. In der Unterwelt scheint Hekate auf unteritalischen Vbb. dargestellt zu sein, WINCKLER, Darst. d. Unterw. 7; 28; 50. Oefters wird Hekate mit andern Gestalten des Hades gepaart oder ihnen gleichgestellt; der Orphos, dessen *μαστηγοφόρος* sie auf einer karthagischen Fluchtafel genannt wird (WUENSCH, Rh. M. LV 1900 $250_{29}$ f.; vgl. 258), ist gewiss ein Unterweltsgott; vgl. Orpheus, und wahrscheinlich (ROHDE, Ps. II² 408) ist Hekate die *θύουσα Ἅιδου μήτηρ*, mit der Kassandra (Aisch. *Ag.* 1235) die Klytaimestra vergleicht; auch der Empusa (Hsch. *s v*) wird Hekate gleichgesetzt. Als Demeter erscheint die Göttin auf einer Inschr. aus Hierapolis Kastabala (Denkschr. WAW XLIV 1896 26 no. 58: *εἴτε Σ]εληναίην, εἴτ' Ἄρτεμι[ν εἴτε σ]ε, δαῖμον, πυρφόρον [ἐν τριό]δοις ἣν σεβόμεσθ' Ἑκάτην, εἴτε Κύπριν Θήβης λα[ὸς] θυέεσσι γεραίρει ἢ Δηὼ κούρης μητέρα Φερσεφόνης*), die allerdings wegen ihrer Theokrasie nicht viel besagt; häufiger heisst sie Demeters Tochter (Eur. *Ion* 1055): sie soll von Zeus, um ihre Schw. Persephone zu suchen, in den Hades hinabgeschickt sein (Sch. Theokr. $2_{12}$), doch wird bisweilen sie selbst (z. B. Pariser Zauberpap. $_{2525}$, wo Art.-Persephone *τριοδῖτις* heisst; anderes bei SCHOEMANN, *Op.* II 238) und auch die ihr gleichgesetzte Artemis (*Ἄρτεμι Περσεφόνη ἐλαφηβόλε νυκτιφάνεια*, Par. Zauberpap. $_{2522}$), die auch Demeters T. heisst (Aischyl. *fr.* 333 N.²), viele Kultn. (*Ἁγνή, Σώτειρα* u. s. w.; vgl. CLAUS 83 f.) mit Persephone gemein hat und in manchen Kulten (Hsch. *Πολύβοια· θεός τις ὑπ' ἐνίων μὲν Ἄρτεμις ὑπὸ δὲ ἄλλων κόρη*) von ihr nicht unterschieden werden konnte, die aber auch als Persephones T. von Zeus bezeichnet wird (Götterkat., Cic. *d n* III $23_{58}$), geradezu als Persephone gefasst; ja Intp. Serv. *VA* $4_{511}$ leitet den N. Hekate *ἀπὸ τῶν ἑκατέρων* ab, weil sie zugleich Artemis und Persephone sei. Diese Vorstellung erscheint später in Verbindung mit der von der Dreigestalt der Göttin, wobei die alte hesiodeische (*Θ* 412 ff.) Anschauung von Hekates drei Reichen am Himmel, auf Erden und im Meer eigenartig umgemodelt wird. Am deutlichsten tritt diese Auffassung bei Dracont. (*carm. min.* $10_{187}$ ff. v. DUHN), der natürlich aus älteren Quellen schöpft, entgegen: *Triviam te Luna Diana | confiteor perstans, heres Proserpina mundi, nam tria regna tenes: tu caelo Cynthia regnas, venatrix terrena micas, capis atria Ditis*; sie liegt aber, in Einzelheiten abgewandelt, vielen Ausführungen des späteren Altertums zu Grunde; vgl. noch Prudent. *Symm.* $1_{365}$; Intp. Serv. VA $4_{511}$ *cum super terras est, creditur esse Luna, cum in terris, Diana, cum sub terris, Proserpina*; myth. Vat. I 112; II 17. Vgl. auch ebd. I 37 (*Iuno Diana Proserpina*), ferner das Orakel aus Porph. *λόγια*, Eus. *praep. ev.* IV $23_7$ H. *Φοίβη ἀπειρολεχής, φαεσίμβροτος Εἰλείθυια, τριστοίχου φύσεως συνθήματα τρισσὰ φέρουσα· | αἰθέρι μέν, πυρόεσσιν ἐειδομένη εἰδώλοις, ἠέρα δ' ἀργεννοῖσι τροχάσμασιν ἀμφικάθημαι. | Γαῖαν ἐμῶν σκύλακων δνοφερὸν γένος ἡνιοχεύει* (USENER, Rh. M. LVIII 1903 347) und über die *τετρακόρη* o. *[1169 zu $1168_7$]*. Ganz jung ist diese Theorie nicht; wahrscheinlich reicht sie in die hellenistische Zeit hinauf. Hekates Gleichsetzung mit Artemis ist aber noch älter; es scheint Mysterienkulte gegeben zu haben, in denen das göttliche Prototyp der zurückgeführten Seele (auf die drei Teile der menschlichen Seele, *νοητικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν* wird in Porphyrs *λόγ.* bei Euseb. *pr. ev.* V $7_3$ [G. WOLFF, *De philos. ex orac. haur.* 122] Hekates Dreigestalt bezogen) Hekate war; vgl. die Legende der Artemis, Hekate oder Persephone von Pherai *[118]*, die aiginetischen Hekatemysterien *[$129_1$]* und die *φοβεραὶ Ἑκάτης νύκτες*, *IGSI* 1019 (377 n. Chr.).

[1]) *Ἑκ.* (über Artemis s. o. *[$1289_3$]*) *Τριοδῖτις*, Charikleid. *ἐν Ἀλύσει*, Athen. VII 126 S. 325 d *fr.* 1 Ko.; Orph. *h* $1_1$; Hymn. des Hippolyt. $_2$; mag. Hymn. bei ABEL, *Orph.* $390_{10}$; Paris. Zauberpapyr. Denkschr. WAW XXXVI 1888 $33_4$. Vgl. Korn. 34 S. 208 *Τριοδῖτις ... καὶ τῶν τριόδων ἐπόπτης*; Hsch. *ἑκάταια· τὰ πρὸ τῶν θυρῶν Ἑκάτης ἀγάλματα· τινὲς δὲ καὶ τὰ ἐν τριόδοις*; Sch. Theokr. $2_{36}$ *ἱδρύοντο δὲ τὴν Ἑκάτην ἐν ταῖς τριόδοις, ὅτι ἐπὶ τῶν καθαρμάτων καὶ μιασμάτων ἡ θεός. ἔνιοι δέ φασι Φεραίας τῆς Αἰόλου καὶ Διὸς παῖδα αὐτὴν γεγονέναι, καὶ ὑπὸ τῆς μητρὸς εἰς τρίοδον αὐτὴν ἐρρῖφθαι.* Ueber die

umgehen, angerufen [1]). Für Artemis gibt es hierfür von ihrer Gleichsetzung mit Hekate unzweifelhaft unabhängige Zeugnisse nicht [2]); aber auch wenn diese Gleichsetzung erst nachträglich erfolgt sein sollte, darf bei der durchgängigen Verwandtschaft der beiden Vorstellungen auch Artemis als Göttin der Gespenster angenommen werden. Aus letzteren hatte man früh einen Chor von Begleiterinnen der Göttin, die Amazonen, gebildet: furchtbare Dämonen zu Pferde, die, wie in verschollenen Sagen Artemis selbst [3]), Verderben säend durch die Lüfte dahinfahren [4]). Da

---

Hekatemahle am Dreiweg s. Sch. Arstph. *πλ.* 594 *κατὰ δὲ νουμηνίαν* (dagegen nachher *τῇ Ἑκάτῃ θύουσι τῇ τριακάδι*) *οἱ πλούσιοι ἔπεμπον δεῖπνον ἑσπέρας, ὥσπερ θυσίαν τῇ Ἑκάτῃ ἐν ταῖς τριόδοις, οἱ δὲ πένητες ἤρχοντο πεινῶντες καὶ ἤσθιον αὐτὰ καὶ ἔλεγον, ὅτι ἡ Ἑκάτη ἔφαγεν αὐτά*; vgl. Soph. *fr.* 668; Luk. *dial. mort.* $1_{1}$.

[1]) Hekate ist später ganz allgemein Göttin der Zauberei; über den Liebeszauber s. o. *[850 zu $849_{7}$]*. Deshalb ist ihr die Mandragora heilig *[$852_{6}$]*, und sie wohnt in den *μυχοῖς ἑστίας* der Zauberin Medeia, Eur. *Med.* 399: bei Diod. $4_{45}$ heisst sie selbst Giftmischerin.

[2]) Denn die *Χθονία* bei Korn. 34 S. 208; Sch. Theokr. $2_{12}$ u. aa. ist eine Hekate, und auf das Auftreten der Artemis in der späteren Magie (z. B. *domna Artmiz* auf einem magischen Nagel aus christlicher Zeit, Arch. Ztg. IV 1846 311) ist wenig zu geben. Vergleichen lässt sich vielleicht, dass wie Artemis *[$1270_{8}$]* auch Gespenster (z. B. Phobos) bisweilen in Bärengestalt erscheinen, Deubner, Ath. Mitt. XXVII 1902 261; 268.

[3]) Auf dem Rosse stellen die Mzz. von Pherai (Head *h n* 261; Müller-Wieseler II²xvi 172a) die fackeltragende Göttin vor; auf dem von Rossen gezogenen Wagen lässt Hom. *h* $9_{3}$ ff. sie fahren; vielleicht ist eine Hypostase der Göttin die älteste ephesische Artemispriesterin Hippo (Kallim. *h* $3_{238}$), die nicht mit Curtius, Abh. BAW 1872 7 der gln. Okeanide (Hsd. *Θ* 351) gleichzusetzen und als eine Andeutung der Einführung des Kultes von der See her zu betrachten ist. *Ἐλάτειρα θοᾶν ἵππων* nennt Pind. *fr.* 89 die Artemis, *ἱπποσόα* *O* $3_{26}$, *δέσποινα . . . γυμνασίων τῶν ἱπποχαρίτων* Eur. *Hipp.* 228, Göttin der Pferderennen Pind. *P* $2_{8}$. Wahrscheinlich rief man einst Artemis an, wenn man durch ein Wettlaufen von Pferden dasjenige auswählte, das als Träger des Sturmdämons galt *[838 f.]*: darauf bezieht sich der N. Heurippa, den Artemis in Pheneos führte (Paus. VIII $14_{5}$). Sie stand hier neben Poseidon Hippios, anderwärts ist sie mit dessen S. Pegasos verbunden *[$279_{12}$ f.]*, und wahrscheinlich ist auch sie wie Poseidon und Pegasos einst bisweilen in Rossegestalt vorgestellt worden; als *ἱπποπρόσωπος* wird sie in dem Hymnos des grossen Pariser Zauberbuchs, Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 $30_{24}$, als *ἵππος* ebd. $31_{28}$; $32_{49}$ in der *διαβολὴ πρὸς Σελήνην* und in dem Londoner Zauberpapyrus (Denkschr. WAW XLII 1893 S. $48)_{848}$ bezeichnet. Zu Pferde sitzend scheint sie eine uralte Tct. aus Lusoi (Oest. Jahresh. IV 1901 38) darzustellen. Aber die Paarung mit Poseidon *[1147 ff.]* ist schwerlich ursprünglich; ein Wettlaufen mit Rossen war bisweilen auch mit den Kulten verbunden, die Artemis mit Dionysos paarten *[$841_{4}$; $842_{2}$]*, und von hier aus ist wohl die Verbindung mit Poseidon abzuleiten. — Nach *VA* $7_{778}$ f. (Prudent. *Symm.* $2_{53}$) werden wegen des Todes des Hippolytos Pferde von den Tempeln der Trivia ferngehalten.

[4]) Durch die kriegerischen Tänze, deren Prototyp die Amazonen sind, wurde es ermöglicht, auch Artemis (wie Hekate, Hsd. *Θ* 431) bisweilen als bewaffnete kriegerische Göttin zu fassen, zumal wenn eine besondere Veranlassung hinzukam, wie z. B. bei der Agrotera (der freilich auch in Sparta Kriegsopfer dargebracht wurden, Xenoph. *Hell.* IV $2_{20}$) in Marathon der ihr zugeschriebene (z. B. Liban. 5 I $235_{17}$ R.) Sieg über die Perser. Oft werden Siegeskränze (Xenoph. *Ages.* $1_{27}$ = *Hell.* III $4_{18}$), Zehnten (Epidauros. GDI III 3335) oder andere Weihgaben (Xenophon in Skillus, Paus. V $6_{5}$) Artemis dargebracht. Von der Kriegsbeute (*λάφυρον*, *λαφάζω*) wird vielfach und ist vielleicht schon im Altertum bisweilen der N. *Λαφρία* (Niket. *ἐπ. θ.* Studemund, *Anecd. var.* I 270; 278; 283) abgeleitet worden, unter dem Artemis besonders in Aitolien (Inschr. von Magnesia $28_{6}$; über Naupaktos s. o. *[$348_{9}$]*), ferner in Hyampolis (*Journ. Hell. stud.* XVI 1896 293; mit Apollon? *CIGS* II $87_{9}$ ff.; 88), Patrai (Paus. VIII $18_{8}$; *CIL* III 499; 510), Messene (? Paus. IV $31_{7}$), Gythion (Mnt. *Λάφριος*, *IBrM* II $143_{28}$), Kephallenia (s. o. *[$348_{8}$]*; vgl. Herakl. Pont. *FHG* II $217_{17}$) u. s. w. verehrt wurde. Indessen ist das sehr zw.: Claus 86 übersetzt 'Räuberin' (von *λαβ*), Usener, Götternam. 190, denkt bei *Λα-φ(ο)ρία* an eine Göttin der Strassen, Hitzig-Blümner, Paus. II S. 168 zu $81_{15}$ beziehen den N., den sie zu *ἐ-λαφρός* stellen, auf das rüstige Wesen der Göttin. Wahrscheinlich heisst *Λαφρία* nach einem Ort *Λάφρος* oder *Λάφρον*, der seinerseits freilich nach der Göttin genannt sein könnte. — Dass eine kriegerische Pompe in Eretria der

diese ebenso wie neben Artemis auch neben Dionysos stehen, so ist letzterer sehr wahrscheinlich, was übrigens ohnehin anzunehmen ist, auch in der Vorstellung von der wilden Jagd im Sturmgeheul mit unserer Göttin gepaart gewesen. Als Sturmgöttin ist in der ursprünglichen Iphigeneiasage auch die Tauropolos[1]) gefasst worden, die aber, gewöhnlich neben Dionysos stehend, auch noch andere Funktionen hatte: das Opfer der Hindin, durch das im Iphigeneiamythos das Jungfrauenopfer ersetzt wird, konnte auch als Schlachtung des Sturmdämons gefasst werden, da Hirsche als dessen Verkörperung galten (839). Marpessa und Oreithyia, die ursprünglich zum Kreise der Artemis und des Dionysos gehörten, sind Windgottheiten gewesen (S. 342; 840 f.). Oreithyia führt uns zu den Thyiadenschwärmen hinüber: auch sie sind als Nachbildungen der wilden Jagd gefasst worden (905 f.). — Von den beiden Vorstellungen, die sich in dem Ritual der Mainaden durchkreuzen, ist für das Verständnis der Artemis besonders die wichtig, nach der die Weiber sich, indem sie in die Wälder hinauszogen, mit dem göttlichen Numen erfüllten. Man scheint geglaubt zu haben — so werden die verschiedenen im Mainadentum zusammentreffenden Vorstellungen zu vereinigen sein —, dass dieselbe dämonische Substanz, die im Sturm durch die Lüfte rast, im Menschen den Wahnsinn hervorrufe; durch eine freiwillige Aufnahme des gefährlichen Stoffes, durch eine Art Impfung, hoffte man sich wahrscheinlich gegen den Wahnsinn und die übrigen damit für wesensgleich gehaltenen Krankheiten immun machen zu können. So wurde die Göttin, die diese Krankheiten zugleich sendet und heilt, selbst als Mainade gefasst; wilde Tänze werden ihr gefeiert. Auch die ebenfalls dem Artemis- und Dionysoskult angehörige Aiorazeremonie[2]) bezweckte eine Erfüllung mit dem durch die Lüfte hinfahrenden, nach anderer Vorstellung freilich in dem Baume, an den man sich hängte, wohnhaft gedachten Stoff. Die Gefahr, welche die Berührung mit so gefährlichen Substanzen notwendig haben musste, suchte man, wie dies in vielen ähnlichen Fällen, z. B. beim Zitieren der Chthonischen üblich war, durch apotropäisches Schlagen von Erzgeräten

Kolainis, deren Namen Claus 91 f. zweifelnd und gewiss nicht m. R. von *κολεός* 'Scheide' ableitet, gefeiert wurde, ist daraus erschlossen worden, dass die Mitglieder des Zuges in ihrem Tempel (zu Amarynthos? *[1265₂]*) verzeichnet waren (Str. X 1₁₀ 448). In Pyrrhichos ward eine Artemis Astrateia verehrt (Claus 94; Wide, Lak. Kulte 126), deren Stiftung Paus. III 25₃ mit dem Amazonenzug zusammenbringt; vielleicht auf diesen Kult beziehen sich die lakonischen Mzz. mit der bewaffneten Artemis (Abb. bei Hitzig-Blümner, Paus. Mt. III). Mehr über die kriegerische Artemis bei Farnell, *Cults of Gr. st.* II 585 f.

[1]) Artemis Tauropolos (s. o. *[943₃; vgl. 813₃]*; Studemund, *An. var.* I 270; 277), Tauropola (Soph. *Ai.* 172; Hsch. *Ταυροπόλαι*; Apostol. 16₃₃; Studemund, *An. var.* I 283), *Ταυρώ* (Hsch. s. v.) gilt jetzt meist als eine Stiergöttin, die erst nachträglich (zuerst bei Eur. *IT* 1425) der 'taurischen' Parthenos *[1266 zu 1265₂]* gleichgesetzt sei, nach Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1399₆₄, weil die 'taurische' Göttin von Brauron nahe dem Heiligt. der Tauropolos in Halai Araphenides *[o. 43]* lag. Da aber Iphigeneia, die seit uralter Zeit zum Kult der Tauropolos gehört *[703₆]*, schon in den *Kyprien* zu den Taurern gebracht wird (Prokl. bei Wagner, Apd. S. 240₂₄), so ist die Gleichsetzung jedenfalls weit älter und sehr wahrscheinlich heissen die Taurer eben nach der Tauro, d. h. der Tauropolos. Der N. dieser, der sekundär auch mit dem Gebirge Tauros verknüpft zu sein scheint *[325₁₈]*, ist wohl nicht von dem stierförmigen Dionysos zu trennen; er hatte wahrscheinlich u. a. auch eine siderische Bedeutung *[943₃]*. Auf dem Stier reitend stellen die Mzz. von Amphipolis (*Gr. coins Brit. Mus., Maced.* 49 ff.) die Tauropolos dar.

[2]) S. o. *[163; 167; 735; 907₃]*.

zu vertreiben. Da dieser Ritus bei der grossen Göttermutter wiederkehrt, so gewinnen die dürftigen Spuren, die sich von ihm im Artemisdienst finden, eine besondere Bedeutung. Den Korybanten haben wahrscheinlich die Kureten im Artemisdienst des ältesten Ortygia entsprochen, von wo sie in die Legende von dessen ephesischer[1]) und aitolischer (341 f.) Filiale gelangt zu sein scheinen. Dass es sich bei dem Schwerttanz, aus dessen Ritual die Kureten stammen, in diesem Fall um einen Zauber gegen Sturmdämonen handelte, ist bereits früher aus den in diesem Kreis begegnenden Namen der Kuretenmutter Kombe oder Chalkis erschlossen[2]). Beide Bezeichnungen beziehen sich ursprünglich auf den Wettervogel, die *κορώνη*; und da die *χαλκίς*, deren Namen natürlich von dem Erzklirren nicht zu trennen ist, in dem zum Thyiadenritual gehörigen Harpalykemythos (S. 220) begegnet, so ist dies eine weitere Spur dafür, dass, während die Thyiaden die vermeintliche Sturmsubstanz einfingen, mit den Waffen geklirrt wurde. Eine andere Harpalyke, in deren Dienst Scheinkämpfe vorkamen[3]), wird der Artemis ähnlich als Jägerin in den Wäldern geschildert: wahrscheinlich bezeichnete der N. ursprünglich diese Göttin selbst[4]) oder doch eine ihr verwandte Sturmgottheit[5]). — Als der Wettergöttin sind der Artemis wahrscheinlich auch andere Vögel geweiht gewesen, in denen man Verkörperungen der Windgeister erblickte, wie Enten[6]), Gänse und Schwäne[7]); und wahrscheinlich in derselben Eigenschaft ist sie mit dem Wetterdämon Diomedes gepaart worden[8]). Als Führerin des im Sturme dahintobenden wilden Heeres ist aber Artemis auch Göttin der Seefahrer geworden. Sie zerstört und rettet die Schiffe[9]), sie schützt die Häfen[10]).

---

[1]) Curtius, Abh. BAW 1872 11; vgl. o. *[284]*.

[2]) S. o. *[899$_{6}$]*.

[3]) S. o. *[220$_{13}$]*.

[4]) Wölfin heisst Art. in dem Hymnos des Paris. Zauberbuchs, Denkschr. WAW XXXVI 1888 30$_{24}$ f. [2330]. Vgl. Porph. *abst.* 4$_{16}$ und Artemis Lykoatis, Paus. VIII 36$_{7}$; Gottschick, *Ap. cult.* 28. Derselbe Vogel, in den Harpalyke verwandelt wird, ist vielleicht der Artemis heilig gewesen; wenn die lykische Artem. Kombike (Arch.-ep. Mitt. aus Oesterr. VII 1883 124; *bull. corr. hell.* XXIII 1900 335$_{6}$) nach Kombe in Lykien (Ptolem. V 3$_{5}$) heisst, könnte die Stadt nach dem Vogel genannt sein. Doch ist das zufällige Zusammentreffen mit einem barbarischen N. leicht möglich.

[5]) Vgl Roscher, Herm. 40 f. Ueber den Wolf als Sitz der Dämonen, insbesondere der sturmerregenden, s. o. *[805 f.; bes. 806$_{3}$]*.

[6]) S. o. *[625$_{6}$]*.

[7]) S. o. *[619$_{3}$ ff.]*.

[8]) S. o. *[348; 546$_{6}$]*.

[9]) Im Mythos tritt dies besonders in der Iphigeneiasage *[670 f.]* hervor, an die sich dann manche andere Sagen und Legenden angeschlossen haben. So stiftet ihr Agamemnon einen Kult, *ὅτ' ἐς Τροίην ἔπλεε νηυσὶ θοαῖς*, Theogn. 11, und weiht in ihren Tempel das Steuerruder *μείλιον ἀπλοίης*, weil sie die Winde gebunden hat, Kallim. *h* 3$_{230}$. Bei Aisch. *Ag.* 150 fürchtet der Chor, dass Artemis *ἀντιπνόους Δαναοῖς χρονίας ἐχενηΐδας αὔρας* sende. Bedeutsamer sind die Reste dieser Seite der Göttin im Kultus. Ueb. Artemis *νηοσσόος* s. o. *[1225$_{2}$]*; zu Hsch. *Εὐπορία· ἡ Ἄρτεμις ἐν Ῥόδῳ* vgl. *CIA* III 1280a (Peiraieus) *Εὐπορία θεὰ Βελήλα*. Ein *Εὔπλοια*-Gelübde enthält die thasische Inschr. *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 417. Mzz. von Magnesia i. Th. (Head *h n* 256) zeigen Art. mit dem Bogen auf einem Schiffsvorderteil sitzend.

[10]) *λιμένεσσιν ἐπίσκοπος* heisst sie bei Kallim. *h* 3$_{39}$, *λιμενοσκόπος*, ebd. $_{259}$. In Cypern wurde an verschiedenen Stellen, z. B. in Larnaka, wo Ohnefalsch-Richter (vgl. Kypr., Bib., Hom. I 12) ihr Heiligtum entdeckt haben will, Artemis Paralia verehrt; vgl. Cesnola, Kypr. 429$_{37}$; Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 340. Ekbateria (? Hsch. *s v*; überliefert ist *Ἐκβακτηρίας*, aber 'aus dem Stab', wie Panofka, Abh. BAW 1853 253 den N. deutet, lässt einen Sinn nicht erkennen) hiess die Göttin in Siphnos, vgl. Head *h n* 419; Art. *λιμενῖτις* ist im Par. Zauberpap. $_{2562}$ (wo Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 30$_{33}$ irrig *Λιμνάτι* eingesetzt) überliefert und ebd. $_{2033}$ (*cod. λιμνίτι*) und (mit Jacobs) *AP* VI 105$_{1}$ herzustellen. — In vielen Häfen (z. B. in Munichia *[40$_{6}$]*) wird A. als Hauptgöttin verehrt, ohne dass

Ganz wie Apollon führt sie die Auswanderer[1]), und dann ist sie, auch hierin Apollon gleich, Geleiterin auch auf den Landwegen[2]) geworden. Wie bei Apollon hat sich ferner vielleicht[3]) auch bei Artemis aus diesem

---

in jedem einzelnen Fall der Kult von dieser Seite der Göttin hergeleitet werden darf. — Wie Artemis wird auch die ihr später gleichgesetzte Hekate als Göttin der Seefahrt (*Ποντία*, Kos, HERZOG, Koische Forsch. u. F. 223 no. 217$_{4}$) und des Fischfangs *[1158$_{7}$]* bezeichnet.

[1]) Der Verlust des mitgebrachten lemnischen Artemisbildes veranlasst die Tyrrhener, nach dem Orakel Lyttos zu gründen (Plut. *mul. virt.* 8; vgl. *quaest. Gr.* 21): die in dem Bilde oder Fetisch wohnhaft gedachte Göttin bestimmt also hier den Sitz der Kolonie, DÜMMLER, Kl. Schr. II 224 f. Ebenso soll Artemis die Griechen nach Ionien geführt haben: *παρέπεμψε μὲν διὰ κυνὸς τὴν ἀποικίαν εἰς Ἰωνίαν, συνεφήψατο δὲ Ἀλεξάνδρῳ τῆς στρατείας*, Liban. 5 I S. 234 R. Dementsprechend heisst sie in Magnesia a./L. *Ἀρχηγέτις* oder *Καθηγεμὼν τῆς πόλεως*, KERN, Herm. XXXVI 1901 509; vgl. Inschr. von Magn. 16$_{21}$; 38$_{15}$; 46$_{19}$; 56$_{13}$; 62$_{3}$; 64$_{19}$; 79$_{5}$. Artemis Chitone in Milet gilt als *ἡγεμόνη* des Neleus *[369$_{2}$]*; der die Süssigkeit der ionischen Litteratur bezeichnende Mythos, dass die Musen in Bienengestalt den Ioniern vorausflogen (CLAUS 103 *[o. 910$_{5}$]*), ist wahrscheinlich die Umdeutung eines älteren, der einst von der ephesischen Artemis erzählt ward (vgl. die *μέλισσαι* und *ἐσσῆνες* *[909$_{7}$; vgl. 1274 zu 1273$_{4}$]*): in Ephesos heisst Art. *Προκαθηγέτις*, *Inscr. BrM* III CCCCLXXXIII $_{7}$ S. 147. Aber auch in nicht ionischen Niederlassungen Kleinasiens begegnet die koloniefübrende Artemis: in Iasos wird Artemis Astias *[262$_{8}$]* als *Προκαθηγεμὼν τῆς πόλεως*, *rev. ét. gr.* VI 1893 159$_{6}$, in Sidyma sie und Apollon als *Προηγέται* (BENNDORF-NIEMANN, Reisen im südw. Kleinas. 69 no. 45$_{7}$; ebd. 68 no. 43$_{9}$ *[333$_{7}$]* heisst Hekate *Προκαθηγέτις*) verehrt. Ueb. die Eleuthera Archegetis von Sura und Kyaneai s. o. *[1266 zu 1265$_{8}$]*. *Ἡγεμόνεια* nennt Orph. *A* 909 die kolchische Artemis; ob diese und Artemis Hegemone in Athen (Poll. 8$_{106}$ im Ephebeneid; über die athenische Heg. vgl. auch o. *[25$_{6}$]* und gegen die Kombinationen ROBERTS USENER, Göttern. 131$_{26}$), Tegea (Paus. VIII 47$_{6}$), Lykosura (ebd. 37$_{1}$), Aitolien (Inschr., WOODHOUSE, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 353$_{30}$ = GDI II 1428h), Ambrakia (Nik. *fr.* 38 = Anton. Lib. 4; Polyain. 8$_{52}$), die Hagemoneia von Tenos *[1285 zu 1284$_{2}$]* und die Agemo in Asea (*IGA* 92) mit WELCKER, AD II 16 ff. auf die Hochzeit oder (mit CLAUS 93) auf Krieg und Kolonialgründung zu beziehen seien, ist allerdings zw. — Apollon erscheint als Seegott in Fischgestalt; von Artemis ist dies abgesehen von der Eurynome von Phigaleia (Paus. VIII 41$_{6}$), die ihr vielleicht erst später gleichgesetzt ist, und etwa von der Delphinia *[371$_{9}$]*, deren Epiklesis aber wahrscheinlich nur die Artemis vom Delphinion bezeichnet — nicht bezeugt. Zwar waren die Fische in der Arethusaquelle auf Ortygia (Diod. 5$_{3}$; Mzz., HEAD *h n* 151) wahrscheinlich ihr geweiht, ebenso vielleicht die *κεστρεῖς* und die Aale der Arethusaquelle bei Chalkis (Athen. VIII 2 S. 331e), jedenfalls aber die *τρίγλαι* (Korn. 34 S. 209; *AP* VI 105$_{1}$; Athen. VII 126 325c nach Melanthios *ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων*; ebd. wird ein *ἀνάθημα* an Hekate *Τριγλανθίνη* erwähnt); vgl. o. *[1290 zu 1289$_{2}$]*; ein Fisch wird in der ephesischen Legende erwähnt, s. o. *[283$_{15}$]* und erscheint als Attribut der Göttin auf hocharchaischen Vbb. aus Boiotien, WOLTERS, *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 222 ff. Es ist jedoch sehr zw., ob diese Fische Artemis als der Seegöttin heilig waren; die Seebarbe *τρίγλη*, *mullus*, hat im Kultus (sie wird z. B. von den eleusinischen Mysten geehrt, Ail. *n a* 9$_{51}$, und von der argivischen Herapriesterin, ebd. 9$_{65}$, nicht gegessen) Bedeutung und in der Medizin (z. B. gegen Menstruation, Plin. *n h* 32$_{44}$; vgl. 28$_{82}$) mannichfache Verwendung.

[2]) *Ἀγυιαῖς ἐπίσκοπος* nennt Kallim. *h* 3$_{38}$ die Göttin; vgl. Fest. *ep.* 104$_{12}$ *Iurenalia . . . Diana enim viarum putabatur dea* (PANOFKA, Abh. BAW 1853 251). Während der 50tägigen Periode der *ἀποφράδες ἡμέραι*, die mit dem *κάλαθος τῆς μυστρᾶς Ἀρτέμιδος* (= Bendis?) in Bithynien eingeleitet wurde, durfte man nicht reisen: Zuwiderhandelnden erschien die gefährliche Gottheit, Kallinik. *vit. Hypat.* 129 (96)$_{10}$ *ed. Bonn.* Vielleicht wurden die Kultn. *Ἐνοδία* (Korn. 34 S. 210 Os.; Niket. bei STUDEMUND, *An. var.* I 270; 278; 283; Sext. Emp. 9$_{185}$; im Kult zu *Oreos [*bull. corr. hell.* XV 1891 412]. Opus [*Ἐννοδία*, *CIGS* II 281], *Pherai [ebd. VII 1883 60], *Larisa [mit Zeus Meilichios, ebd. XIII 1889 392$_{9}$], Epidauros [CAVVADIAS, *Fouill. d'Épid.* I no. 87; 126], Thera [HILLER v. GÄRTRINGEN, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 224], Lartos [*IGI* I 914], Koptos [MILNE, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 290 XI], an den mit * bezeichneten Orten wird Enodia nicht als Artemis genannt) und *Ἐφοδία* (ohne Angabe des Hauptn.'s, Nemea, *IGA* 26) auf das Amt bezogen, die Wanderer auf den Strassen zu geleiten; aber bei Platon *νόμ.* XI 1 914b ist *ἐνοδία δαίμων* die Göttin, die Verlorenes in ihren Schutz nimmt, nach Andromenides (*FHG* IV 339$_{7}$ [Hsch. *Ἐνοδία*; vgl. *EM* 344$_{42}$ *Ἐνοδία· ἡ Ἑκάτη, ἐπεὶ κυνηγός, ὡς Ἡρακλείδης*]) die Jagdgöttin. Nahe liegt es auch an Hekate zu denken, deren Heiligtümer sich oft an Dreiwegen befanden.

[3]) Jedoch ist dies wohl nicht der einzige Ausgangspunkt der Vorstellung; man kann

Amt der Schutz über die Ein- und Ausgänge entwickelt; auch ihr Bild wurde vor die Thüren der Häuser und Burgen gesetzt [1]).

Welche dieser Funktionen die Zusammenstellung von Artemis und Apollon herbeiführten, welche der Göttin erst auf Grund dieser Paarung beigelegt wurden, ist natürlich nicht auszumachen; aber jedenfalls hat die Kultgenossenschaft, die zwar alt ist, aber doch erst ziemlich spät allgemeinere Geltung erlangte, zu einer Ausgleichung der Funktionen beider Gottheiten und damit zu einer Erweiterung und Verfälschung der von ihnen früher herrschenden Vorstellungen geführt [2]). Artemis war, wie die Harpalykesagen (1294) wahrscheinlich machen, bisweilen als Wölfin gedacht gewesen [3]), mit Rücksicht auf die Stürme, in denen sie daherfährt: jetzt tritt sie als Lykeia [4]) neben den Lykeios, den Schützer der Verbannten. Von jeher hatte man die Göttin sich als Jägerin vorgestellt, weil die Krankheiten, in denen sich ihre Macht äussert, den Menschen herumjagen,

---

an die *πυρὰ πρόθυρος*, bei der Hekate oder Upis herbeigerufen wird (Hsch. *Ὦπι ἄνασσα*, Bergk, *PLG* III⁴ 682; s. o. *[893 zu 892₄; 1272₁; 1290₁]*), erinnern. Ueberhaupt ist aber zu berücksichtigen, dass die Thür seit alter Zeit im Hauskultus eine grosse Rolle spielt. Auch durch die verschlossene Thür (*παρὰ κληῖδος ἱμάντα*, *δ* 802; 838), durchs Schlüsselloch (Hom. *h* 3₁₄₆ von Hermes) dringen Geister ins Haus; zur Abwehr vergrub man unter der Schwelle oder befestigte an dem Pfosten der Thür Fetische. Der Kultus, den man diesen weihte, ist später auf Pfosten und Schwelle übergegangen; an die letztere zu stossen, gilt nach einem von Indien bis nach Mitteleuropa allgemein verbreiteten Aberglauben (Winternitz, Denkschr. WAW XL 1892 72) als böses Omen; allerhand Zauber (z. B. Theokr. 2₅₉) wird an der Schwelle geübt, die Pfosten werden mit desinfizierenden Stoffen *[889₄]* und wie die Fetische *[776₃]* mit Fett (Samter, Familienf. 80 ff.) oder Blut (*Exod.* 12₂₂) bestrichen; in der äussersten Not umklammern sie die Frauen (z. B. V*A* 2₄₉₀; Val. Fl. 2₁₆₈) wie sonst die Altäre. Vielleicht ward das Bild der Gespenstergöttin Artemis zur Abschreckung der Gespenster an der Thür befestigt.

[1]) *Ἐμπυλίη* heisst die kolchische Artemis bei Orph. *A* 902; *Προθυραιδία* nennt Sext. Empir. 9₁₈₅ die Göttin. Bei Orph. *h* 2₁₂ wird *Προθυραία* angeredet *Ἄρτεμις Εἰλείθυια καὶ ἡ σεμνὴ Προθυραία*; über *Ἄρτεμις Προθυραία* in Epidauros s. Cavvadias, *Fouilles* I no. 162; GDI 3336, über die Propylaia von Eleusis Paus. I 38₆. Bisweilen wurden die Artemisbilder vor der Thür auf Hekate bezogen, s. Hsch. *ἑκάταια*; vgl. Hekate *προθυραία*, Prokl. *h* 6₂; ₁₄. — Wegen des analogen Apollonnamens *[1232₃]* ist hier noch Art. *Προστατηρία* (Aisch. *ἑπτ.* 449; vgl. jedoch Petersen-Niemann-Lanckoroński, Städte Pamph. I 168 39: *τῆς προεστώσης τῆς πόλεως ἡμῶν* [Perge] *Ἀρτέμιδος Ἀσύλου*) zu erwähnen. Die (gefesselte *[?1268₈]*) erythraiische Strophaia (Hippias, *FHG* IV 431a; Athen. VI 74 259b) wird von Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1398 zu *στροφεῖον* 'Strick' gestellt; die von Preller-Robert I 322₅ in diesen Kreis gestellte **ὑπομέλαθρα* (Hsch. *s v*) ist ebenfalls fern zu halten.

[2]) Zahlreiche Apollonnamen sind auf Artemis übergegangen, vgl. A. Delphinia *[37₁₈; 1295₁]*, Daphnaia bei Hypsa, Daphnia in Olympia *[965₃]*, Pythie in Milet, *CIG* II 2866; 2885; 2885bc; *bull. corr. hell.* I 1877 288, Phoibe (Opp. *Kyn.* 2₁; vgl. *AP* IX 765₂), Ulia, Pherek. bei Macr. *S* I 17₂₁. Die Artemis *Ekbateria *[1291₁₀]* gehört vielleicht ebenfalls zu einem Apollon (vgl. Ap. Ekbasios *[834₁₄]*, ebenso die Leukophryene (*[287₄]*; vgl. Ap. Leukatas). Zu Apollon Pagasaios (Hsd. *A* 70; Sch. Ap. Rh. 1₂₃₈) oder Pagasites (Hsch. *s v*), dessen Heiligtum Trophonios gestiftet haben sollte (Herakl. Pont. bei Sch. Hsd. *A* 70; *FHG* II 198a), gehört Artemis Pagasitis (Wilhelm, Ath. Mitt. XV 1890 303₁₂). — Neben den Ap. Smintheus *[1229₂]* stellt Wide, Lak. Kulte 118, der auch die Mäuse der Quelle von Lusoi ([Arsttl.] *θαυμ. ἀκ.* 125 S. 842b₈; Theop. bei Antig. Karyst. 137 = 152) vergleicht, die Artemis Mysia von Therapne (Paus. III 20₉), die Claus 103 fälschlich als *Μουσία*, andere als Myndia oder als Mysierin (vgl. Kallim. *h* 3₁₁₇, der die Göttin am mysischen Olymp die Fackel entzünden lässt) gedeutet hatten; doch ist die Epikleais von der gleichen Demeters schwerlich zu trennen. — Wie von Artemis auf Apollon, so sind auch umgekehrt Namen von diesem auf jene übergegangen wie *Λαφριος* in Kalydon *[348₁₂]*. — Wie auf Apollon werden auch auf Artemis Paiane gesungen (*EM [657₃]* und Phot. *lex. Παιάν*), was Stengel, Kultusalt. 74 für ursprünglich, Fairbanks S. 35A für sekundär hält.

[3]) Vgl. o. *[1294₄]*.

[4]) Tempel in Troizen, von Hippolytos gestiftet, Paus. II 31₄.

Apollon dagegen galt als Bogenschütze, als Sender der Sonnenstrahlenpfeile. Beide Vorstellungen sind aber später zusammengeflossen: Apollon ist zwar nicht eigentlich Jäger geworden, aber seine Pfeile bedeuten Seuchen wie die der Artemis, und diese tritt als *Ἑκαέργη*[1]) und wahrscheinlich als *Ἑκάτη* neben den *Ἑκάεργος*, *Ἕκατος*. Die Pfeile, jetzt ihre ständige Waffe, werden, etwas unpassend, auf die Strahlen der Mondgöttin bezogen. Denn auch Mondgöttin ist Artemis entweder schon in der boiotischen Kultur gewesen oder doch später geworden[2]). Das musste

[1]) S. Kallim. *fr.* 75; Kaibel *ep.* $460_{6}$ u. o. *[$241_{9}$; $287_{18}$; $907_{6}$]*.

[2]) Wie und wann Artemis dem Monde gleichgesetzt worden ist, lässt sich nur erschliessen. Zeugnisse der älteren Epiker und Lyriker fehlen, auch der Tragiker, wenn Eur. *IA* 1567 als vielleicht interpoliert ausser Betracht bleibt, ferner bei Eur. *Phoin.* 175 die vom Sch. gelesene Ueberlieferung *θύγατερ ἀελίω Σελαναία*, wofür Nauck (zuletzt *TGF*[2] S. 126 zu Aisch. *fr.* 457) *θύγατερ ἁ Λατοῦς Σ.* vorschlägt, trotz v. 110 für richtig gehalten und endlich bei Aisch. *fr.* 170 *ἀστερωπὸν ὄμμα Λητῴας κόρας* nicht auf den Mond, sondern mit Claus 47; Wernicke bei Pauly-Wissowa II $1354_{19}$ ff. auf die Sternennacht bezogen wird. Aber wenigstens die letztere Annahme ist, wie die ganze Hypothese von Claus (41 ff.), dass Artemis ursprünglich die Nacht bezeichnete, sicher falsch. Der natürliche Gegensatz zum *πέμφιξ ἡλίου* ist, wie z. B. die nächstverwandte Stelle, Aisch. *Prom.* 797 zeigt, der Mond; die *ἀστερωπὸς σελάνα* findet sich auch bei Eurip. *Hipp.* 846; dass der Mond als Auge der Mondgöttin bezeichnet wird, statt wie sonst *[$380_{2}$]* als Auge der Nacht oder wie Helios *[$380_{2}$]* als Auge des Himmels, wäre bei der Gesamtauffassung der Griechen, die ihre Götter ebensowohl den Naturerscheinungen unmittelbar gleich als auch hinter sie setzen konnten, selbst dann nicht auffallend, wenn der Gen. nicht exegetisch stehen könnte; auch andere Dichter z. B. Nonn. $9_{61}$; *hymn. mag.* bei Abel, *Orph.* $293_{17}$ sprechen von dem *ὄμμα Σελήνης* und dieselbe Vorstellung liegt zu Grunde, wenn Helios und Selene allsehend heissen. Dazu kommen Darstellungen auf Vbb.; vgl. z. B. o. *[140 zu $139_{15}$]*. Aber freilich ist die Ausgleichung von Artemis und Selene in der früheren Litteratur ebenso selten, wie häufig in der späteren (vgl. z. B. Philod. *εὐσ.* 15 S. 82G; Diels, *Doxogr.* $549_{24}$; Korn. 32 u. 34 [z. B. 191; 211]; Cat. $84_{17}$ ff.; Plut. *glor. Athen.* 7; Orig. *Kels.* $4_{48}$; Euseb. *pr. ev.* III $11_{31}$ Hz.; Aug. *c d* $7_{16}$; Liban. 5 I S. $233_{14}$; Sall. *π. θ.* 6; Eust. Z 205 $637_{15}$; Hsch. *δίλογχος*; myth. Vat. I 37; nach Sch. Eurip. *Med.* 396 heisst der Mond von drei Tagen Selene, von 6 T. Artemis, von 15 T. Hekate); nur hier finden wir die auf die Mondgöttin zielenden Etymologien *[$1267_{1}$]* und Beiwörter der Artemis wie *νυκτερόφοιτος* (Orph. *h* $36_{6}$), *νυχία* (Korn. 34 S. 208 Os. u. aa.), *νυκτιπόλος* (ebd.), *νυκτοφάνεια* (Paris. Zauberpapyrus 2523 u. s. w.; *Μουνιχία* *[$40_{2}$]* kann wohl nicht von *νύξ* abgeleitet werden, Wachsmut, St. Ath. II 138) sowie dementsprechend die Bezeichnung der Selene mit Beinamen der Artemis wie *ἰοχέαιρα παρθένε* (in demselben Zauberpapyr., vgl. Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 $32_{26}$). Dasselbe gilt von der bildenden Kunst, die wohl in späterer Zeit (z. B. Mzz. von Syrakus [Seltmann, *Rev. num.* IVv 1901 423], Ephesos [Müller-Wieseler, D. a. K. II xv $_{163}$ [b] S. 113], Stratonikeia [Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 155], Attaleia in Pisid. [ebd. II $324_{11}$], Olba *[1266 zu $1265_{2}$]*, Perge [ebd. $328_{12}$; $_{14}$; vgl. Städte Pamphyliens I 37]), vor dem IV. Jh. aber höchstens ausnahmsweise Artemis als Mondgöttin charakterisiert hat. Ueberhaupt scheinen die Attribute der Mondgöttin und der Artemis erst in jüngerer Zeit häufig vertauscht, also z. B. Hirsche vor dem Wagen der Selene (Roscher, Sel. 103) und Rinder vor Artemis' Wagen *[$381_{3}$]* dargestellt zu werden. Alles dies ist aber vollkommen trügerisch, wie so oft der Schluss *ex silentio*; so wenig zahlreich die Zeugnisse aus dem V. Jh. sind, so entscheiden sie doch, dass damals bereits Artemis-Selene allgemein bekannt war; und da die Dichtkunst, die bis zum VI. Jh. fast ausschliesslich die Religion weiter entwickelte, diese Gleichsetzung nicht wohl geschaffen haben kann, so geht sie sehr wahrscheinlich in die vorepische Zeit zurück. In der That haben wir bereits die Tauropolos, die nach Apd. *π. θ. fr.* S. 402 Heyne *ὡς ταῦρος περίεισι πάντα*, als eine Mondgöttin der boiotischen Kultur kennen gelernt *[$943_{3}$]*. — Früher denn Artemis ist Hekate, die auch später (z. B. Soph. *fr.* 492; Euseb. *pr. ev.* III $11_{32}$; Zauberhymnos bei Wessely, Denkschr. WAW XLII 1893 13 ff.; Sch. Arstph. *Lys.* 443; *plut.* 594) unzähligemal als Selene bezeichnet und deren Dreigestalt auf die drei Mondphasen (z. B. Korn. 34 S. 208 Os.; Intp. Serv. *VA* $4_{511}$) bezogen und die in Milet unter dem N. *Ὑπολαμπτειρα* (Hsch. *s v*) verehrt ward, als Mondgöttin bezeugt; als solche haben schon Hom. *h* $5_{31}$ und vielleicht der Genealoge, der ihr Perses zum V. und Asteria zur M. gab (Hsd. *Θ* 409; vgl. Warr, *Class. rev.* IX

weitere Umgestaltungen in den Vorstellungen von der Göttin herbeiführen. Von Alters her war ein Symbol der Artemis und Hekate die Fackel gewesen[1]), ursprünglich vielleicht, wie bei den Erinyen[2]), die Glut des von ihr Gequälten bezeichnend[3]); früh aber ist dies Attribut[4]) und wenigstens später auch der Namen Aith(i)opia[5]) auf den Lichtglanz des nächtlichen Mondes bezogen.

Wie alle Gottheiten der euboiisch-boiotischen Kultur war demnach auch Artemis eine der verschiedensten Funktionen fähige, höchst wandel-

---

1895 390 ff.), Hekate gefasst. Das spätere Altertum (z. B. Korn. 32 S. 192) hat sogar den N. Hekate (ebenso wie den der Diktyna [*ἀπὸ τοῦ βάλλειν δεῦρο τὰς ἀκτῖνας*, Korn. 34 S. 206 Os.]; über Diktyna Luna s. o. *[255$_5$]*) auf die gesendeten Strahlen des Mondes bezogen; aber das war nicht das Ursprüngliche (Claus S. 15).

[1]) Vgl. Hsch. *φιλολάμπαδος· ἡ Ἄρτεμις; Ὑπολάμπτειρα· Ἑκάτη ἐν Μιλήτῳ. — Πασιφαής* (*Πασιφαή?* Dieterich, *Hymn. Orph.* 26), *δᾳδοῦχος* (vgl. Sch. Theokr. 2$_{12}$) heisst die Göttin Orph. *h* 36$_3$; *σελασφόρος* in Phlya *[o. 41; 744$_{16}$]*. Am häufigsten sind Bezeichnungen wie *φωσφόρος* (Eurip. *IT* 21; Arstph. *Lys.* 443; 738; Antiph. *fr.* 58$_4$ [II S. 35] Ko.; *AP* VI 267$_1$; Korn. 34 S. 206; Sch. Theokr. 2$_{12}$; *CIA* II 432$_8$; *IGI* I 914 [Lartos auf Rhodos]; Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 290 xi [Inschr. aus Koptos]), *φωσφόρος* (Thera, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 224), *φαεσφορος* (Kallim. *h* 3$_{204}$ [vgl. *φαεσφορίη*, ebd. $_{11}$]; Versinschr. [*Κρησία φαεσφόρος*] Kaibel *ep.* 798$_2$ = *IGSI* 2524; Paris. Zauberpap., Denkschr. WAW XXXVI 1888 30$_{22}$). Dagegen ist irrig Artemis Daufena auf Grund einer unhaltbaren Etymologie (*δύς-φαίνω*) in diesen Kreis gestellt worden (s. dagegen Drexler, Phil. Jbb. CIL 1894 325). — Die bildende Kunst gibt Artemis (Vassitz, D. Fackel im Kult u. K. d. Gr. 59 ff.) und ihren Heroinen (z. B. Diktyna, Head *h n* 392) später oft wie der ersteren bisweilen schon in der archaischen Zeit (z. B. Statue aus Lusoi, v. Duhn, Ath. Mitt. III 1878 71; Curtius, Arch. Ztg. XXXIX 1881 24 T. II$_2$; Furtwängler, Sitz.ber. BaAW 1899[2] 576) die Fackel, bezieht diese jedoch bisweilen auf die nächtliche Jagd; so wirft die fackelschwingende Göttin auf dem Vb. *Él. cér.* II xcii ein Reh nieder, und ähnlich war die Artemis des Damophon in Lykosura, die neben Demeter und Despoina stand (Paus. VIII 37$_4$), zwar durch Hirschfell, Köcher und Jagdhund als Jägerin charakterisiert, trug aber ebenfalls die Fackel, mit der auch die Artemis auf dem schönen argivischen Rlf. der Polystrata (Farnell, *Cults of Gr. st.* II T. xxxv a) und den Mzz. von Thurioi (Müller-Wieseler II[3] xv 160 b) dargestellt wird. Das hat zwar an Dichterstellen (z. B. Soph. *OT* 207) und auch daran einen Vorgang, dass über die jagende Artemis mit Hund und Hirsch ein Stern und Halbmond (z. B. Carneol, Müller-Wieseler, D. a. K. II xv 164 a S. 113) gestellt wird, aber hieraus ist nicht zu folgern, dass Artemis als nächtliche Jägerin Trägerin der Fackel (oder gar Mondgöttin) geworden sei; eher wäre möglich, dass elektrische oder auch phosphoreszierende Erscheinungen, die sich in Sturmnächten zeigen, wenn nach dem Glauben jener fernen Zeit die wilde Jagd über die Erde hinbraust, Artemis und Hekate zu Fackelträgerinnen machten. Möglicherweise ist diese später begegnende *[1290$_1$]* Auffassung von Hekates Fackeln ursprünglich; aber jedenfalls ist sowohl bei Hekate (vgl. Hom. *h* 5$_{52}$) als bei Artemis die Fackel sehr früh auf den Mond bezogen worden. Soph. *Τραχ.* 214 nennt die *θεὰ ἐλαφηβόλος ἀμφίπυρος*: natürlich kann die Göttin nicht mit 2 Fackeln jagen, hier ist also sicher die Beziehung auf die Jagd sekundär, und auch wer Usener, Rh. M. LVIII 1903 333 nicht beipflichtet, der die Zweiheit der Fackeln aus der Zweiteilung des Monats erklärt, wird nicht in Abrede stellen, dass ihre 2 Fackeln wie die zwei Fackeln der Hekate (Arstph. *βάτρ.* 1361) sich einst irgendwie auf den Mond bezogen haben müssen, mit dem übrigens die Fackel oft, namentlich auf Mzz. Kleinasiens (Löbbecke, Zs. f. Numism. XII 1885 339) kombiniert wird. Später war die Fackel so sehr Attribut der Göttin geworden, dass sie ihr in allen möglichen Situationen gegeben werden konnte: so trägt z. B. auf dem Vb. *Él. cér.* II viii die auf der Hindin reitende Göttin eine Fackel; vgl. dazu die Mz. der Faustina, Müller-Wieseler II[3] xvi $_{171}$; *χάραγμα φέρουσαι τῆς θεοῦ λαμπάδα* nennt Plut. *Luc.* 24 die heiligen Rinder der persischen Artemis. — Vgl. über die Fackel der Artemis-Selene Roscher, Sel. u. Verw. 24; Wieseler, GGA 1891 601.

[2]) S. o. *[765$_4$]*.

[3]) Man kann aber auch an die Fackeln der Thyiaden oder *[40$_1$]* an die Feuerzeichen, die beim Sturm für die Schiffe ausgesteckt wurden, oder an die Fackel der Eileithyia *[859$_1$]* denken.

[4]) Auf den Vollmond bezieht sich, was Hom. *h* 5$_{52}$ von Hekate sagt, *σέλας ἐν χείρεσσιν ἔχουσα*; vgl. o. *[51$_1$]*.

[5]) Kallim. *fr.* 417.

bare Göttin. Auch hier bestätigt sich, dass das einzige Konstante in diesem Wirbel sich vermischender Ideen gewisse Zeremonien und die in ihnen gegebenen äusserlichen Vorstellungen von der Gottheit sind: zwar nicht in allen, aber doch in den meisten der hier genannten Vorstellungen erscheint Artemis als Jägerin. Diese Auffassung ist eigentlich auch die einzige alte, welche sich in der durch die Kunst geschaffenen Religion gehalten hat. Zwar haben schon bei dem Bilde der Artemis in der vorepischen Zeit neben den Resten im späteren Kult auch Züge aus der Dichtung mitbenutzt werden können, aber nur, weil die spätere Vorstellung innerhalb der Dichtung verhältnismässig so spät entstanden ist, dass alle älteren Teile der Heldensage teils, wie z. B. die Meleagros- und die Iphigeneiamythen, eine von der späteren offenbar verschiedene, teils eine wenigstens nicht sicher ihr gleichzusetzende Auffassung voraussetzen und erst ganz junge Sagen wie die euripideische Fassung der Hippolytoslegende das Bild der anmutigen, aber spröden Jungfrau zeigen. Mehrere Hypostasen der Artemis sind Mütter von Landes- oder Stadteponymen oder den Landesheroen: dem Zeus gebiert Kallisto den Arkas [1]), Taygete den Lakedaimon [2]), dem Apollon, der vereinzelt auch Gemahl der Artemis heisst [3]), Kyrene den Aristaios [4]). Nun können diese Genealogien zwar jünger sein als die Ablösung der Heroinen von der Göttin; auch sind sehr wahrscheinlich barbarische [5]) und auch griechische [6]) Göttinnen, die den Kultnamen 'Jungfrau', Parthenos, führten, entweder der Artemis urverwandt gewesen oder ihr doch früh angeglichen worden. Indessen, wenn auch alt, ist diese Vorstellung doch wohl nicht die einzige gewesen, die in der ältesten Zeit von Artemis herrschte. Die Aithiopie galt als Mutter des Dionysos [7]), und auch die kleinasiatische Göttermutter weicht in diesem Punkte von dem Bilde der späteren Artemis ab. — Schwerlich knüpft die Vorstellung von der Jungfräulichkeit unmittelbar an die überwiegend verderbliche Natur der Göttin in der ältesten Periode an [8]); eher ist Artemis als Führerin der Amazonen, mit denen sie frühe gepaart gewesen ist, eine männerfeindliche Jungfrau geworden. Für die weitere Gestaltung der Göttin war, wie es scheint, das Verhältnis zu ihrem Bruder mitbestimmend. Wie dieser das göttliche Vorbild des Epheben ist, so idealisiert Artemis in der späteren Heldendichtung das heranwachsende Mädchen; ja es wird das Unreife der Altersstufe bei ihr in noch höherem Grade hervorgehoben als

---

1) Zuerst Hsd. *fr.* 15 Rz. Anderes o. *[$194_{10}$]*.

2) S. o. *[$166_{14}$]*. Andere Liebesverbindungen des Zeus mit Heroinen, die von Artemis gelöst sind, will CLAUS 25 nachweisen, indem er Minos in der Diktynnasage *[255]* und Aktaion (den er auf Grund von Paus. IX $2_3$ *[$969_5$]* für Artemis' Geliebten hält), als Hypostasen des Zeus bezeichnet.

3) Eust. Υ 70 $1197_{40}$.

4) S. o. *[$256_3$]*.

5) Z. B. die taurische Göttin *[1266 zu $1265_3$]*.

6) Z. B. in Lakonien (Athen. XIV 54 646a; vgl. Arstph. *Lys.* 1263; WIDE, Lak. Kulte 130), Neapolis in Thrakien (DITTENBERGER, *Syll.*$^2$ $49_{38}$; $_{43}$; $_{44}$ [V. Jh.]), Paros (KAIBEL *ep.* 750a S. 531 [V. Jh.]), Thera (*IGI* III 440), Leros (Athen. XIV 71 S. 655c; vgl. CURTIUS, Sitz.b. BAW 1887 1175 und über die *μελεαγρίδες* o *[$349_4$]*), Patmos (*ἐφ. ἀρχ.* 1868 261 no. 229), Halikarnassos (mit Apollon und Athena, DITTENBERGER, *Syll.*$^2$ $11_3$). Dazu kommen mehrere häufige epichorische EN. wie *Παρθένιον*, *Παρθενία*. Allerdings gab es ausser Artemis mehrere Göttinnen, die als *Παρθένος* bezeichnet werden, bes. Athena und Hera.

7) S. o. *[$66_{11}$]*

8) Wie z. B. CLAUS S. 85 meint.

bei Apollon[1]). Obwohl als Jungfrau der Athena nahestehend, ist sie doch von dieser in einer Beziehung ganz verschieden: Pallas wird durch geistige Kraft über die niedrige Stellung hinausgehoben, welche die Frau der besten griechischen Zeit einnahm; Artemis hält in der Dichtung ein Alter fest, in der das Weib den Mann noch nicht vorzugsweise als Geschlechtswesen reizt. Ihre Herbigkeit und Sprödigkeit ist von der Art, wie sie dem Eintritt der Pubertät unmittelbar vorherzugehen pflegt. Es war gewiss ein kühnes Unterfangen, die Gestalt der blutigen Göttin, von der im Anschluss an den Kultus und an die ältere Vorstellung anfangs noch die Dichter der Heldensage gesungen hatten, so umzugestalten, dass ihre furchtbaren Heimsuchungen als grausame Mädchenlaunen erschienen; dass es wenigstens teilweise gelang, beweist die Kraft des Einflusses, den die Dichtkunst ausgeübt hat. Die Namen des Dichters oder der Dichter, die das spätere Bild der Göttin geschaffen haben, sind verschollen; wahrscheinlich waren es ionische Aoiden des VII. Jahrhunderts und jedenfalls besassen sie als wahre Künstler die Kraft, das Bleibende in der Erscheinung zu sehen und festzuhalten.

In der bildenden Kunst hat Artemis eine eigenartige Entwickelung durchgemacht. Schon ehe die Dichtkunst das eben geschilderte Bild der Göttin gezeichnet hatte, oder wenigstens unabhängig von diesem, waren verschiedene bildnerische Typen geschaffen worden. Einer von ihnen entwickelte sich unmittelbar aus den alten Stein- und Holzidolen, wie sie für die sikyonische[2]) Patroa, die ikarische[3]) und vielleicht für die argivische[4]) Göttin bezeugt sind; die Artemis von Perge[5]) und Myra[6]), die ältesten, z. T. noch dem VII. Jahrhundert angehörigen Statuen von Delos[7]) und der Peloponnes[8]) zeigen Spuren dieses Typus, dem vielleicht auch die spartanische Lygodesma[9]) angehörte. Weit verbreitet war ferner der Typus

---

[1]) Wie ein ungezogenes Mädchen wird sie von Hera geschlagen, wofür sie dem Vater ihr Leid klagt, Φ 480 ff.

[2]) S. o. *[774₄]*.

[3]) Klem. Alex. *protr.* $4_{46}$ S. 40 Po. (*ξύλον οὐκ εἰργασμένον* [Arnob. $6_{11}$]).

[4]) Paus. II $19_7$. Die Stelle ist verstümmelt.

[5]) Städte Pamphyl. I 37; vgl. GERHARD, Ak. Abh. T. LIX $_{2-4}$; $_{20}$.

[6]) Reis. im südw. Kleinas. II 38 Fig. 25 Inschr. 71.

[7]) HOMOLLE, *De antiquiss. Dianae simul.* 72 ff.

[8]) Es kommt hier besonders die Artemis von Lusoi in Betracht (Statuette, 2. Hälfte des VI. Jh.? FURTWÄNGLER, Sitz.b. BaAW $1899^2$ 571 ff. T. 1; vgl. Oesterr. Jahresh. IV 1901 34 f.); ihre Unterarme sind parallel vorgestreckt, in der L. trug die Göttin den Bogen, was die R. hielt, ist zw. Der Zusammenhang mit den alten Steinidolen zeigt sich besonders vom Gürtel abwärts, der Körper ist vorn glatt, pfeilerartig gebildet, hinten ist er durch kannelürenartige Falten gegliedert. Die Statuette zeigt noch keinen Einfluss der ionischen Kunst, doch hat dieser altpeloponnesische Typus, wie die Artemis von Mazi bei Olympia (FURTWÄNGLER ebd. 574) zeigt, sich später mit jüngeren ionischen Formen gemischt.

[9]) S. o. *[161₁₅]*. Unter den mannichfachen hocharchaischen Artemisidolen, welche die antike Kunstgeschichte zusammengestellt und nach ihrer Gewohnheit auf verschiedene Künstler der 'Daidalidenschule' (Endoios, Kultbild in Ephesos aus Ebenholz, Plin. *n h* $16_{214}$; Athenag. *suppl.* 17 S. 78; — Dipoinos und Skyllis, Art. Munichia in Sikyon, Klem. Alex. *protr.* $4_{47}$ S. 42 Po.; ROHDEN, Arch. Ztg. XXXIV 1876 122 f.; vgl. Plin. *n h* $36_{10}$; OVERBECK, Plast. $I^4$ 86 f.; — ihre Schüler Tektaios und Angelion, Athenag. a. a. O.) und auf chiische Künstler (Bupalos u. Athenis, A. in Chios und in Lasos oder Iasos, Plin. *n h* $36_{12}$ f.; vgl. OVERBECK a. a. O. 83) verteilt hatte, mögen solche Werke gewesen sein, die diesem primitivsten Typus nahe standen; eine Vorstellung können wir uns jedoch von keinem dieser Werke machen. — Gitiadas, den Paus. III $18_8$ (vgl. IV $14_2$) als Verfertiger von Artemisstatuen nennt, gehört nicht, wie

der geflügelten Frau, die in jeder Hand einen Löwen hält[1]). Die Vorstellung, dass die Göttin Flügel trage, geht sicher auf die Dichtung und wahrscheinlich weiter hinauf bis auf den alten Kult der unholden, durch die Luft fliegenden Göttin zurück; aber das Schema, in dem diese Vorstellung auftritt, ist wahrscheinlich aus dem Orient entlehnt und auf Artemis erst übertragen. Früh haben freilich die Griechen die geflügelte Artemis auch frei verwendet, z. B. in der Scene vom Dreifussraub[2]). Die erhaltenen Exemplare der geflügelten Göttin zwischen den Tieren entstammen meist dem Mutterland; wahrscheinlich ist der Typus aber einst auch in den ostgriechischen Kolonien heimisch gewesen, da er auf die phrygische Göttermutter übertragen ist[3]). Jedoch wird er hier früh — wie etwas später auch im Mutterland — verdrängt durch zwei andere, von denen der eine, die Göttin sitzend darstellende[4]) später fast ganz verschollen ist, der andere

Paus. glaubt, in die Zeit des I. messenischen Krieges, sondern in eine weit spätere Zeit; vgl. z. B. OVERBECK, Plast. I⁴ 71 f. Dass auch das troische Palladion eigentlich ein Artemisbild gewesen sei, vermutet CLAUS 95 ohne genügende Gründe.

[1]) Das Schema ist in der archaischen Kunst sehr häufig; vgl. z. B. über den Kypseloskasten (Paus. V $19_5$) JONES, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 78; über Brz. von Olympia (zwei mächtige Flügel, von denen 2 nach oben, 2 nach unten gehen) OVERBECK, Plast. I⁴ 124 Fig. 19; üb. ein Goldblech, SALZMANN, *Camir.* I; über sehr altertümliche boiotische Gefässe WOLTERS, *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 222 ff.; vieles andere haben GERHARD, Arch. Ztg. XII 1854 177—188 und WERNICKE bei PAULY-WISSOWA II 1413 f. gesammelt. Der Typus hat vereinzelt lange fortgedauert (ein Tct.rlf. in Berlin entstammt der römischen Zeit); er wird aber mannichfach verändert. Bald hat die Göttin nur ein Tier (Marmorstele aus Dorylaion, RADET und OUVRÉ, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 129—136 T. IV *bis*; anderes bei KOERTE, Ath. Mitt. XX 1895 10), bald mehr als zwei; statt oder neben der Löwin erscheinen auch andere wilde Tiere, z. B. Panther, Hasen (vgl. die Legende o. *[782₁]*), Hindinnen, auch Vögel. — E. KNOLL, Stud. zur ältesten Kunst in Griechenl. 1890, Bamb. Progr. 59—85 will nachweisen, dass dieser Typus, den nur Paus. V $19_5$ als Artemis bezeichnet, gar nicht diese darstelle, sondern, nachdem er den syrischen Astartebildern entlehnt war, lediglich zu bequemer Verzierung von Flächen und Rlfs. verwendet wurde; jedoch ist dies m. E. nicht wahrscheinlich. Der Typus der geflügelten Artemis muss sogar eine Zeitlang sehr verbreitet gewesen sein; der N. Aptera kam, wie es scheint, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Beflügelung auf *[345₁]*. Allerdings ist das in seiner Anwendung sehr früh unverständlich gewordene Wort schon im V. Jh. auch anders gedeutet worden (vgl. z. B. Hsch. *ἄπτ.*), und zwar z. T. in einem Sinne, der auch für Artemis passen würde, wie *προσηνής* 'freundlich'; wenn aber auch Aisch. *Ag.* 276 sich durch solches Missverständnis hat bestimmen lassen (v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Is. 112; WACKERNAGEL, Zs. f. vergl. Sprf. XXIII 1895 49), so lässt sich dies für den Kultgebrauch doch nicht gut annehmen. — Freilich zeigen gerade die mutmasslich ältesten Darstellungen, z. B. die 'Inselsteine' (MILCHHÖFER, Anf. d. Kult. 86 f.), die tierhaltende Göttin ungeflügelt, und dieser Typus erscheint auch später oft, z. B. auf Vbb. (u. aa. GERHARD, Auserl. Vb. I 26 ff.) u. Tct. (z. B. LENORMANT, Arch. Ztg. XXIV 1866 257* f. [Mykenai]; CARAPANOS, *Bull. corr. hell.* XV 1891 37 ff.; 82 f. T. II; III [aus Korkyra]); die berühmteste Darstellung dieser Art ist die sogen. Diana von Gabii in München (Abb. bei MÜLLER-WIESELER II 119 T. XVI 168; ROSCHER, ML I 1009; FARNELL, *Cults of Gr. st.* II T. XXXIII).

[2]) Vgl. das von FURTWÄNGLER bei ROSCHER, ML I 2213 beschriebene sf. chalkidische Vb. — Das Vb. *Él. cér.* II IX stellt die geflügelte Artemis auf dem von Rehen gezogenen Wagen dar.

[3]) So schildert Zosim. $2_{31}$ das angeblich von Iason (Ap. Rh. $1_{1117}$ ff.) errichtete, gewiss sehr alte (AMELUNG, Röm. Mitt. XIV 1899 8 ff.) Kultbild vom kyzikenischen Dindymon.

[4]) Werke dieser Art, oft mit einem Tier oder auch mit einem Kind im Arm, sind namentlich in Boiotien (Tanagra, Plataiai, Thespiai), aber auch auf der Akropolis (Tct., WINTER, Berl. arch. Ges., Juli 1893; Berlin. phil. Wschr. XIII 1893 1407; vgl. auch die ebendorther stammende sitzende 'Hekate', FRÄNKEL, Arch. Ztg. XL 1882 265 ff.) gefunden. Die athenischen Exemplare scheinen das alte (peisistrateische?) Kultbild der Brauronia frei wiederzugeben, das wohl sitzend zu denken ist, da ein wahrscheinlich jüngeres inschriftlich als *ἄγαλμα τὸ ἑστηκός* davon unterschieden wird; vgl. ROBERT, Arch. Märch. 144—159. Sitzende Artemisbilder scheinen die Dichter von *ε* 123; *Ι* 533, welche

aber für die gesamte Folgezeit wichtig bleiben sollte. Er stellt die Göttin als mädchenhafte Jägerin dar, wie sie fröhlich durch ihr Gebiet schreitet[1]): sie trägt den Bogen und den Köcher, letzteren nicht nach Amazonenart an der Seite, sondern auf dem Rücken[2]), bisweilen ist sie von einem oder mehreren Jagdhunden begleitet. Im Typus der Jägerin stellte auch das Goldelfenbeinbild des Soidas und Menaichmos die Göttin dar[3]); geht, wie es scheint[4]), die pompejanische Statuette[5]), die allerdings von einigen Forschern für archaistisch gehalten wird[6]), auf dieses Werk des streng schönen Stiles zurück, so hatten die naupaktischen Künstler, wie dies bei einem Tempelbild nicht befremdet, eine bereits überwundene Art dieses Typus festgehalten; schwerer, massiger und ruhiger, als schon Kunstwerke des VI. Jahrhunderts sie dargestellt hatten, schreitet die langbekleidete Göttin daher. Diese schwere, fast schwerfällig erscheinende Körperform ist, wenngleich lange nicht allen[7]), so doch einigen Artemisdarstellungen des streng schönen Stiles eigen, wir finden sie z. B. auch bei der Artemis der selinuntischen Aktaionmetope[8]). Auch die attischen Künstler des V. Jahrhunderts, auf die eine Reihe von Darstellungen der Göttin zurückgeht[9]), haben diese meist in langem Gewand[10]), jedoch später der Mode entsprechend nicht mehr in dem ionischen Chiton, sondern in dem dorischen

Artemis *χρυσόθρονος* nennen, und der unbekannte, dem der Verfasser des Marcellusepigramms (Kaibel *ep.* 1046$_{53}$) das Epitheton *εὔθρονος* entlehnt hat, gesehen zu haben; über die ephesische Artemis Protothronia s. o. *[283]*.

1) Studniczka, Röm. Mitt. III 1888 288.

2) Friederichs-Wolters no. 1532 S. 606.

3) Vgl. o. *[348$_{10}$]*.

4) Vgl. Furtwängler, Mw. 634 u. o. *[348$_{11}$]*. Die Mzz. von Patrai, wo die Statue später stand, zeigen allerdings einen anderen Typus; die Göttin jagt mit ihrem Hunde (Head *h n* 349; Röm. Mitt. III 1888 T. x$_2$); da indessen diese Darstellung Züge einer weit jüngeren Zeit trägt, so kann sie nicht das Werk der beiden naupaktischen Künstler wiedergeben. Dagegen stimmen die Münzen des Augustus (Röm. Mitt. III 1888 T. x$_{3-4}$) in allem wesentlichen mit der Neapler Statuette überein, denn wenn die Linke, die den Bogen trägt, hier etwas mehr gehoben ist und die Rechte statt leicht beim ruhigen Schreiten das Gewand zu heben, nach hinten in den Köcher greift, so überschreiten diese Abweichungen das Mass der Freiheit nicht, die sich die Stempelschneider zu nehmen pflegen; und dass Augustus, der das Goldelfenbein in Kalydon erbeutete, es auf seine Mzz. setzte, ist eine wenigstens naheliegende Annahme.

5) S. o. *[348$_{11}$]*. Verwandt, aber weniger sorgfältig angefertigt und weniger gut erhalten ist eine venezianische Statuette, Friederichs-Wolters no. 443.

6) So urteilen namentlich Friederichs-Wolters no. 442 u. Overbeck, Plast. I[4] 254.

7) Vgl. z. B. die Kultstatue auf dem Rlf.-Vb. von der Akropolis, das Kekulé, Ath. Mitt. V 1880 256 veröffentlicht hat. Robert, Arch. Märch. 150 ff. sieht in dem hier dargestellten Kultbild die Brauronia des Praxiteles, in dem er den erschlossenen älteren Meister dieses N.'s vermutet; aber wenngleich in Kultbildern oft Züge eines älteren Stiles festgehalten sind, so ist doch schwer zu glauben, dass ein Zeitgenosse des Pheidias Artemis so bilden konnte. Vgl. Furtwängler, Mw. 138$_1$; Farnell, *Cults of Gr. st.* II 541 b.

8) Die langbekleidete ruhige Göttin steht in einem gewiss vom Künstler gefühlten Gegensatz zu dem leidenschaftlich erregten fast unbekleideten Aktaion. Eine gewisse Verwandtschaft zu dem Kopf der Göttin hat die sog. farnesische Hera *[1136$_{12}$]*, deren Original Furtwängler, Mw. 76 f. deshalb für eine Artemis aus der Schule des Kritios und Nesiotes hält. Ob die Göttin der Metope V, die mit dem Fuss auf einen besiegten Giganten tritt, um ihm die Lanze in die Achselhöhle zu stossen, Artemis ist, ist zw.; s. Mayer, Gig. 289 f.; Overbeck, Plast. I[4] 213.

9) Z. B. die Stat. in Landsdowne (Furtwängler, Mw. 45; gute Abbildung bei Farnell, *Cults of Gr. st.* II T. xxxiv), der Kopf einer Artemisstatue des Braccio nuovo, der wenigstens wahrscheinlich auch ursprünglich einer Artemisstat. angehörte (Furtwängler, Mw. 88), die Artemis der Villa Albani mit dem Böckchen (Roscher, ML I 562; vgl. Furtwängler, Mw. 43).

10) Und zwar selbst auf der Jagd, vgl. das Rlf. in Kassel, Friederichs-Wolters 1202.

Peplos dargestellt; nicht selten trägt die Göttin eine Haube[1]). Die Haltung ist auch hier — was zwar der Richtung der Kunst dieser Zeit entspricht, aber doch hervorgehoben werden muss, weil es von der später herrschend gewordenen wesentlich abweicht — gewöhnlich ernst und würdevoll. Allerdings finden sich und zwar selbst bei Kultstatuen[2]) bedeutsame Ausnahmen. Wenn die nach 146 v. Chr. geschlagenen Münzen von Megara[3]) Strongylions Artemis Soteira[4]) wiedergeben, wie sehr wahrscheinlich ist, so hatte dieser Meister die Göttin in kurzem Chiton, mit einer Fackel in jeder Hand dahinstürmend, dargestellt. Bei den Künstlern des folgenden Jahrhunderts, von denen einige[5]) als Schöpfer von Artemisstatuen genannt werden, wird der lange Peplos und der Chiton selten; die Göttin erscheint amazonenhaft leicht bekleidet, jedoch beinahe nie mit entblösster Brust[6]), anmutig und leicht. So stellten sie mehrere Werke des praxitelischen Kreises dar, die teils als solche überliefert sind[7]), teils sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auf diesen Ursprung zurückführen lassen[8]). — So wichtig diese Werke des V. und IV. Jahrhunderts für die

---

[1]) Vgl. *Él. cér.* II XCII, die Niobidenvase *Mon. d. i.* XI XL: Ath. Mitt. V 1880 T. X; anderes bei FURTWÄNGLER, Mw. $191_1$.

[2]) Als Nachbildung einer solchen wird gewöhnlich auch die mit Pfeil und Bogen bewegt fortschreitende Art. einer Nolaner rf. Amphora (*Él. cér.* II XVIII) schönen Stils gerechnet; LENORMANT und DE WITTE dachten sogar an die Brauronia. M. E. ist keineswegs sicher, dass der Maler durch vorhandene Kultstatuen geleitet wurde.

[3]) Abb. bei OVERBECK, Plast. I 498 Fig. 126; HITZIG-BLÜMNER, Paus. Bd. I Tf. XI 21. Vgl. MÜLLER-WIESELER II³ XVI 174 b (Mz. von Pagai).

[4]) S. o. *[$125_{11}$]*.

[5]) Ausser Praxiteles besonders Timotheos (Statue im augusteischen Apollontempel, Plin. $36_{32}$; OVERBECK, Plast. II⁴ 28; 92 billigt URLICHS' Annahme, dass die Statue mit Skopas' Apollon und Kephisodotos' Leto eine Gruppe bildete [?]; nach AMELUNG, Röm. Mitt. XV 1900 199 ist Tim.' Werk auf der Sorrentiner Basis erhalten), der jüngere Kephisodotos (Plin. *n h* $36_{24}$; s. OVERBECK, Plast. II⁴ 113; 421; vgl. die megalopolitanische Gruppe, Paus. VIII $30_{10}$) und Skopas *[$1282_1$]*. — — Auf ein Original des IV. Jh.'s führt FURTWÄNGLER, Samml. SOMZÉE 29 eine Darstellung der von ihrem Hund begleiteten, nach dem Pfeil greifenden Jägerin zurück.

[6]) Zu den wenigen Ausnahmen gehören die vatikanische Marmorstatuette FRIEDERICHS-WOLTERS 1532, ein Basrlf. der Eupraxia aus Marmor (Tyndaris, BRUNN, *Ann. d. i.* XXI 1849 264—269 *tav. II*) und eine früh römische Gemme bei FURTWÄNGLER, Gemm. XXII 41; anderes bei MÜLLER-WIESELER II S. 114 a. — Uebrigens erscheint in hellenistischer Zeit wiederum nicht ganz selten eine reichere Bekleidung, vgl. die Brz. aus Pompeji (FRIEDERICHS-WOLTERS 1530: wohl Teil einer Niobidengruppe).

[7]) Von Praxiteles sind folgende Artemisdarstellungen bezeugt: A) mit Apollon und Leto: 1) im megarischen Tempel des Prostaterios (Paus. I $44_2$, wahrscheinlich auf Mzz. erhalten. *Journ. Hell. stud.* VI 1885 56 T. L A 10; OVERBECK, Plast. II⁴ 44: WERNICKE bei PAULY-WISSOWA II 1423 denkt an den Typus, der am besten durch die Dresdener Statue [FURTWÄNGLER, Mw. XXIX, Kopf ebd. S. 555 Abb. 105], ferner durch Statuen in Berlin [no. 60], Venedig [FURTWÄNGLER, Abh. BaAW 1901 VII 1 S. 312] u. s. w. vertreten ist. Die ruhig stehende Göttin mit fast kindlich mädchenhaften Zügen greift nach dem Köcher). 2) In Mantineia, Paus. VIII $9_1$; OVERBECK a. a. O. 38. — B) allein: 3) Kolossalstatue zu Antikyra, *δᾷδα ἔχουσα τῇ δεξιᾷ καὶ φαρέτραν ὑπὲρ τῶν ὤμων, παρὰ δὲ αὐτὴν κύων ἐν ἀριστερᾷ*, Paus. X $37_1$. Vgl. die Mzz. von Antik. bei OVERBECK, Plast. II⁴ 45 Fig. 145. MAHLER, *Rev. arch.* IV 1 1903¹ 383 ff. stellt zu diesem Typus Artemis ROSPIGLIOSI. 4) Art. Brauronia, Paus. I $23_7$, nach FRIEDERICHS, Praxit. 97 ff. in dem sehr verbreiteten Typus der langgewandeten Berliner Colonna (MÜLLER-WIESELER II³ XVI 167; besser bei FARNELL, *Cults of Gr. st.* II XXXVI 4; s. OVERBECK, Plast. II⁴ 40), nach STUDNICZKA, Verm. zur Kunstgesch. 18—35; FURTWÄNGLER, Mw. 553 ff. (s. dagegen OVERBECK a. a. O.; über ROBERT s. o.) in der 'Diana' (FARNELL, *Cults of Gr. st.* II 543; an eine Atalante wie PANOFKA, Atal. u. Atl., Berl. Wpr. 1851 7 ff. meinte, ist nicht zu denken) von Gabii im Louvre (MÜLLER-WIESELER II³ XVI 180 S. 127) erhalten. Ist die letztere Vermutung richtig, so spielte der Künstler durch das umgelegte Obergewand vielleicht auf die Kultsitte, Gewänder zu weihen, an. FURTWÄNGLER, Mw. 635. Vgl. o. *[1273 zu $1272_1$]*.

[8]) Ausser den o. *[A. 1]* hervorgehobenen Typen ist besonders zu nennen eine ganz

Entwickelung des Artemistypus geworden und so oft viele von ihnen später wiederholt worden sind, so entsprechen sie doch nicht vollständig dem Bilde, das sich das sinkende Altertum von der Göttin machte; wie bei vielen Gottheiten ist es auch bei Artemis erst der Hellenismus gewesen, der diesem Bilde die letzten, freilich nicht gerade die edelsten Züge gegeben hat. Durch Verkürzung des Oberkörpers wird die jugendliche Schlankheit, durch kühne Stellung die Beweglichkeit und Elastizität der Göttin betont: so zeigen sie uns der durch zahlreiche Repliken vertretene Typus, dem die bekannteste aller Artemisdarstellungen, die dem Apollon von Belvedere nahestehende Diana von Versailles[1]), angehört, und der pergamenische Fries, der die Göttin mit dem Fuss auf einen liegenden, ganz als Mensch gestalteten Giganten tretend, wahrscheinlich im Kampf gegen Otos vorführt.

### 8. Hephaistos.

Litterarische Quellen: Hom. *h* 20; Alk. *fr.* 11—14, die v. Wilamowitz-Möllendorff *[s. u.]* mit Sapph. *fr.* 66 verbindet und als Bruchstücke eines noch von Platon (*rep.* II 17 S. 378d) gelesenen, in den älteren ionischen Vbb. und in dem Liede des Demodokos nachgeahmten 'homerischen' Hymnos erklärt *[u. 1316₂]*. — Orph. *h* 66; Korn. *c* 19 S. 98 ff. Os.; myth. Vat. III 10₄ ff. — Kunstdarstellungen (Blümner, *De Vulcani in veteribus artium monumentis figura*, Diss. Breslau 1870): *Él. cér.* I 101—173 *pl.* XXXVII—LIII; Helbig, Wgm. S. 73. — Neuere Untersuchungen: T. B. Emeric-David, *Vulcain. Rech. sur ce dieu, sur son culte et sur les principaux monuments qui le représentent*, Paris 1838; Alfr. de Maury, *Hist. de la rel. gr.* I 103 ff.; 296 f.; L. v. Schröder, Gr. Gött. und Heroen, Berl. I 1887 79—93; v. Wilamowitz-Möllendorff, Hephaistos, Gött. Gel. Nachr. 1895 217—245; M. Müller, *Contrib. to the sc. of mythol.* II 791 ff.

298. Da die Etymologie des Namens Hephaistos[2]) dunkel

---

junge und anmutige, sich auf ein älteres Idol lehnende Art., erhalten: a) auf Mzz. von 1) Eukarpeia in Phrygien und 2) Tiberiopolis; b) in einer Marmorstatuette aus Kition; alles veröffentlicht bei Schneider, Jb. der kunsthist. Samml. d. Kaish. V 1887 1—12. — Vgl. Furtwängler, Mw. 554. — Dem praxitelischen Kreis weist S. Reinach, *Rev. arch.* III xxv 1894² 282—284 den Dresdener Kopf aus Kyzikos zu (T. XVII); als einen pheidiasischen Typus im praxitelischen Sinn fortgebildet bezeichnet Furtwängler, BaAW XXI 1898 38 ff. eine Marmorstatue in Venedig.

[1]) Dies Kunstwerk, dem die Darstellung der Brz.mzz. des Antoninus Pius (Müller-Wieseler II xv S. 157a) nahe steht, hat seit langer Zeit viele auch für die Mythologie nicht unwichtigen Kontroversen veranlasst. Artemis jagt, aber nicht nach dem Hirsch, der neben ihr springt, sie scheint nach einem fernen Gegenstand zu blicken (Stephani, *Compte rendu* 1868 23; Friederichs-Wolters no. 1531). Dies führte zu der Vermutung, dass die Statue einst Teil einer Gruppe gewesen sei, und wenn man die erhaltenen Statuen verglich, so schienen keine ihrem Stil und ihrer Stellung nach so zur Diana von Versailles zu passen, wie der Apollon von Belvedere und die Athena des kapitolinischen Museums, die daher Overbeck (zul. Plast. II⁴ 378 ff.) mit ihr zusammenstellte. Einen ganz anderen Weg schlug Dussaud, *Rev. arch.* III xxxviii 1896¹ 60—66 ein. Er glaubte die Rätsel, die das Werk stellt, durch die Annahme einer falschen Ergänzung lösen zu können: die Göttin sollte ursprünglich auf das Tier geschossen haben, das nur aus Raummangel so dicht an die Göttin herangerückt sei; vgl. Gauckler, *Mus. de Cherchel* 140 T. xv₂. Allein auch diese Angabe befriedigt nicht vollständig; s. Schrader, Ath. Mitt. XXI 1896 273. — Von jüngeren Artemistypen seien noch erwähnt: a) Artemis mit dem Hund jagend, im Begriff, den Pfeil von der Sehne zu schnellen, z. B. Stat. im Vat., Müller-Wieseler II xv 159; verwandt eine samische Statuette, Wiegand, Ath. Mitt. XXV 1900 156; b) Art. jagend, der Pfeil ist eben abgeschossen, z. B. Brz.statuette aus Neapel, Müller-Wieseler II xv 158 S. 110.

[2]) Die erste Silbe lautet äolisch (Meister, Gr. Dial. I 59) u. dorisch (z. B. in Epidauros, GDI III 3331) Ἁ; die zweite Silbe wird auf attischen Vbb. (Kretschmer, Gr. Vaseninschr. S. 127; G. Meyer, Gr. Gr.³ 176) ohne ι geschrieben. Das Verhältnis dieser Form zu der gewöhnlichen nennen Kretschmer a. a. O. und Brugmann, Gr. Gr.³ 46 § 25₂ unklar. Mir ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass ι (wie bisweilen vor σ, ζ) unorganisch ein-

ist[1]), so können wir nur versuchen, die mannichfachen in dieser Göttergestalt zusammengeflossenen Vorstellungen zu ordnen. Am meisten treten die Berührungen mit Typhon hervor, weniger mit dem altägyptischen Set als mit dem aus ihm hervorgegangenen oder ihm angeglichenen vordersemitischen Gott, über dessen Wesen wir allerdings fast nur durch sein Fortleben im griechischen Typhoeus-Typhon unterrichtet sind[2]). Wie diesen[3]) sollte auch den Hephaistos die Hera ohne Zeugung geboren haben[4]). Die Ausdünstungen des sirbonischen Sees wurden dem dort versunkenen brennenden Typhon zugeschrieben. Schon im alten Orient scheint diesem Unhold alles verderbliche Erdfeuer zugeschrieben zu sein; in diesem Sinne hat ihn wenigstens der griechische Mythos als 'Qualmer' gefasst, ihn Feuer speien lassen und gedichtet, wie er noch nach seinem Sturze in den Tartaros Feuerhauch aussendet. Diesem Sturz des Typhon oder Typhoeus in den feuerhauchenden See oder in den Tartaros entspricht des Hephaistos Fall nach Lemnos und ins Meer zu Thetis und Eurynome: die spätere Verknüpfung des Hephaistos mit dem Erdfeuer[5]) wird durch die Ver-

geschoben ist. Dann wäre von *Ἄφαστος* auszugehen. Nicht ausgeschlossen ist der Zusammenhang *[$744_2$]* mit dem N. des Helden *[$642_3$]* und der Stadt Phaistos, in der *ϝελχανός* (s. o. *[$249_{12}$]*; vgl. das gortynische Fest *ϝελχάνια*, *Mon. ant.* I 1889 98 = v. Prott, *FS* no. $20_1$ S. 43) verehrt wurde. Fick (Bezzenberger, Beitr. III 1879 167), dem viele andere gefolgt sind, stellt diesen Gott, dessen N. er mit der Hesychglosse *ἄβλαξ* (= *ἄϝλαξ?*) *λαμπρῶς, Κύπριοι* und **Ἡϝλέκτωρ* vergleicht, zu latein. Volcanus. — Ist auch dies richtig, so muss der N. zerlegt werden *Ἀ-φαιστος*.

[1]) Von den sehr zahlreichen Ableitungsversuchen seien hervorgehoben: 1) *ἀπὸ τοῦ ἧφθαι*, Korn. *c* 19 S. 99 Os.; Sch. *ϑ* 297; Welcker, Götterl. I 665; Preller-Robert I $174_3$ u. aa.; 2) = *yavishtha* der 'Jugendlichste', M. Müller zul. *Contrib. to the sc. of myth.* II 801 ff.; 3) = *sabheyishtha* der 'am meisten in der Familie Wohnende', Kuhn, Zs. f. vgl. Sprachf. V 214; 4) = *αἰϝο-φαιστός* 'Erzgeschmiedet', Laistner, Räts. d. Sph. II 389; 5) von **yabhayishtha 'fututionis cupidissimus'* (?), L. v. Schröder, Gr. Gött. u. Her. I 81; 6) von *φαιός*, womit altlit. *gaista-s* 'Schein' zusammenhängen soll, Bezzenberger, Beitr. II 155; Fick ebd. XVIII 1892 141; PN.[2] 440. Der N. ist dann entweder aus *Ἀϝό-φαιστος* zusammengezogen oder anlautendes kopulatives *α* ist gedehnt; 7) von *√ϝαφ* + *√αιθ* = 'wabernde Lohe', Döhring, Phil. Jbb. CLIII 1896 109—114. Ueber aa. Ableit. s. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I $105_6$.

[2]) Die Wesensverwandtschaft des Typhon u. Hephaistos haben mehrere neuere Forscher ausgesprochen, z. B. Fick, PN.[2] 463.

[3]) S. o. *[$1128_4$]*.

[4]) S. u. *[$1312_8$]*. — Nach Sch. *B* 783 Bl. ward Typhon aus einem Ei geboren, das Hera von Kronos empfing, womit sich vielleicht vergleichen lässt, dass Hephaistos in einer Ueberlieferung als Kronos' S. galt *[853 zu $852_8$]*. — Bei Harpokr. S. 41 Bekk. *αὐτοχθ.* scheint überliefert: *ὁ δὲ Πίνδαρος* (*fr.* 253) *καὶ ὁ τὴν Δαναΐδα πεποιηκώς* (*fr.* 2) *Ἐριχθόνιον καὶ Ἥφαιστον ἐκ γῆς φανῆναι*, was an der Geburt des Typhon aus der Erde eine Parallele haben würde; doch ist vielleicht mit O. Schröder *τὸν Ἥφαιστον* zu lesen für *καὶ Ἥφαιστον*.

[5]) Pind. *P* $1_{25}$ ff.; Aisch. *Prom.* 366 ff.; Ap. Rh. $3_{41}$ (Sch.); $4_{761}$; Str. V $4_6$ S. 246; VI $2_{10}$ 275; *VA* $8_{422}$; Plin. *n h* $3_{93}$; Cramer, *An. Paris* I $317_1$ u. viele andere. Es liegt kein Grund vor, diese Auffassung für sekundär zu halten. Das Erdfeuer schien seine Macht natürlich ebensowohl in Vulkanen zu äussern, wie — was z. B. de Launay, *Rev. arch.* III XXVII 1895[2] 313 ff. für Lemnos fordert — in brennenden Gasen und auch in warmen Quellen. Letztere werden daher ebenfalls auf Hephaistos zurückgeführt, Ibyk. *fr.* 46 (für Herakles); Epigramm aus Kausa bei Amaseia, M. Rubensohn, Berl. phil. Wschr. XV 1895 380; 603; ja er wird schliesslich Gott auch anderer zauberhafter Quellen (z. B. einer im Kolcherland, Ap. Rh. $3_{221}$). Mit dem Erdinnern hängt ferner ursprünglich wohl auch die Vorstellung von der Heilkraft der lemnischen Erde zusammen, auf die Heph. gefallen sein soll: *ἡ δὲ ἐλαύνει μὲν τὰς μανικὰς νόσους [s. u.], ἐκραγὲν δὲ αἷμα ἴσχει, ὕδρου δὲ ἰᾶται μόνον δῆγμα ἑρπετῶν*, Philostr. *her.* $5_2$ S. $171_{30}$ f. K. Was aber sonst Panofka (Abh. BAW 1845 339 ff.) über Heilzauber im Hephaistosdienst vermutet, z. B. ($453_1$) über den Heilzauber mit dem Hammer, ist sehr zw. Von einer ganz andern Vorstellung scheint Orph. *h* $66_{11}$ auszugehen, *παῦσον λυσσώσαν μανίην πυρός*

breitung seines Kultus als alt erwiesen. Die Lahmheit[1]) des griechischen Feuergottes, die bei mehreren seiner Söhne, Periphetes[2]), Palaimonios[3]), bei seinem Vater Talos[4]), auch bei einigen andern Hypostasen des Gottes, Anchises, Oidipus[5]), endlich bei seinen germanischen Nachbildungen sich wiederholt, lässt sich mit der einst wahrscheinlich hochberühmten Legende verbinden, dass Hermes dem Typhon die Sehnen ausgeschnitten[6]). Wahrscheinlich ist auch dieser Mythos ebenso wie der vom Sturz des Hephaistos eine sekundäre Erfindung, bestimmt, den feststehenden Zug von der Lahmheit des Gottes zu erklären, dessen eigentlicher Sinn demnach nicht mehr verstanden wurde. Auch uns ist dieser Zug nicht sicher erklärbar, denn was im Altertum[7]) gewöhnlich als Ausgangspunkt der Vorstellung angeführt und seitdem unzähligemal wiederholt worden ist, dass das züngelnde Feuer zu hinken scheine, trifft wahrscheinlich nicht das Richtige. In alter Zeit hat man den lahmen Fuss oder richtiger den Klumpfuss des Feuergottes mit dem Fuss des Tieres verglichen, in dessen Gestalt man den Feuerdämon verkörpert wähnte; das war in Ägypten neben dem Flusspferd[8]) der Esel[9]). In Griechenland knüpft wahrscheinlich die Vorstellung des lahmen Hephaistos ebenfalls an den Klumpfuss des auch ihm heiligen[10]) Esels oder Maultiers an. Es scheint nämlich, als sei der Esel, den Ovid pandus asellus[11]) nennt, wegen der Gestalt seiner Füsse *κίλλος*[12]) genannt worden: denn wie der Wagenlenker des Pelops Killos, Killas[13]) oder Kylas[14]) heisst, so scheint *κίλλος* zu *κυλλός* 'krumm' zu gehören. Davon ist nun der Hephaistos *κυλλοποδίων*[15]) nicht zu trennen, so dass man zweifeln kann, ob der Namen ursprünglich 'Krummfuss' oder 'Eselsfuss' bezeichnete, d. h. ob Hephaistos auch darin der Vorgänger des hinkenden Teufels[16]) war, dass er einen Huf haben sollte[17]). Wie dem aber

*ἀκαμάτοιο*, so nahe er sich mit dem lemnischen Glauben *[s. o.]* berührt.

[1]) Ueb. *κυλλοποδίων* s. u. *[A. 15]*; *χωλός* nennen ihn Σ 397; ϑ 308, *ὑπόχωλος* ϑ ἐ (Studemund, *An.* I 268), *χωλεύων* Σ 411 = 417 = Υ 37; *ῥικνὸς πόδας* Hom. *h* 2₃₁₇. Dabei ist er aber, wie es sich für den Schmied geziemt, von grosser Kraft (Orph. *h* 66₁), auf die er trotzt (Υ 36). Ein *πέλωρ αἴητον* nennt ihn Σ 410. — Die antiken Erklärungen der Lahmheit des Hephaistos (z. B. Korn. 19 S. 100; Plut. *fac. in orbe lun.* 5; Eust. *A* 569 151₃₃; Σ 394 1149₃₃; Isid. *et.* VIII 11₄₁) sind verfehlt, aber das Bedenken von v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 228, dass die Lahmheit des Hephaistos nicht zu dem Feuergott (als der er aber schon *B* 426 unzweifelhaft erscheint) passe, scheint mir durch die Vergleichung mit Typhon *[A. 6]* widerlegt zu werden.

[2]) Apd. 3₂₁₇.

[3]) S. u. *[1312₄]*.

[4]) S. o. *[577₁₆]*; vgl. u. *[1310₁₃ ff.]*.

[5]) S. o. *[504₁]*.

[6]) Plut. *Is.* 55; vgl. Koehler, Nonn. Dionys. 3 ff. und o. *[251₃]*.

[7]) Z. B. Korn. 19 S. 99 f.; Myth. Vat. III 10₄ u. s. w.

[8]) S. o. *[800₁]*.

[9]) 7 Tage lang nach seiner Niederlage flieht Typhon auf einem Esel, Plut. *Is.* 31; mit Eselskopf oder als liegenden Esel stellen ihn die Denkmäler dar, Parthey, Plut. *Is.* S. 219. Ueber das Eselsopfer am 26. Choiak zur Zeit der Wintersonnenwende s. Brugsch, Myth. d. Aeg. 710. Anderes o. *[797₁₀]*.

[10]) Er reitet auf dem Esel z. B. im Gigantenkampf ([Erat.] *Kat.* 11 [S. 92 Rob.]; Hyg. *p a* 2₂₃; Sch. Germ. 71₆; 129₁₉; 130₆; myth. Vat. I₁₁) und namentlich bei der Rückführung in den Olymp, s. u. *[1316₂]*.

[11]) Ov. *F* I₃₉₉.

[12]) Hsch. *s v*; vgl. ebd. *κίλλαι*, *κιλλακτήρ*.

[13]) Theop. *FHG* I 331₃₃₀ *[145₉; 657₆]*.

[14]) Sch. Eur. *Or.* 990.

[15]) Σ 371; Υ 270; Φ 331.

[16]) Vgl. o. *[504₃]*. Es scheint fast, als habe *κίλλος*, *κύλλος* auch das Pferd bezeichnet; vgl. den Kentauren Kyllaros (Ov. *M* 12₃₉₃) und das gln. Pferd (Suid. *Κύλλ.*) des Kastor oder (*VG* 3₉₀) des Polydeukes. Vgl. u. *[1310₁₇]*.

[17]) Ein weibliches Gegenstück zu dem verderblichen eselbeinigen Glutdämon ist die eselbeinige Empusa *[769₉; 798₆]*, deren An-

auch sei, Hephaistos, die Feuerkraft[1]), die in der Erde Tiefen wohnt und manchmal hervorquillt, sei es als Rauch, sei es als Flamme, sei es als verderblicher Glutwind, ist eine der zahlreichen, mannichfach differenzierten Gestalten des griechischen Mythos, in denen der phoinikische Typhon fortlebt[2]).

Unter diesen Gestalten stehen die Kyklopen (S. 413) dem Hephaistos in mancher Beziehung am nächsten[3]). Wie diese Glut- und Windgeister war auch Hephaistos Erzarbeiter. Wahrscheinlich war in Vorderasien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends der dem Set entsprechende Dämon des versengenden Glutwindes mit dem Gott des zum Metallguss benutzten Feuers[4]) zusammengeschmolzen, der durch unbekannte Zwischenglieder mit dem ägyptischen Phtha, 'dem Vorsteher des Erzgusses', und auch mit dem indischen Tvaṣhṭar in Verbindung zu stehen scheint: aber die Vorstellungen, die dieser Gleichsetzung vorhergingen und ihr folgten, sind dunkel. Weit verbreitet und offenbar uralt sind die Sagen von unsichtbaren Schmieden, die in Höhlen wohnen und gegen einen hingelegten Entgelt allerlei bestellte Arbeit verrichten[5]). Man erzählt jetzt z. B. auf Lipari von solchen geheimnisvollen Künstlern und hat wohl schon im Altertum so von Hephaistos die Anfertigung von Metallgeräten verlangt: unmöglich ist es nicht, dass dieser Gebrauch, der mit dem ältesten Betrieb der noch als unheimlich empfundenen Schmiedekunst zusammenzuhängen scheint, wenigstens mitbestimmend auf die Umgestaltung der Vorstellung vom Dämon des Glutwindes eingewirkt hat, der auch in einer Höhle wohnte. Aber vielleicht war auch ein speziellerer, religiöser Anlass für die neue Auffassung vorhanden. Erzgeräte waren für mannichfache Zauberei wichtig[6]); natürlich durften es nicht Instrumente sein, wie sie jeder Schmied herstellen konnte, man bezeichnete vielmehr die Werkzeuge der Zauberei als Werke kluger, geschickter Dämonen. Solche Gestalten sind einst gewesen oder mit solchen sind ausgeglichen worden die Telchinen[7]),

gesicht von Feuer glänzt *[769₂]*. Die Vorstellung hat bis ins späteste Altertum fortgelebt: eine *Ὀνοσκελίς* will Gerontios nachts gesehen, ergriffen, geschoren und in das Mühlenhaus geworfen haben (Sozomen. VIII $6_{3}$).

[1]) Hephaistos ist stets Feuergott gewesen (*πυρόεις*, Nonn. $2_{299}$; $27_{111}$; $_{333}$; $30_{76}$; $35_{290}$; $39_{306}$; *πυρίτης*, *θεῶν ἐπικλ.*, Studemund, *Anecd.* I 268; *ἥφαιστος* katachrestisch für 'Feuer', o. *[1062₂]*), so jedoch, dass immer mehr die wärmende und verbrennende als die leuchtende (doch *φωσφόρος*, Orph. *h* $66_{3}$; *σελασφόρος*, Nonn. $30_{93}$) Eigenschaft des Feuers hervorgehoben wird. Am Herd scheint er als *καμινευτής* (Studemund, *Anecd.* I 268) und als *ἐπιστάτης* (? Sch. Arstph. *ὄρν.* 436) verehrt zu sein.

[2]) Wie es diesem Ursprung entspricht, war Hephaistos zunächst das Feuer als verderbliches Element. Als solches wird er auch später noch bisweilen (z. B. Myth. Vat. III $10_{4}$), jedoch für diese Zeit nicht m. R. gefasst.

[3]) Die spätere Dichtung verbindet beide bei Lokal- und Naturschilderungen (z. B. Kallim. *h* $3_{46}$ ff.; V*A* $8_{416}$; Hor. *c* I $4_{6}$) und auch mythisch. Nach Orph. *fr.* 92 und 135 haben die Kyklopen Hephaistos (und Athena) gelehrt. Auch die bildende Kunst stellt den Gott öfters mit den schmiedenden Kyklopen zusammen. So ist Hephaistos der Schmied auch der Blitze geworden, und weil die Gewitter besonders im Frühling eintreten, singt Hor. *c* I $4_{6}$, dass im Lenze Volcanus seine Esse schüre (Welcker, AD II 290 zu $289_{2}$). Eine alte solare Beziehung ist darin nicht zu finden.

[4]) Ueber Girru s. Schrader, K. u. AT.[3] 417 f.

[5]) E. H. Meyer, Indogerm. Myth. II 679 ff.; Jiriczek, Deutsche Heldensage I 7.

[6]) Vgl. o. *[544₂; 895₁; 898 f.]*.

[7]) v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 242 deutet sie sogar als 'Erzleute', was damit stimmt, dass sie zuerst auf Rhodos Götterbilder errichtet haben sollen (Diod. $5_{55}$) und dass sie bei Stat. *Theb.* $2_{274}$ mit den

die Daktylen [1]), Kedalion [2]), ferner Chalkon, Chalkodon, Chalkiope, Palamaon, Daidalos und Prometheus [3]), von denen die meisten auch später noch in Beziehung zu Hephaistos stehen [4]). Diese Verbindung ist ohne Frage alt; früh hat sogar eine Art Ausgleichung stattgefunden: so könnte, während der kluge Sinner Prometheus Bringer des Feuers hiess, umgekehrt der Feuerdämon Hephaistos ein handgeschickter [5]), kluger [6]) Schmied geworden sein. Diese Ausgleichung lag um so näher, da man die Zauberkraft der Kultusgeräte z. T. auch auf die Kraft des Feuers zurückführte, die das Erz geschmolzen hatte und die im Innern des gegossenen, später geschmiedeten Metalls zurückgeblieben zu sein schien: glaubte man doch wahrscheinlich, dass sich die Kraft der Geräte vergrössere, wenn man sie glühend mache [7]). Da

---

Kyklopen, bei Stat. *s* IV $6_{47}$ und Nonn. *D* $14_{36}$ ff. mit den Daktylen, bei Eust. *I* 525 S. $771_{56}$ mit den Kureten vermischt werden. Aber diese Gleichsetzungen scheinen sekundär, mehr als das Anfertigen von Statuen tritt in der Ueberlieferung von diesen *φθονεροί* (Nonn. $14_{36}$; *invidia liridi*, Myth. Vat. II 185) anderer Schadenzauber hervor; sie sollen z. B. das Land mit stygischem Wasser unfruchtbar gemacht haben (Str. XIV $2_7$ 654; Nonn. *D* $14_{46}$; Zenob. $5_{41}$; Sch. Stat. *Th.* $2_{274}$; Suid. *θέλγει*; Myth. Vat. II 185; *EG* $257_{27}$; vgl. Lobeck, *Agl.* II 1191 ff.). Endlich ist die Etymologie mindestens zw.: de Lagarde, Abh. $290_1$ dachte an **θρελχ* … = Zwerg(?), Johanssson, Zs. f. vgl. Sprf. XXX 1889 416 an einen Zusammenhang mit *θάλασσα*. Am wahrscheinlichsten ist m. E. immer noch die antike, von vielen Neueren (z. B. Kuhn, Zs. f. vgl. Sprf. I 1852 183 ff.; 193—205) gebilligte Ableitung von *θέλγω*, s. o. *[$61_6$]*.

[1]) Erfinder der Metalltechnik, *Phoron. fr.* 2; Sch. Ap. Rh. $1_{1126}$ ff.

[2]) Wenn die o. *[245; vgl. aber $853_8$]* vorgeschlagene Ableitung richtig ist. Vgl. über ihn auch *[$952_6$]*.

[3]) Vgl. über diesen ganzen Kreis o. *[1211 ff.]*.

[4]) Prometheus steht als Heras S. *[$417_1$; $1124_4$]*, als Oeffner von Zeus' Haupt (Eur. *Ion* 467; Apd. $1_{20}$) und durch seinen S. Aitnaios *[$366_3$; $417_2$]* dem Hephaistos nahe; vgl. auch Prometheus' T. Thebe, StB. *s v* $312_{15}$; ja es scheint sogar, als habe man in Lemnos neben dem kabirischen Hephaistos von Prometheus erzählt (Cic. *Tusc.* II $10_{13}$ nach Attius' *Philoct.* 534 R.[1], schwerlich freie dichterische Kombination), wie ja die Verknüpfung beider sich vielleicht auch in dem Mythos ausspricht, dass Prometheus die Flamme aus Athenas und Hephaistos' Werkstatt stahl (Plat. *Protag.* 11 S. 321 d). Nahe Beziehungen scheint ferner in Attika Hephaistos zu Prometheus gehabt zu haben; vgl. über die Apaturien Mommsen, Feste d. St. Ath. $339_3$; üb. Akademoshain und Kolonos, wo auch Oidipus hinzutritt, Apd. bei Sch. Soph. *OK* 55 (Mommsen a. a. O. 341). Beide stehen ferner, wie es scheint, in einem Kultverhältnis zu Demeter *[$1315_4$]*. Manche von diesen Beziehungen mögen nachträglich hinzugefügt sein, da ja beide Gottheiten später verwandt blieben; aber sicher waren sie schon in der altboiotischen Kultur, wenn nicht identisch, so doch einander angenähert. — Wie Prometheus sind auch die meisten andern im Text genannten Gottheiten in die athenische Hephaistosüberlieferung verwoben *[1211 ff.]*. Bemerkenswert ist Pala(ma?)medes; die Heldensage hat ihn zwar sehr frei umgestaltet, aber es schimmern doch die alten Züge durch, die in ihm eine Parallelgestalt des lokrischen, mit Athena *[$623_6$; $1213_5$]*-Hesione gepaarten *[$91_8$]* Prometheus erkennen lassen. Kerkops (Apd. $2_{23}$) hatte ihn Hesiones S. genannt. Eine dritte Form dieses neben Athena-Hesione stehenden Atlas oder Prometheus ist Telamon *[$95_9$; 383]*, dem Herakles die Hesione schenkt: ein alter Zug, den milesische und altlesbische Genealogen benutzt haben *[$299_{24}$; $631_1$]*. Telamons und Hesiones S. ist Teukros, der wahrscheinlich ebenfalls nach einem dem Hephaistos ähnlichen Gott 'Schaffer' (Hsch. *τεύχρον· ποιητήν*; Degen, *De Troian. scen.* 62) heisst.

[5]) Er heisst daher z. B. *χειρώναξ* und *κλυτότεχνος*, *Θ ἑ* Studemund, *An. var.* I 268; *κλυτοεργός*, *θ* 345; ob das häufigste Beiwort des Gottes *ἀμφιγυήεις* sich auf die Geschicklichkeit oder auf die Lahmheit bezieht, ist zw.

[6]) *περίφρων* nennt ihn Hsd. *ἀσπ.* 297; *πολύφρων* *Φ* 367; *θ* 297; 327; *πυκινόφρων* Qu. Sm. $5_{96}$; *κλυτόμητις* Hom. *h* $20_1$; *τεχνήεις* Ap. Rh. $3_{229}$; *τεχνήμων* Nonn. *D* $27_{71}$; *ὀβριμόθυμος* Orph. *h* $66_1$. Er lehrt die Menschen *ἀγλαὰ ἔργα*, Hom. *h* $20_2$ u. s. w. Obwohl nur als poetische Beinamen bezeugt, gehören die zuerst genannten wenigstens ihrem Begriff nach zu den ältesten Kultusbezeichnungen des Gottes. Verwandt ist *Προμηθεύς*, das weder mit den von Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I $131_{22}$ genannten Forschern zu skr. *pramantha* noch mit Fay, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVII 1900 155 zu *Māthava* zu stellen ist.

[7]) S. o. *[$895_3$]*.

konnte man leicht auf den Gedanken verfallen, dass der Feuerdämon selbst die Zauberinstrumente bereitet habe. Wie dem aber auch sei, Hephaistos ist entweder von Anfang an der göttliche Schmied gewesen oder es doch sehr früh geworden [1]). In der Heldensage steht diese seine Funktion ganz fest: er hat die Häuser der Götter [2]), das des Zeus [3]), der Hera [4]), Aphrodite [5]), des Helios [6]) und sein eigenes [7]) erbaut und in dem letzteren die Dreifüsse [8]), die sich, wie viele seiner Werke, bewegen können, gebildet; die ihn stützenden vernunftbegabten goldenen Mägde [9]), der um Kreta laufende eherne Riese Talos [10]), der eherne Hund der Europa [11]), die goldenen und silbernen Hunde, die das Haus des Alkinoos bewachen [12]), die erzfüssigen feuerschnaubenden Stiere des Aietes [13]) sind sein Werk. Ebenso hat er die Waffen und Geräte der Götter und Heroen gefertigt, das Skeptron [14]) und die Aigis [15]) des Zeus, die Sichel der Demeter [16]), die Pfeile des Apollon und der Artemis [17]), den Schmuck der Ariadne [18]) und Har-

---

[1]) Wie bei den Griechen erscheint der lahme Schmied auch bei den Germanen u. aa. Völkern. Das muss historisch zusammenhängen; denn mögen auch verkrüppelte Handwerker in einer Zeit, wo jeder kräftige Mann im Felde thätig war, häufig gewesen sein, mag also der mythische Zug in den Lebensverhältnissen einen Anhalt gehabt haben, so ist er doch, wie die Typhonsage zeigt, nicht nur aus ihnen heraus zu erklären, auch findet sich in der *Völundar Kviþa* ein dritter Zug, der zwar nicht von Hephaistos, aber doch von dem ihm nahestehenden Daidalos und Talos *[250₂]* überliefert ist: das Fliegen durch die Luft. Die eingehende Prüfung dieses weitverbreiteten (Rassmann, Deutsche Heldensage, Hann. 1863 II² 212—272), auch in Märchen fortlebenden (Köhler, Kl. Schr. I 120) Sagenkomplexes (zuletzt durch Jiriczek, Deutsche Heldensage I 54, dem sich Symons in Pauls Grundr. der germ. Philol. III 722 anschliesst), endigt allerdings mit dem Ergebnis, dass hier zwei ursprünglich verschiedene Sagen, die von der Gewinnung und dem Verlust des Schwanenweibes und die von der Rache an *Nidödr*, die mit jener nur durch den N. des Helden und den Zug des Flugringes zusammengehalten werde, verschmolzen seien. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass der gleiche Held und dasselbe Zaubermittel in zwei ursprünglich ganz verschiedenen Sagen unabhängig standen; auch gehört ja der Zug des Zauberfluges innerlich mit dem der Lähmung zusammen. Dann ist auch irgendwelcher Zusammenhang zwischen diesen nordischen Sagen und der griechischen anzunehmen, der zwar wohl nicht auf dem von Golther, German. XXXIII 1888 449—480 vorgeschlagenen Wege, aber doch, wie dieser glaubt, durch alte Mythenübertragung vermittelt zu denken ist. Es liegt ja nahe, diese Sagen als letzte Reste eines altindogermanischen Mythos zu fassen, wie dies in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten versucht und zuletzt von L. v. Schröder, Gr. Gött. u. Her. I 93; O. Schrader, Sprachvergleich. u. Urgesch.³ 232; Reallexik. d. idg. Altertumsk. II² 728; R. Holland, Die Sage von Daidalos u. Ikaros, Leipz. Progr. 1902 35 (dort auch die übrige Litteratur) für möglich gehalten ist. Hierfür scheint zu sprechen, dass die indische Sage von Purûravas und Urvaçî dieselbe Verbindung von Gestalten, die aus Legenden zur Erklärung der Feuerbereitung stammen, mit dem Melusinentypus zeigt, zu dem der Schwanenjungfrauenmythos gehört *[875₁]*. Aber dass eine mit einem Sterblichen vermählte Göttin entweicht, nachdem dieser sie unverhüllt geschaut, ist ein Zug, der sich auch bei Semiten findet *[875₂; 1360]*, und der ganze Vorstellungskreis stimmt so mit dem überein, was sonst im semitischen Vorderasien geglaubt wurde, dass kein ernstlicher Grund vorliegt, das Fehlen des vollständigen Mythos in den Litteraturen der Semiten für mehr als einen Zufall zu halten.

[2]) *A* 607.

[3]) Ξ 338.

[4]) Ξ 166.

[5]) Ap. Rh. $3_{237}$.

[6]) Ov. *M* $2_5$.

[7]) Σ 371.

[8]) Σ 373 ff.

[9]) Σ 417 ff.

[10]) Apd. $1_{140}$.

[11]) Nikandr. *fr.* 97.

[12]) *η* 92.

[13]) Ap Rh. $3_{229}$ f.; Apd. $1_{128}$.

[14]) *B* 101.

[15]) *O* 309.

[16]) Sch. Ap. Rh. $4_{984}$.

[17]) Hyg. *f.* 140.

[18]) (Erat.) *Katast.* 5; Sch. Germ. S. $62_8$; $119_{24}$; $120_4$ u. s. w. (S. 66 Rob.); Tertull. *cor.* 7; Serv. V*G* $1_{222}$; Myth. Vat. II 124.

monia[1]), die Waffen des Herakles[2]), Achilleus[3]) und Memnon[4]), die eherne Klapper, die Herakles empfängt, um die stymphalischen Vögel zu töten[5]), die Harpe des Perseus[6]), das Zauberschwert des Peleus[7]), einen später von Telephos geweihten Mischkessel[8]). Wie Tvashṭar fertigt auch er Trinkgefässe, wie den *ἀμφορεύς* für Dionysos[9]). Auch Helios' Becher, der freilich nicht zum Trinken dient[10]), ist sein Werk[11]).

Zum Sonnengott steht Hephaistos überhaupt in nächster Beziehung[12]), ja er ist diesem bisweilen gleichgesetzt worden, wie Phtha, aber wahrscheinlich unabhängig von diesem und wohl nur als Gott der Gluthitze. Bei ihm selbst freilich haben sich nur unsichere Überbleibsel von dieser Seite seiner Funktionen erhalten; er fährt auf dem Flügelwagen[13]) und fällt mit sinkender Sonne zur Erde[14]). Aber von den ihm nächst verwandten Gestalten sind manche unzweifelhaft auch als Sonnengötter gefasst worden. Ein Helios war ursprünglich der kretische Talos[15]): aber auch dem Hephaistos steht er insofern nahe, als er gleich diesem am Fusse schwach ist. Manche nannten ihn Hephaistos' Vater[16]); andere, die ihn als Erzmann bezeichneten, wahrscheinlich weil zum Schutz gegen die Sonnenglut ein Erzmann aufgestellt wurde, liessen ihn von dem Schmiedegott gefertigt sein. Mit Helios bringt die Sage ferner Hephaistos' Genossen Kedalion zusammen, der, auf Orions Schultern sitzend, diesem den Weg zur Sonne zeigt (S. 245). Der vom Himmel fallende Ikaros bedeutete den in der Sonnennähe verschwindenden Orion oder den Morgenstern (S. 946; 960); der weiterfliegende Daidalos, der ebenfalls dem Hephaistos nahe steht, war also die Sonne, die ihren Weg fortsetzt, wenn die Sterne verschwunden sind. Von Killas, dem Wagenlenker des Pelops ist einst wahrscheinlich ein ähnlicher Zug erzählt worden; wahrscheinlich hat man einst den Sonnengott statt mit Rossen mit Eseln fahren lassen[17]), weil dieses Tier einen Feuergeist zu enthalten schien[18]). Es kann nach alledem kaum bezweifelt werden, dass schon in sehr alter Zeit — wie auch später[19]) — bisweilen Hephaistos als Sonnengott gefasst worden ist.

[1]) Apd. $3_{25}$. Bei Myth. Vat. I 151 ist Harmonias N. zu Hermione entstellt.

[2]) Hsd. *Α* 123; 319 u. ö.; Apd. $2_{71}$.

[3]) S. o. *[$678_3$]*.

[4]) V*A* $8_{384}$.

[5]) Apd. $2_{93}$.

[6]) Aisch. *fr.* 262; Sch. Germ. $82_{15}$; $147_9$ Br.[3]

[7]) Hsd. *fr.* 38; Zenob. $5_{20}$; auch Pind. *N* $4_{58}$ (*τᾷ Δαιδάλου τε μαχαίρᾳ*) wird von Welcker und Bergk auf diese Ueberlieferung bezogen.

[8]) S. o. *[$329_6$]*.

[9]) Stesich. *fr.* 72.

[10]) S. o. *[$380_3$; $468_6$]*.

[11]) Aisch. *fr.* 69.

[12]) Er steigt z. B. im Gigantenkampf auf Helios' Wagen, Ap. Rh. $3_{232}$.

[13]) Gerhard, Auserl. Vbb. I 57 (rf.).

[14]) *Α* 592.

[15]) S. o. *[$249_{12}$; $543_8$]*.

[16]) Paus. VIII $53_5$ *Κιναίθων* (*fr.* 1) *δὲ ἐν τοῖς ἔπεσιν ἐποίησεν, ὡς Ῥαδάμανθυς μὲν Ἡφαίστου, Ἥφαιστος δὲ εἴη Τάλω, Τάλων δὲ εἶναι Κρητὸς παῖδα.*

[17]) Vgl. Hsch. *κιλλάριος· ὁ ἥλιος.* Vgl. jedoch o. *[$1306_{16}$]*.

[18]) S. o. *[797 f.]*.

[19]) Intp. Serv. V*A* $3_{35}$; Hsch. *Ἥφ.* Io. Lyd. *mens.* $4_{86}$ bezeichnet ihn als *ἡ τοῦ ἡλίου ζωογονικὴ θερμότης*, und Orph. *h* $66_4$ redet an *αἰθήρ, ἥλιος, ἄστρα, σελήνη, φῶς ἀμίαντον· ταῦτα γὰρ Ἡφαίστοιο μέλη θνητοῖσι προφαίνει.* Vgl. Tz. *all. Hom.* Υ 123 = 150 *Ἥφαιστος ἡ θερμότης δὲ αἰέρος ἐξ ἡλίου.* — Dass hiermit Hephaistos einfach als *Τιτάν* (Phot. *Κάβειροι· . . . εἰσὶ δὲ ἤτοι Ἥφαιστος ἢ Τιτᾶνες*) bezeichnet werden sollte (Kaibel, GGN 1901 516), ist nicht anzunehmen. — Andere (z. B. Korn. 19 S. 99 Os.) trennen freilich das irdische Feuer, Hephaistos, ganz von dem durch Zeus bezeichneten himmlischen.

Phtha und Tvashṭar steht Hephaistos auch darin nahe, dass er wie jene auch ein Menschenbildner ist, dass er für die Zeugungen der Menschen sorgt. Indessen scheint auch diese Seite seines Wesens sich anders entwickelt zu haben als bei seinen morgenländischen Gegenbildern[1]); jedenfalls hängt die Bedeutung des Hephaistos für die Befruchtungsriten auf das engste mit seiner Eigenschaft als Gott des Feuers zusammen. Denn wie das Feuer als die zeugende Substanz[2]) und deshalb das Tier, in welchem man diese Substanz besonders wohnhaft dachte, der Esel, als besonders zeugungskräftig galt[3]), so ist auch der Feuergott, dem der Esel heilig war, angerufen worden, damit der Schoss des Weibes befruchtet werde[4]). Mit andern Gottheiten der Fruchtbarkeit war er der Schutzgott der Sanatorien, die sich mit der Heilung unfruchtbarer Frauen befassten. Die Mittel, deren sich diese Heilanstalten bedienten, waren mannichfacher Art; nicht immer ist die Möglichkeit einer Heilwirkung ganz auszuschliessen. Das Bad in gewissen Gewässern, der Trank aus ihnen, die Behandlung mit gewissen Heilpflanzen kann unter Umständen eine stimulierende Wirkung und demnach einen — wenn auch beschränkten — Erfolg herbeiführen. Aber auch bei solchen Massregeln nahm man, dem Geist der Zeit entsprechend, lieber eine Zauberwirkung an. In einem Olenos scheint man von einer Blume gefabelt zu haben, deren Berührung auch ohne geschlechtliche Vereinigung die Frauen befruchte; so sollte

[1]) Allerdings fehlt es nicht an Uebergängen. Einige Riten, die der zum Tvashṭardienst gehörige Neshṭarpriester bei der Hochzeit vornimmt (Oldenberg, Rel. d. Veda 392), lassen sich mit den im folgenden zu erwähnenden Befruchtungszeremonien des Hephaistoskultus ungefähr vergleichen, aber wenn hier ein Zusammenhang vorliegen sollte, ist dieser doch nicht mehr sicher herzustellen. Andererseits erscheint auch Hephaistos in der Pandorasage (Hsd. *Θ* 570; *ἔ κ ἡ* 60 ff.) als eigentlicher Menschenbildner wie sonst der ihm nächstverwandte Prometheus; hier aber hat sich der philosophische Dichter vielleicht an Vorstellungen angelehnt, die nicht im griechischen Kultus, sondern in (morgenländischen?) Spekulationen entstanden waren.

[2]) Vgl. o. *[726; 854]*. Zu der Ocrisialegende *[182₁]* gibt Liebrecht zu Gerv. von Tilb. S. 72 Parallelen.

[3]) Diese Vorstellung, die vielleicht einen Anhalt daran hat, dass Esel ursprünglich nicht zum Reiten oder Ziehen, sondern zur Beschälung von Pferdestuten verwendet wurden (Schrader, Reallex. I 205), scheint im semitischen Orient aufgekommen *[797₈]* zu sein, hat sich aber von hier aus nach O. und W. weit verbreitet. Der zur Keuschheit verpflichtete Brahmanenschüler opfert, wenn er sein Gelübde verletzt hat, einen Esel; 'der Gedanke ist, dass, was von seiner männlichen Kraft verloren gegangen ist, ihm von dem geilen Esel her ersetzt werden möge' (Oldenberg, Rel. d. V. 330). Anderes bei Gubernatis-Hartmann, Tiere in der indog. Mythol. 289. Bei den klassischen Völkern ist die Vorstellung von dem zeugungslustigen Esel ganz allgemein; namentlich die Vbb. stellen ihn oft ithyphallisch dar (auf dem sf. Vb. *Él. cér.* Ixlix = Gerhard, Auserl. Vb. Ixxxviii ist am Phallos eine Kanne aufgehängt), ebenso die Mzz. mancher Städte (Mende; Ka[m]pta in Makedonien, Wroth, *Num. chron.* 1900⁴ 275). Die Medizin, die auch hier dem Aberglauben folgt, verwendete Teile des Esels als Stimulationsmittel (s. z. B. Plin. *n h* $28_{261}$ *coitum stimulat* ... *sebum asininum* ...; vgl. ebd $_{251}$), als *ὀχευτικός* (Korn. 30 S. 181 Os.) soll der Esel dem Dionysos geweiht geworden sein. Der in Lukianos' *Lukios* und Apuleius' *Metamorphosen* behandelte Sagenstoff beruht auf der Vorstellung von der Geilheit dieses Tieres, das selbst mit Priapos gewetteifert haben, freilich von diesen überwunden und getötet sein sollte (Hyg. *p a* $2_{23}$). Letzterer Zug soll die Eselsopfer an Priapos erklären, die andrerseits davon hergeleitet werden, dass Silenos' Esel die von dem ithyphallischen Gott begehrte Lotis (Ov. *F* $1_{391-440}$) oder Vesta (ebd. $6_{319-346}$; Lact. I $21_{25}$) geweckt habe. Ueber *Κύλλου πήρα* s. u. *[1312₆]*.

[4]) Auch später wird Hephaistos bisweilen als das feurige Prinzip der Zeugung ausgegeben (z. B. Io. Lyd. *mens.* $4_{54}$; Myth. Vat. III $10_4$; vgl. Serv. V.A $8_{389}$), ohne dass diese Seite besonders hervortritt.

Hera mit Ares schwanger geworden sein[1]). Die Sage ist in dieser Form jung, aber sie enthält Bestandteile alter Legenden, mit denen die Heilwirkung der olenischen Kuren erklärt wurde. Der öfters auftretende Namen Olenos, der auch mit dem Regenzauber verknüpft ist[2]), scheint sich wie der synonyme Ankon auf die Liebesumarmung zu beziehen: durch verwandte Riten, vielleicht durch eine mystische Gottesehe glaubte man sowohl den Schoss der Erde wie den des Weibes befruchten zu können. Zu dem letzteren Zwecke scheint Hephaistos, der als Vater des Eponymen von Olenos[3]) galt und der als Palaimonios wahrscheinlich in dem aitolischen Olenos verehrt wurde[4]), angerufen zu sein; die berühmte Sage von Hera, die ohne Beischlaf den Hephaistos geboren[5]), knüpft wahrscheinlich an Legenden von Heilstätten an, die den olenischen mindestens sehr ähnlich waren. — Ein anderer Typus von Heilstätten zur Herstellung oder Verstärkung der Fortpflanzungsfähigkeit trug den Namen Kyllupera 'Eselsack'[6]): so hiess ein Aphroditeheiligtum des Hymettos[7]), dessen Quelle unfruchtbare Frauen fruchtbar machen sollte[8]). Allerdings ist hier Hephaistoskult nicht bezeugt, und auch für die offenbar nicht bloss dem Namen nach verwandten Kultstätten Kyllene[9]) ist wohl Verehrung des myrtenumhüllten ithyphallischen Hermes-Kadmilos sicher und der Aphrodites wahrscheinlich, von Hephaistos dagegen wird weder dort noch an der dem arkadischen Heiligtum nächst verwandten samothrakischen Kultstätte (S. 229) etwas überliefert. Das scheint um so bedeutsamer, da Riten mit dem Sack, wie sie für *Κύλλου πήρα* vorausgesetzt werden müssen.

---

[1]) Ov. *F* $2_{351}$ ff. Hierzu würde die Angabe HOEFERS bei ROSCHER, ML III $832_{11}$ stimmen, dass Olenos S. des Ares sei; aber an der angeführten Stelle bei Hyg. *p a* $2_{13}$ S. $48_{9}$ Bu. wird vielmehr Hephaistos V. des Olenos genannt. — Ueber moderne Märchen, in denen Mädchen durch Blumen befruchtet werden, s. USENER, Sintfluts. 108; über die Narzisse im Befruchtungszauber s. o. *[1028 zu $1027_{4}$]*.

[2]) S. o. *[$825_{1}$]*.

[3]) S. o. *[A. 1]*.

[4]) Hephaistos heisst V. des Argonauten Palaimonios von Olenos *[o. 551 zu $550_{3}$]*, der an den Füssen gelähmt (Ap. Rh. $1_{204}$; Orph. *A* 211) und wahrscheinlich ebenso wie Palaimon *[$1213_{3}$]* und Palamedes *[$1308_{4}$]* ursprünglich Hephaistos-Prometheus selbst war.

[5]) Hsd. *Θ* 927; Hom. *h* $2_{139}$ (?schwerlich stand, wie MOMMSEN, Delph. $253_{1}$ glaubt, für *αὐτῇ* ursprünglich *αὐτῷ*); Hymn. bei Galen. *Hipp. et Plat. dogm.* $3_{9}$ (V 351 KC.; vgl. USENER, Rh. M. LVI 1901 174 ff.); Korn. 19 S. 99; Luk. *sacrif.* 6; Hyg. *f.* $30_{11}$; Iambl. *v. Pyth.* 39; Nonn. *D* $9_{228}$ (*ἀπάτωρ*); myth. Vat. II 40 (vgl. I 204 S. $64_{21}$ B. *de semine seu femore Iunonis*). Jedoch galt bisweilen Hephaistos auch als (im *ἱερὸς γάμος* *[$1128_{1}$]* erzeugter) S. des Zeus und der Hera, was Korn. a. a. O. so deutet, dass er als irdisches Feuer S. des Himmelsfeuers und des *ἀήρ* sei. Die Dichter des Epos, die an Widernatürlichkeiten keine Freude hatten, haben die eingeschlechtige Zeugung des Hephaistos aufgegeben. *Ξ* 338; *ϑ* 312. Vgl. den Götterkatal. Cic. *d n* III $22_{55}$. Dass das Wunder der Selbstzeugung von Gaia oder der grossen Götterm. erst nachträglich auf Hera übertragen sei, glaubt KAIBEL, GGN 1901 517 nicht m. R.

[6]) Ueb. *κύλλος*, *κίλλος* 'Esel' s. o. *[$1306_{12}$]*. — *Πήρα* ist hier schwerlich im obscönen Sinn (wie sonst *πήρίν*) zu fassen. Säcke aus Eselshaut spielen auch in einem andern Zauber, bei der Windbeschwörung, eine Rolle *[$798_{3}$]*.

[7]) Ueber die Lage s. CURTIUS, Stadt Ath. S. 3.

[8]) Suid., Phot., Hsch. *Κ. π.* — Arstph. (Hsch.) spricht von dem *πορνεῖον κύλλου πήρα*. Ob die Killeis (Hsch. *s v*) m. R. der *Κύλλου πήρα* gleichgesetzt wird, bleibt zw.

[9]) Ueber Kyllene in Elis vgl. o. *[$143_{1}$]*, über das gln. arkadische Gebirge o. *[196 f.]*. Durch die Vorstellung vom ithyphallischen Esel steht freilich *Κυλλήνιος* zum Phallos in Beziehung; aber nicht m. R. vermutet KAIBEL, GGN 1901 499; 501, der Hsch. *σκύλαξ. σχῆμα ἀφροδισιακόν, ὡς τὸ τῶν φοινικιζόντων* und *κύλλα· σκύλαξ. Ἠλεῖοι* vergleicht, dass *κυλληνός* = Phallos war. Der Daktyle Kyllenos (Ap. Rh. $1_{1126}$; Sch.) heisst so wenig als sein Br. Titias nach dem männlichen Glied.

ebenfalls auf Hermeskult weisen. Gleichwohl muss wie in Lemnos (S. 226) so auch an anderen Heiligtümern oder Heilstätten dieses Typus neben Aphrodite und Hermes auch Hephaistos[1]) gestanden haben; wahrscheinlich gehört dieser Dreiverein schon der altboiotischen Kultur an. Die Gottheiten waren genealogisch verknüpft, was später vergessen ist, aber doch mannichfache Spuren hinterlassen hat. Als Parallelen im weiteren Sinn sind zunächst schon hier einige später zu erklärende[2]) Sagen anzuführen, in denen nicht der Feuergott, aber doch ein mit der Feuerbereitung irgendwie verbundenes mythisches Wesen neben Hypostasen der Liebesgöttin steht. So willkürlich die Geschichte von Pyr-amos und Thisbe in alexandrinischer Zeit bearbeitet ist[3]), so kann doch nicht bezweifelt werden, dass jener ein mit dem Feuer in Beziehung stehender Dämon[4]), diese Aphrodite gewesen ist[5]). Ein anderes mythisches Paar dieser Art bilden Daidalion und Phil-ōnis, welche letztere in der allein erhaltenen alexandrinischen Fassung Tochter[6]) oder Mutter(?)[7]) Daidalions geworden ist, aber wahrscheinlich ebensowenig von der Liebesgöttin[8]) getrennt werden darf als Daidalion von Daidalos-Hephaistos. Daidalion, dessen Vater Heosphoros, gleichnamig dem Stern Aphrodites, ebenfalls aus der Legende stammt, stürzt sich vom Parnass, als er seiner T. Philōnis oder Chione Tod erfahren, und wird zum Habicht. Eine andere, weniger frei bearbeitete Fassung einer auf denselben Kult bezüglichen Legende nennt den am Parnass wohnenden König Pyr-eneus[9]): er will in seinem Haus einkehrende Göttinnen — der alexandrinische Bearbeiter nennt sie Musen — überwältigen, die Musen aber entfliegen als Vögel, und er fällt sich tot. Diese Version ist besonders deshalb merkwürdig, weil hier eine letzte Spur des sonst verschollenen Originals der Wielandsage vorliegt. Wahrscheinlich nahmen auch in der griechischen Legende die Göttinnen Schwanengestalt an, und eine, eben Aphrodite, wurde von Pyreneus überwältigt; Aphrodite Pyrenaia[10]) — wahrscheinlich durch rhodische Vermittlung[11]) ist sie nach Spanien übertragen, dessen Grenzgebirge noch

---

[1]) Σ 382 ist Hephaistos' Gem. Charis; der Dichter befolgt also nicht die von Demodokos parodierte und durch ihn berühmt gewordene Ueberlieferung. Aber in Lemnos *[$226_1$; $547_3$]* stehen Aphr. und Heph. zusammen: das stammt wahrscheinlich aus dem Mutterland. Was zweifelnd Tümpel, Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 724 f., bestimmter v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 238 u. aa. vermuten, dass erst der Dichter von ϑ 266 ff. die Paarung von Aphrodite und Hephaistos erfunden habe, bestätigt sich also nicht. — Spätere erklären die Paredrie z. T. aus der Lieblichkeit der Kunstwerke oder dem Feurigen des Liebesdranges (z. B. Korn. 19 S. 101; Isid. *et.* VIII $11_{77}$). Vgl. *Ἀφρ. πυρόεσσα*, Nonn. *D* $42_{383}$.

[2]) S. u. *[1360 f.]*.

[3]) Verwandt sind mehrere Märchen (Koehler, Kl. Schr. I 4); märchenhafte Züge sind für die altgriechische Legende nicht auszuschliessen *[871 ff.]*.

[4]) S. o. *[$786_6$ f.]*.

[5]) Thisbe heisst nach einem verschollenen N. der Liebesgöttin, ebenso wie die boiotische Stadt, die Nonn. $13_{61}$: *ὅρμον ἐυτρήρωνα θαλασσαίης Ἀφροδίτης* nennt. Die Tauben von Thisbe werden oft hervorgehoben, z. B. *B* 502; Ov. *M* $11_{300}$; StB. *Θίσβη* $314_{15}$.

[6]) Hyg. *f.* 200, der nach anderer Version für die T. auch den N. Chione bietet. Letzteren gibt auch Ov. *M* $11_{291-345}$.

[7]) Wenn dies aus Hyg. *f.* 65 zu erschliessen ist, wo Hesperos oder Lucifer, der sonst Daidalions V. heisst, von Philonis V. des Keyx genannt wird.

[8]) S. o. *[$458_7$]*.

[9]) Ov. *M* $5_{280}$ ff. Vgl. u. *[$1360_6$]*. — Im finnischen Mythos wird die Gattin des Zauberschmieds Ilmarinen zur Ente und Möve, E. Schreck, Finn. Märch. S. 8 f.

[10]) Str. IV $1_3$ S. 178; Plin. *n h* $3_{22}$. Ueb. die nach der Göttin genannte Heroine s. o. *[$373_6$]*.

[11]) S. o. *[$487_1$]*.

heute nach ihr heisst — kann von Pyreneus nicht getrennt werden. Aphrodite, welche die spätere Kunst so oft auf dem Schwanenwagen fahren oder reiten lässt, ist wahrscheinlich einst selbst mit Schwanenflügeln geflogen. Eine andere Spur dieser Fassung hat sich noch in dem Mythos von Pyrene, der Mutter des Kyknos, erhalten[1]). — Noch bedeutsamer für die griechische Mythologie sollte eine dritte Legende werden, in der Aphrodites Genosse schon deutlich Züge des Feuergottes trägt. Der lahme Gatte der Liebesgöttin, Anchises, der allerdings auch z. T. mit Poseidon ausgeglichen ist[2]), entspricht in anderer Hinsicht dem Hephaistos, sein Sohn Aineias dem Götterboten. Hermes als Sohn des Hephaistos lebt ferner fort in Erichthonios[3]), der allerdings aus der Verbindung mit Aphrodite gelöst ist, aber wie das mit Myrtenzweigen umhüllte[4]) Bild des Hermes im Erechtheion beweist, ursprünglich diesem Kultkreis angehört hat. Auf die verschollene Verknüpfung des Hephaistos mit Hermes scheint ferner Hermes' Sohn Aithalides[5]) zu weisen, der von Hephaistos *Aithalos[6]) wohl nicht zu trennen ist. Sodann ist des lemnischen Hephaistossohnes, des Kabiren Eurymedon, zu gedenken, der einen Kultnamen des Hermes trägt[7]). Endlich hat eine Spur des verlorenen Götterkreises von Kyllene sich in Latium erhalten, wo Maia[8]) als die Gattin des Volcanus[9]) und dieser als Vater des Cacus galt, der gleich Hermes die Spuren der gestohlenen Tiere unkenntlich macht; denn wenn es eine von der griechischen Maia unabhängige gleichnamige italische Göttin gegeben hat, so ist diese mit jener verschmolzen worden, sei es schon im VI. Jahrhundert, dem die ersten tegeatischen Einwirkungen auf Latium anzugehören scheinen (S. 203 f.), sei es in späterer Zeit, da man geflissentlich nach Übereinstimmungen zwischen Rom und Arkadien forschte. Demnach ist wahrscheinlich in der früh verschollenen Legende eines Heiligtums vom Typus des kyllenischen nicht Zeus, sondern Hephaistos Hermes' Vater von Maia, diese aber, die P(e)leiade, Atlas' Tochter, der Taubengöttin Aphrodite angeglichen gewesen[10]). — In der Legende eines der Heiligtümer, die zu dem eben umschriebenen Kreise gehören, des lemnischen[11]),

[1]) Apd. $2_{114}$; s. o. *[$487_1$]*. Nach H. Schmidt, *Obs. arch. in carm. Hsdi.* 162 hatte Stesichoros Kyknos Pyrenes S. genannt.

[2]) S. o. *[$1146_3$]*.

[3]) S. o. *[$26_{12}$]*.

[4]) S. o. *[$26_9$]*.

[5]) S. o. *[$934_6$]*.

[6]) Aithale heisst ausser der Insel Elba auch Lemnos (StB. *Αἰϑ.* $46_{10}$); für Chios. das ebenfalls dichterisch so genannt zu sein scheint (ebd. $_{10}$), ist Hephaistoskult wegen der Orionsage nicht unwahrscheinlich.

[7]) S. o. *[$226_1$]*.

[8]) Verfehlt ist der Einfall Kaibels, GGN 1901 500, dass Maia T. der Ma bedeute.

[9]) Cingius bei Macr. *S* I $12_{18}$; vgl. die Anrufung an Maia Volcani bei Gell. XIII 23 $(22)_2$.

[10]) Dass die Liebesgöttin *Maia* heissen konnte, erscheint zunächst befremdlich; vielleicht knüpft daran Nonn. an, der sie *D* $41_{215}$ *μαῖα γενέϑλης* nennt. Die Beziehungen Aphrodites zu Atlas *[75; $199_1$ f.]*, Atalante und den ebenfalls zu Atlas gehörigen Hesperiden *[457 f.]* sind alt. Vgl. auch o. *[$825_2$]*. — Dem Atlas sind Prometheus *[382]* und Telamon *[$1308_4$]* wesensgleich: dass beide Hephaistos nahe standen und in sehr früher Zeit z. T. mit ihm ausgeglichen gewesen zu sein scheinen, darf von Hephaistos' Beziehungen zu Atlas wahrscheinlich nicht gesondert werden. Was wir hier besitzen, sind Reste mehrerer z. T. nahe verwandter, aber doch selbst in den N. verschiedener dichterischer Fassungen altlokrischer Mythen: die einzelnen zu sondern und ihr gegenseitiges Verhältnis festzustellen, können wir bei Dichtungen dieser Zeit kaum noch hoffen.

[11]) Vgl. o. *[$226_1$]*. Ueber die Erdgeburt des wahrscheinlich zu diesem Kreise gehörigen Ogyges s. o. *[$1146_1$]*.

findet sich der Zug, dass ein Knabe aus der Erde geboren wird; die Verbindung, in der das erzählt wird, ist vielleicht nicht ursprünglich, aber der Zug selbst scheint an ein altes Ritual, den obscönen Zauber auf dem Ackerfeld, anzuknüpfen, der demnach ebenfalls zu Hephaistos in Verbindung gesetzt gewesen sein muss. Eine zweite Spur davon ist die Erichthoniossage[1]), die allerdings in den Athenakreis hinübergetreten und in der überlieferten Form vielleicht überhaupt jung[2]) ist. — Wie Prometheus[3]) ist endlich wohl auch Hephaistos im Kult mit Demeter verbunden gewesen[4]).

Überblicken wir das Bild, das Hephaistos am Ende der boiotisch-euboiischen Vorherrschaft darbot, so finden wir einen zwar nicht im Vordergrund des Kultus stehenden, aber doch in mannichfache Kultverbindungen verflochtenen Gott. Das Aufkommen der heroischen Dichtung drängte ihn zunächst, wie es scheint, zurück; seine Hypostasen Anchises und Oidipus sind vollkommen von ihm gelöst. Auch die ältere theogonische und kosmogonische Dichtung, die den göttlichen Bildner doch leicht hätte verwenden können, hat dies wohl nicht gethan, sondern statt seiner vielmehr den ihm verwandten Prometheus eingeführt. Die intelligente Aristokratie, für die damals die Dichter sangen, hatte für den Gott, in dessen Dienst die zurückgebliebene Menge wunderlichen und hässlichen Zauber trieb, wenig Interesse. Als aber im Laufe des VII. Jahrhunderts der Handwerker sich zum Kunsthandwerker erhoben hatte und — freilich vergeblich — in eine Stellung sich drängte, wie sie dem Dichter schon längst zugestanden wurde, da gewann auch der Gott der Schmiedekunst wieder grössere Bedeutung; jetzt wandte sich auch die Dichtung ihm zu. Es kam aber noch ein anderer, künstlerischer Grund hinzu. Für die Zeichnung der Götter und Heroen war ein fester Stil gefunden und überliefert; indem der Bourgeois unter den Göttern diesen gegenübergestellt wurde, erreichte man einen feinen, poetisch wirksamen Gegensatz, in welchem sich die Abstufung der im Umschwung begriffenen Gesellschaftsordnung widerspiegelte. Zuerst scheint[5]) dies bei den Doriern des südlichen Kleinasiens geschehen zu sein. Die beiden grossen Sagen, welche die Dichter dieses Kulturkreises dem griechischen Mythenschatz hinzugefügt haben, die Sage von der Besiegung des Typhaon (1255 f.) und die von dem Kampfe des Herakles gegen die Giganten (S. 436), haben jede eine Episode, in der der Schmiedegott auftritt. Beide Sagen knüpfen an ältere Legenden an; ausserdem ist aber eine der andern nachgebildet[6]). Nach der, wie es scheint, älteren

[1]) S. o. *[1205₉]*.

[2]) S. u. *[1317₄]*.

[3]) S. o. *[382 f.; 439 f.]*. Prometheus steht wie Hephaistos *[226]* im Kabirenkult (s. o. *[366₃; 417₁]*; vgl. auch das o. *[94₂]* über die Pandorasage Bemerkte).

[4]) Es sind jedoch nur dürftige Spuren davon erhalten; bemerkenswert scheint mir, was o. *[505₃ ff.]* über Oidipus gesagt ist.

[5]) Sicherheit ist hier nicht möglich, obgleich unsere Quellen wahrscheinlich bis unmittelbar an die beiden im folgenden zu besprechenden Dichtungen hinanreichen. Beide haben ungeheures Aufsehen gemacht und schnell Nachahmungen hervorgerufen, die notwendig neue Züge hinzufügten. Dass Hephaistos erst damals in die Sage kam, bleibt möglich.

[6]) Die offenbare Aehnlichkeit beider Mythen hat später zu vielen Verwechslungen geführt, namentlich in der bildenden Kunst (Sauer, Sogen. Thes. 77 ff.), jedoch auch in der Litteratur: so wirft z. B. bei Serv. VE 4₆₂ (Myth. Vat. I 128) Zeus den hässlichen S. nach Lemnos, weil *Iuno ei minime arrisisset*. Bei Apd. 1₁₉ rettet Thetis den von Zeus nach Lemnos geworfenen Hephaistos. Aber dass schon Platon πολ. II 17 S. 378d die beiden

Gigantensage ist Hera von dem erzürnten Zeus am Himmel mit zwei Ambosen an den Beinen aufgehängt worden; Hephaistos, der sie befreit, wird von dem ergrimmten Göttervater auf die Erde geworfen[1]). Weiter ausgeführt ist die Hephaistoserzählung, die, in den Mythos des Typhaonliedes passend, zu dessen Pathos einen heiteren, vielleicht schon von dem Schöpfer des Mythos beabsichtigten Gegensatz bildet. Hera hat den Hephaistos geboren, aber das Kind ist schwach, und zürnend ob der Missgeburt hat sie es ins Meer geworfen. Während sie mit Hilfe der Titanen den gewaltigen Typhaon aus sich allein gebiert, der die Erde verwüstet, bis er von Apollon gebändigt wird, sinnt der Verbannte, der bei Thetis und Eurynome Schutz gefunden, auf Rache. Er sendet der lieblosen Mutter einen Stuhl, der sie nicht loslässt, als sie sich darauf gesetzt[2]). Vergebens wird Ares gesendet, Hephaistos zu holen, damit er die Götterkönigin löse; mit Feuerbränden jagt ihn der göttliche Schmied

---

Mythen verwechselt habe, ist ein Irrtum Waentigs S. 5. — Korn. 19 S. 100, Serv. V*A* $8_{414}$ u. viele aa. haben in alter und neuer Zeit den Sturz vom Himmel auf das Blitzfeuer bezogen.

[1]) Die Lokalisierung in Lemnos *[$225_{21}$]* kann nicht mit völliger Sicherheit dem alten Gedicht zugeschrieben werden: sie steht in der *Ilias* (*A* 590), die dieser Sage mit besonderer Vorliebe (*Ξ* 257; *O* 18—24) gedenkt und zu ihrer Verbreitung am meisten beigetragen hat, aber natürlich nicht ihre letzte Quelle ist. Nach Lemnos wird auch die zweite in diesem Mythos Zeus feindliche *[437; 492]* Gestalt, Hypnos, versetzt (*Ξ* 230 *[$929_{3}$]*): das ist wahrscheinlich nicht zufällig, aber wir kennen die Bezeichnungen nicht, durch die der Dichter des Mythos geleitet wurde. — Bemerkenswert für die Art, wie der Dichter der *Ilias* seiner Quelle folgt, ist, dass er den Sturz vom Himmel *O* 23 verallgemeinert und auf andere Götter überträgt, ihn *Ξ* 258 wenigstens dem Hypnos gedroht werden lässt.

[2]) Der erste Teil des Mythos ist *Σ* 394—399; Hom. *h* $2_{140}$ bezeugt, der zweite, wahrscheinlich zugleich gedichtete bei Alk. *fr.* 11; Sappho *fr.* 66 (nach v. Wilamowitz-Möllendorff *[s. u.]* aus demselben Hymnos stammend); Epich. S. 106 K.; Pind. *fr.* 283; Achaios *TGF*[2] 750; Platon *πολ.* II 17 S. 378d; Arstd. 4 S. 49 Ddf.; (Liban.) *narr.* 30 S. 372 Westerm. Mit einigen Varianten erzählen Spätere den Mythos; z. B. Intp. Serv. V*E* $4_{61}$ *alii dicunt, quod cum Volcanus parentes suos diu quaereret nec inveniret, sedile fecit tale, ut [in] eo qui sedisset, surgere non posset. In quo cum adsedisset Iuno nec posset exsurgere, Volcanus negavit se soluturum omnino, nisi prius parentes suos sibi monstrasset; atque ita factum est, ut in deorum numerum reciperetur.* Aehnlich Myth. Vat. I 176, wo aber Hera durch Lachen zu erkennen gibt, dass sie seine M. sei. Bei Hyg. *f.* 166 erklärt der Gott auf die Aufforderung, seine Mutter zu lösen, trotzig, er habe keine Mutter. — Die bildende Kunst hat dargestellt: 1) den Kampf des Hephaistos mit Ares, rf. Vb., Waentig, *De Vulcano in Olympum reducto*, Diss. Leipz. 1877 S. 19; 2) Rückführung des Hephaistos durch Bakchos, zahlreiche Kww., (Inghirami, *Pitt. vasi Etr.* III 112—116 T. cclxii f.; *Él. cér.* I 112—134 T. xli—xliv u. bes. Waentig S. 19—55; vgl. auch Löschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 510—525 [korinth. Vb., VI. Jh., T. viii]; Graef, Herm. XXXVI 1901 94 f.), darunter viele archaische (z. B. die Françoisvase), auch altionische (Dümmler, Bonner Stud. 79). — Durch das Gemälde im Dionysostempel zu Athen (Paus. I $20_{3}$; vgl. o. *[$30_{3}$]*) ist nach Waentig 41 ff.; Winter, L. Berl. Wpr. 116 und Milchhöfer, Arch. Jb. IX 1894 82 ein Teil der Vbb. beeinflusst; 3) Heras Lösung, ebenfalls in der Kunst früh bezeugt (vgl. z. B. Brzrlf. vom Tempel der spartanischen Athena Chalkioikos, Paus. III $17_{3}$, und Rlf. vom Thron des Bathykles, ebd. $18_{16}$, wo zwar von einer Fesselung gesprochen wird, aber doch wohl auch die Lösung zu verstehen ist). Später sind Darstellungen dieses Typus nicht häufig; vgl. ausser Blümner-Hitzig, Paus. I S. 802, bes. Stephani, *Compte rendu* 1862 T. vi 3 (rf. Vb., von Stephani S. 153 ff. wird die Beziehung auf diesen Mythos mit Unrecht bestritten); Koerte, Etr. Sp. V ii S. 58. — Ausführlich hat über den Mythos v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 217 ff. gehandelt; er führt ihn auf einen homerischen Hymnos zurück; die Fesselung der Hera (vgl. auch die von v. Schlosser, Num. Zs. XXIII 1899 3 ff. gesammelten Mz.darstellungen) soll sich (ebd. 235) auf die samischen Toneia beziehen, die Verbindung von Dionysos und Hephaistos, von deren Freundschaft auch Stesich. *fr.* 72 erzählt, in dem von diesem erwähnten Naxos erfolgt sein (287).

heim. Endlich gelingt es Dionysos, den Gekränkten, den er trunken macht, zum Olympos zurückzuführen, wo er sich versöhnen lässt und Hera aus der misslichen Lage befreit. — Diese Sagen haben dann die ionischen Dichter übernommen und überboten. Eine Probe dafür, wie sie den in der Gestalt des Schmiedegottes liegenden Humor zu verwerten verstanden, ist das Demodokoslied [1]) von der Liebe des jugendlichen Ares zu der mit dem lahmen Schmiedegott vermählten Liebesgöttin. Der Sagenstoff ist wahrscheinlich von dem Dichter der Odyssee frei aus der Thatsache herausgesponnen, dass Aphrodite in einem Teil der Überlieferung Hephaistos' Gattin hiess [2]), während andere Dichtungen mit dem Schmiedegott die Charis [3]), mit der Liebesgöttin Ares (S. 1361 f.) verheiratet sein liessen; geleitet wurde der Dichter ausserdem wohl durch die Züge einerseits von Heras, andererseits von Ares' Fesselung. Aber wie hat er diese dürftigen Anregungen verwertet! Ein Sitten- und Zeitbild gibt die Verschmitztheit, mit der der göttliche Handwerker seine Schande entdeckt, der Welt preisgibt und dann pekuniär verwertet, wobei er eigentlich doch, wie Hermes' Witz den Göttern klar macht, nicht auf seine Kosten kommt. Eine andere ionische Dichtung behandelte vielleicht die Liebe des Hephaistos zu Athena [4]), welche sich der unwillkommenen Liebeswerbungen kräftig zu erwehren wusste. Doch spielt der Schmiedegott im ionischen Epos keineswegs immer eine so unwürdige Rolle. Der Dichter der Ilias gibt ihm — gewiss nach der Sitte ionischer Gemeinden — einen ilischen Tempel, dessen Priester Dares der Gott den einen von Diomedes gefährdeten Sohn Idaios rettet, nachdem der andere, Phegeus, gefallen [5]); bei der Anfertigung des Schildes für Achilleus [6]) und bei der Bekämpfung des Skamandros [7]) benimmt er sich so würdevoll wie die homerischen Götter überhaupt. — Die bildenden Künstler des VI. Jahrhunderts haben ihren Schutzgott häufig dargestellt, wobei die altionischen Meister die verkrüppelten Beine mit rücksichtsloser Kraft zum Ausdruck brachten [8]). Besonders beliebt waren, wie wir gesehen haben [9]), Darstellungen der Rückführung des Hephaistos in den Olymp. — Im Laufe des VI. Jahrhunderts beginnen mit der Entwickelung des athenischen Kunstgewerbes attische Darstellungen des Gottes, zunächst, wie es scheint, in Anlehnung an ausländische Vorbilder [10]). Der Gott trägt hier meist den Hammer, sein Bart hat die in dieser Zeit üb-

[1]) ϑ 267—366. S. u. *[1367]*.

[2]) Ausser in ϑ ist das überliefert bei Ap. Rh. $3_{37}$ ff.; V*A* $8_{372}$ ff. mit Sch. Vgl. Serv. V*A* $1_{664}$ (wo Eros beider S. heisst wie bei Nonn. *D* $29_{334}$).

[3]) Σ 382; Luk. *deor. dial.* 15. Hsd. Θ 945 nennt Heph.' Gattin Aglaia, die Jüngste der Charites, Sch. Towxl. Σ 383 Thaleia. — Korn. 19 S. 101, dem viele Neuere gefolgt sind, bezieht die Ehe des Hephaistos mit der Charis schwerlich m. R. auf die Anmut des Kunstgewerbes.

[4]) Für den ionischen Ursprung einer solchen in der athenischen Erichthonioslegende *[28₁]* mitbenutzten Dichtung sind in neuerer Zeit neben v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 230, bes. Sauer, Sogen. Thes. 57; Reisch, Oesterr. Jahresh. I 1898 82 ff. eingetreten. — Bei Späteren (Antig. Kar. 12; Serv. V*G* $3_{113}$ u. aa.) erhält Hephaistos die Athene von Zeus entweder für Heras Befreiung von dem Thron (Hyg. *f.* 166) oder als Hebeammengeld, Luk. *deor. dial.* 8; (Liban.) *διηγ.* 3 S. $360_{1}$ Westerm.; Nonn. Abb. *ad Greg. c. Iulian.* $2_{37}$ (XXXVI S. 1050 Mi.).

[5]) E 23.

[6]) S. o. *[678₂]*.

[7]) Φ 330—382.

[8]) Löschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 512.

[9]) S. o. *[1316₂]*.

[10]) So scheint z. B. das Berl. sf. Vb. (Furtwängler, Katal. I $241_{1704}$) nach Löschcke, Arch. Ztg. XXXIV 1876 110 eine korinthische Vorlage nachgeahmt zu haben.

liche spitze Form. Das körperliche Gebrechen tritt zurück; in der streng schönen [1]) und in der schönen Kunst wird es gewöhnlich höchstens leise angedeutet. Aus der letzteren sind zwei Bildwerke litterarisch bekannt: eine Statue des Alkamenes [2]), vielleicht [3]) identisch mit der Kultstatue im Hephaistostempel des Kerameikos [4]), und ein Werk des Euphranor [5]). Eine Nachbildung des ersteren Werkes besitzen wir möglicherweise nach einer viel besprochenen, aber auch viel umstrittenen Vermutung in einem Kasseler Torso [6]). Gibt dieser, wie es in der That scheint, das Werk eines Schülers des Pheidias wieder, so hat diese Schule alles Banausische aus den Zügen des Gottes verbannt und nur den sinnenden Künstler dargestellt. Die spätere Zeit hat den vorzugsweise attischen Gott nicht bevorzugt; der grosse Verjüngungsprozess, welchen die jüngeren attischen Künstler mit den übrigen Kindern des Zeus vornahmen, hat den Hephaistos nur vorübergehend [7]) berührt [8]).

### 9. Hermes.

Hymnen (Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. $69_1$): Hom. *h* 3 (Ludwich, *H. Hom. in Merc. Ind. lect.*, Königsb. 1890/1); 18; Alk. *fr.* 5—8; Eratosth. (Hiller, *Erat. carm. rell.* 1—79; anderes bei Susemihl, Alex. Litter. I $428_{93}$); Philetas; Orph. *h* 28 und (an Herm. χϑόνιος) 57; Kaibel *ep.* 816; magischer Hymnos im Londoner Zauberpap. XLVI 414—433 (Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 137; vgl. S. 28 f.; Herwerden, *Mnemos.* II xvi 1888 325; Dieterich, Abr. 64 ff.) und sehr ähnlich im Zauberpap. CXXI 734 ff. (beide nebeneinander, Denkschr. WAW XLII 1893 13) sowie in dem von Plassberg, Arch. f. Papyrf. II 1903 208—217 herausgegebenen Papyr.; Hor. *c* I 10 (von Porphyr. als Nachbildung des Alkaios bezeichnet, s. dagegen Reitzenstein a. a. O.); III 11; Ov. *F* $5_{663-692}$. — Prosalitteratur: Korn. 16 S. 62 ff. Os.; myth. Vat. III 9; Fulgent. $1_{16-24}$. — Bildende Kunst (Müller-Wieseler, Denkm. 231—256 T. xxviii $_{297}$—xxx $_{337}$; Conze, Götter- und Heroengest. 34 ff.): Vbb.: *Él. cér.* III 191—266 *pl.* lxxii—lxxxii; vgl. Gerhard, Abh. BAW 1855 461—480 (Abh. II 126—148 T. lxiii—lxvii). — Statuen: Fröhner, *Not. sc. ant.*² 1875 206 ff. — Wbb.: Helbig, Kamp. Wgm. S. 91 ff. — Spiegel: Etr. Sp. I xix ff. S. 66 ff.; V T. 8 f. S. 11—16. — Gemmen: Tassie-Raspe I 164—175.

Neuere Litteratur (vgl. Lauer, Syst. d. griech. Mythol. 220): Wehrmann, Das Wesen und Wirken des Hermes. Ein Beitr. zur Phil. der Myth., Progr. Magdeb. 1849; de Maury, *Hist. rel. gr.* I 104—109; 437—443; Dorfmüller, Grundidee des Gottes Hermes (mir ist nur der zweite Teil, Augsb. 1860, zugänglich); Chr. Mehlis, Die Grundidee des Hermes vom Standpunkt der vergleichenden Mythol., Erlangen I 1875; II 1877; W. H. Roscher, Herm. d. Windg., Leipz. 1878.

**299.** Der Namen des Hermes ist in verschiedenen Formen [9]) überliefert, die zu beweisen scheinen, dass nicht eine patronymische oder

[1]) Vgl. z. B. das athenische Rlf., Welcker, AD V S. 101 T. v (Blümner S. 10).

[2]) Cic. *n d* I $30_{83}$; Val. Max. VIII 11 *ext.* 3.

[3]) Dafür sind namentlich eingetreten Reisch, Eran. Vindob. 21; Furtwängler, Mw. 119 f.

[4]) Vgl. o. *[$36_4$]* und über die dazu gehörige Athena o. *[1223 zu $1222_1$]*. Als Weihgeschenk dieses Tempels betrachtet Curtius, Berl. arch. Ges., Nov. 1893 (Arch. Anz. 1894 36 f.) eine Berliner Thontafel, auf der er Eros Athena und Hephaistos verbindend erkennt.

[5]) (Dion Chrys.) 37 II S. $305_{33}$ Duf.

[6]) Furtwängler, Mw. 120, der den Kopf dieses Typus in der schon von Brunn, *Ann. d. i.* XXXV 1863 421 und Götterideale 16 ff. auf Hephaistos bezogenen vatikanischen 'Odysseus'büste (Blümner S. 7; Abb. Götterid. T. ii; *mon. d. i.* VI/VII lxxxi) findet. S. dagegen besonders Sauer, Sogen. Thes. 249, der nicht einmal für sicher hält, dass die Kasseler Statue einen Hephaistos darstellt, und Robert, der sie vielmehr für das Werk des Euphranor *[A. 5]* hält. — Reisch, Wien. Jahresh. I 1898 64 ff. stellt sich den zur Athena Hephaistia gehörigen Hephaistos asklepiosartig vor.

[7]) Blümner S. 11 ff.

[8]) Vgl. Schneider, Geb. d. Ath. 36. Doch zeigen nicht bloss etruskische, sondern bisweilen auch griechische Kww., z. B. die Mzz. von Lipara (*Greek coins Brit. Mus. Sic.* 256 ff.), den Gott bisweilen unbärtig und jugendlich.

[9]) Der Stamm des N.'s lautet, wenn wir von Ἑρμ-ῆς auf einem attischen Vb. (Kretsch-

metronymische Endung, sondern eine wirkliche Kurzform vorliegt. Dadurch wird die Zusammenstellung des Hermes mit den im Veda erwähnten die Menschen wegführenden Hunden Sārameyas[1]) ausgeschlossen, welche sonst — die Zulässigkeit der Annahme urindogermanischer Gottesbezeichnungen einmal vorausgesetzt — nicht ganz unwahrscheinlich sein würde[2]). Nun existiert freilich ein Stamm, der den ersten Teil des Gottesnamens bilden könnte, im Griechischen nicht; es sind daher auch die Griechen[3]) selbst auf ganz verkehrte Deutungen geraten. Aber ὁρμή führt auf einen durch sekundäre Bildungen (ὁρμάω, ὁρμάζω, ὁρμαίνω) verdrängten Verbal-

---

mer, Gr. Vaseninschr. 125) absehen, übereinstimmend Ἑρμ-; dagegen sind für die Endung mehrere Formen (gesammelt bei Ahrens, Philol. XXIII 1866 204 ff.) bezeugt oder zu erschliessen, die nicht alle aufeinander zurückgeführt werden können: I a) Ἑρμάων (z. B. Hsd. *fr.* $45_1$; Bion $5_8$. Oft auf Versinschr z. B. Pergam. $324_{12}$; vgl. Kaibel *ep.* $949_4$ [Sparta]; $964_2$ [Athen]; $1046_{24}$ [Grabged. d. Regilla]; — ferner Orph. *A* 383; *AP* $2_{104}$), entstanden wahrscheinlich aus *Ἑρμάϝων, vielleicht aber aus Ἑρμαίων. b) Kontrahiert Ἑρμᾶν (z. B. Inschr. aus Tegea, Bechtel in Bezzenberger Beitr. VIII 1884 301; auch bei Sparta, *IGA* 60, und noch in dem Isishymnos [Abel, *Orph.* 296; Kaibel *ep.* $1028]_{10}$; vgl. G. Meyer, Gr. Gramm.[2] S. 426). c) Kurzformen von Ἑρμάων können sein die thessal. Bezeichnungen des Gottes α) Ἕρμαιος (= Ἑρμάϝιος?), β) Ἕρμαυος (= Ἑρμάϝ[ι]ος? vgl. auch G. Meyer a. a. O. 320), γ) Ἕρμαος (z. B. Kaibel *ep.* $505_6$ aus Trikka); vgl. Hoffmann, Gr. Dial. II 587. II a) Ἑρμείας (z. B. Thera, *IGI* III 368; mit diesem Vokal der Endung auch im Epos, z. B. *B* 104; *Ω* 469; *α* 42 u. s. w.; *gen.* Ἑρμείαο, *μ* 390; *ο* $319_1$ oder Ἑρμείω, *Θ* 214, *acc.* Ἑρμείαν, *Ω* 333 u. s. w.; wahrscheinlich stammen diese Namensformen aus älterer, nicht ionischer Poesie, Meyer a. a. O. S. 95); b) kontrahiert α) Ἑρμέης (? auf Vb. aus Keos, nach Kretschmer, Vaseninschr. 59 ist ε η Dittographie); β) gewöhnlich Ἑρμῆς (Hoffmann, Gr. Dial. III 471), dorisch Ἑρμᾶς (z. B. Thera, *IGI* III 370), lesb. Ἕρμας (z. B. Mytilene, *IGI* II $73_2$ f.). Aus I (oder II) kann als Kurzform entstanden sein III) Ἕρμος. So fast in allen theophoren PN. und sonstigen Kompositen (dazu gehören Ἑρμόπαν, Ἑρμαφρόδιτος, Ἑρμῶναξ, Ἑρμώνασσα (ionischer ON., Hoffmann, Gr. Dial. III 276). IV) Ἑρμῆς *gen.* Ἑρμῆτος (später gebräuchlich) wie die meisten nicht komponierten N. auf ης. V) *Ἑρμίων, zu erschliessen aus Ἑρμιόνη, der Bezeichnung der Demeter und Kore (Syrakus, Hsch. Ἑρμ.) und der ihnen heiligen Stadt, die nicht mit Maass, *Suppl.* XXXVI auf die Stütze der Frauen bei der Geburtshilfe zu beziehen ist.

[1]) Diese zuerst von Kuhn in Haupts Zs. VI 128 und u. ö. ausgesprochene Gleichsetzung hat vielfach Anklang gefunden. Ausser dem von Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I $100_{12}$ Angeführten vgl. Keller, Philol. Jbb. CXXXIII 1886 701; Kerbaker, *Atti dell' acc. reale di Nap.* XV 1890 118; A. Weber, Sitz.b. BAW 1895 848 f.; M. Müller, *Contrib.* II 677 ff.; Usener, Göttern. 325. — Durch die Erkenntnis, dass der N. eine eigentliche hypokoristische Bildung sei, erledigt sich auch die ohnehin sehr unwahrscheinliche Vermutung von Mehlis II 130 ff., der, Hermes dem Yama begrifflich gleichsetzend, den N. als Metronymikon von Saraṇyu-Erinys fasst.

[2]) Doch müssten allerdings die Rollen ganz getauscht sein; Hermes ist zwar Bote der Unterweltsgöttin (*IGSI* 769) wie die Sārameyau Boten des Totesgottes Yama (*RV* X $14_{10}$ ff.), aber die Hundegestalt fehlt bei ihm, und die Gleichsetzung mit dem hundeköpfigen Thot ersetzt die mangelnden Zeugnisse nur schwach. Aber trotzdem wäre möglich, dass Hermes mit dem von ihm nach der überlieferten Sage getöteten Argos, ursprünglich dem Höllenhund, einst zusammengefallen ist, wie ja Argos auch mit Zeus ausgeglichen wurde *[548]*. Eine ähnliche Vertauschung müsste und könnte auch im Rinderraubmythos eingetreten sein, in dem Hermes nicht die Rolle der Sārameyau, auch nicht die der Saramā, sondern vielmehr die der Paṇi spielt. Wäre die Grundlage der ganzen Vermutung nicht so wankend, so würde ich an diesen Differenzen, die zahlreiche Parallelen haben (im Hermeskreis z. B. an Erichthonios, in dem Züge von Typhon und Hermes zusammengeflossen sind), nicht solchen Anstoss nehmen, wie Roscher, Herm. d. Windg. 11 ff. — Oldenberg, Rel. d. Veda $233_1$ findet eine nähere Beziehung zwischen Hermes und Pushan.

[3]) Sie leiteten ihn entweder ab von εἴρειν μήσασθαι (Plat. *Krat.* 23 S. 408 A; Korn. *c* 16 S. 63 Os.; Sch. *B* 104 L; *EM* $376_{20}$; vgl. Hsch. Ἀργειφόντης [wo noch andere verkehrte Etymologien vorgetragen werden]; mehr bei Roscher, Hermes d. Windg. $99_{384}$) oder von ἔρυμα (Korn. a. a. O. u. s. w.) oder brachten ihn mit ἑρμηνεύς (nach Mehlis I 60 'ein Mann wie Hermes' [?]) in Verbindung (Iustin. *apol.* $1_{21}$; VI 359 Mi.; Isid. *et.* VIII $11_{49}$; u. *[1339₁]*). — Eine Sammlung älterer Vermutungen über den N. gibt Wehrmann I 9 ff.

stamm[1]): wahrscheinlich bildet dieser den ersten Bestandteil des vorauszusetzenden Vollnamens. Der zweite war vermutlich *ἵππος*[2]); ist dies richtig, so ist Hermes ursprünglich der göttliche Rosselenker gewesen. Wir kennen als Hermeshypostasen bereits Myrtilos[3]), Erichthonios[4]), Aineias (Ainippos)[5]) und Leukippos[6]), von denen jene durch die Mythen[7]), diese durch den Namen als Besitzer von Rossen bezeichnet werden. Die Namen Leukippos und Erichthonios weisen auf eine Beziehung zur Unterwelt hin. Erichthonios, etwa der in 'der Unterwelt sehr Mächtige', ist wahrscheinlich eine Verstärkung von Chthonios[8]), wie Hermes häufig heisst[9]). Sehr wahrscheinlich hängt mit dieser Epiklesis zusammen, dass

---

[1]) So urteilen auch viele Neuere, z. B. Roscher, Herm. 100; Fick, PN.[2] 440, der 371; 449; 451 *Ἑρμάϝων* als Grundform fassend, im zweiten Teil *αϝων* 'sich freuend' (vgl. *ανενε*) findet, also Hermaon als den, 'der den Antrieb liebt', fasst. Das wäre auch dann unwahrscheinlich, wenn nicht *Ἑρμίων* nach einer andern Richtung wiese. — Vgl. über die Etymologie von Hermes auch Tomaschek, Sitz.b. WAW CXXX 1894 57.

[2]) Hermippos, Hermippe sind gebräuchliche N. Man hat sie später gewiss als theophor gefasst, aber das ist wahrscheinlich sekundär. In der Heldensage, die sonst solche Bildungen äusserst selten verwendet *[739]*, erscheinen ein Genosse des Theseus auf dem kretischen Zuge Hermippos (Françoisvase, der N. ist verstümmelt, aber mit Sicherheit herzustellen), und Boiotos' T., Orchomenos' Gattin, die von Poseidon den Minyas gebiert, heisst Hermippe (Sch. Ap. Rh. I 230; vgl. Sch. *B* 511 D). Vielleicht hängt damit irgendwie die verstümmelte orchomenische Inschrift *Ἑρμῇ καὶ Μινύᾳ*, *CIGS* I 3218, zusammen.

[3]) S. o. *[197 18]*.

[4]) S. o. *[26 18]*.

[5]) S. o. *[198 2]*.

[6]) S. o. *[159; 870]*.

[7]) Der athenische Erichthonios, der auch als Stifter der Panathenaien bezeichnet wird (Harp., Suid. u. s. w. s v; Apd. 3 190), gilt als Erfinder der Quadriga oder sonstiger Verbesserungen in der Kunst des Wagenfahrens (Erat.) *καταστ.* 13; Hyg. 2 13 u. s. w. (S. 98 R.); Varro bei Philarg. *VG* 3 113; Serv. *VG* 1 205; Plin. *n h* 7 202; myth. Vat. II 37. Vgl. Arstd. *Παναθην.* S. 107 = 170 Ddf., wo der Schol. (III S. 62 Ddf.) statt des Erichthonios den Erechtheus nennt (auf diesen bezieht Six, *Num. chron.* III xv 1895 182 auch die aus dem Anfang des VI. Jh.'s stammenden athenischen Mzz. mit dem Wagenrad). Anderes über ihn und den gln. Troer s. o. *[842 2]*. Ueber die dort genannte Erichtho als Kurzform zu *Ἐριχθονία* vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Arstt. u. Ath. II 128; Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 228.

[8]) Bury, *Class. rev.* XIII 1899 308 der **Ἐριχθών* (Kurzf. *Ἐριχθεύς*) als Hyphäresis für **Ἐριχθόχθων* ansieht und *Ἐριχθόνιος* davon als Patronymikon oder vielleicht als Adiect. possess. (als Bezeichnung der Schlange) herleitet, hält die Teilung *Ἐρι-χθών* begrifflich für undenkbar. Aber erstens wäre 'Erderschütterer' eine unerklärliche Bezeichnung für Hermes, zweitens ist *Ἐριχθόνιος* ebenso gebildet wie *Ἐριφύλη* 'die im Stamme Mächtige'. Diese Analogie ist um so bedeutungsvoller, da Eriphyles mit Rossen in die Unterwelt hinabfahrender Gemahl Amphiaraos offenbar ein dem Hermes nahe verwandter, wahrscheinlich sogar mit ihm bisweilen verschmolzener Gott gewesen ist. Nach einem Hermesn. heisst Amphiaraos' Wagenlenker Baton *[535 2]*, und die Hermesgattin Chthonophyle *[513 2]* vereinigt die beiden Hauptbestandteile der Namen Erichthonios und Eriphyle: solche Namenzusammenhänge erklären sich aus dem Bedürfnis, aus vorhandenen N. neue zu bilden, und weisen fast stets auf verschollene Kultzusammenhänge. Auf Erichthonios sind übrigens auch Züge von Hermes-Kadmos' Gegner Typhon übertragen *[846 2]*.

[9]) Aisch. *Ch.* 124 (727 *νύχιος*? s. u.); *Pers.* 628; Soph. *El.* 111; Eur. *Alk.* 755; Arstph. *βατρ.* 1126; 1138; Kaibel *ep.* 505 6; öfters in der magischen Litteratur (Gross. Par. Zauberpap. 1443; 1463; vgl. Deubner, *Incub.* S. 21 zu 20 1), die auch einen dem Thoyt gleichgesetzten Hermes *καταχθόνιος* (Gross. Paris. Zauberp. 336; vgl. auch Wessely, *Ephes. gramm.* 24 345; Eust. *E* 395 S. 361 36) kennt. An Herm. *Χθόνιος* ist Orph. *h* 57 gerichtet. Anderes bei Mehlis I 43 ff. — Im Götterkatalog (Corvilius, myth. Vat. II 41 = Schol. Stat. *Theb.* 4 482) wird der chthonische Hermes S. des Bakchos und der Persephone genannt, gewiss nach einer mystischen Lehre (einem orphischen Gedicht?). Der Vergleich mit Cic. *d n* III 22 56; Ampel. 9 3 zeigt, dass im Götterkatalog dieser Hermes dem Trophonios, dieser Bakchos dem Ischys und diese Persephone der Koronis ('Cronia' steht fälschlich bei Ampel.) gleichgesetzt waren; vgl. Michaelis, *Orig. ind. deor.* 19; 21. — Wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Hadesnacht hiess Herm. *νύχιος*, Aisch. *Ch.* 727 *[s. o.]*; aber schon der homerische Hymnos 3 hat dies Beiwort auf die Diebesnatur des Gottes bezogen: in Hinsicht auf diese heisst er dor

Hermes die Psyche in die Unterwelt hinab[1]), aber auch, was wohl das Ursprüngliche ist[2]), sie und ihr göttliches Prototyp daraus emporführt, sie in das Elysion bringt[3]). Hierbei steigt er auf den Wagen[4]), den weisse Rosse ziehen[5]): auf diese deutet der zweite der oben genannten Namen, Leukippos. Auch der Namen Hermeias scheint ursprünglich das Antreiben der Rosse bei der Auffahrt der Psyche bezeichnet zu haben. Hermes gehört also in den grossen Kreis göttlicher Gestalten, welche die Seele aus dem Hades heraufgeleiten. Der Legendentypus, dem diese Gestalten an-

---

*νυκτὸς ὀπωπητήρ* ($_{15}$), *ἔννυχος* ($_{284}$), *μελαίνης νυκτὸς ἑταῖρος* ($_{290}$). Bei Luk. *dial. deor.* $24_{1}$ beklagt sich Herm., dass er auch des Nachts die Seelen hinabführen müsse; aber hier liegt schwerlich eine Erinnerung an den alten Hermes *νύχιος* vor.

[1]) Darauf beziehen sich die N. *ψυχοστόλος*, Nonn. *D* $44_{207}$; Triphiod. 572; *ψυχοπομπός*, Korn. 16 S. 66; Diod. $1_{96}$ (vom ägyptischen 'Hermes'); Eust. *E* 395 S. $361_{36}$; *ω* 1 S. $1951_{11}$; *νεκυαγωγός*, karthagische Fluchtafel, Wünsch, Rh. M. LV 1900 249; *νεκροπομπός*, Luk. *deor. dial.* $24_{1}$; *πομπαῖος*, Soph. *Ai.* 832 *[$1337_{8}$]*; *πομπός*, Soph. *OK* 1547; Orph. *h* $57_{7}$ (*Ω* 153; 182; 437; 461 wird die Epiklesis auf das Geleiten des Priamos bezogen); *νεκυηγός*, Inschr. aus Antandros, Sitz.b. BAW 1894 908 f. — Zweifelhaft ist, ob auf das zur Ruhe Bringen der Seelen das Beiwort *Ἀκάκητα* (*Π* 185; *ω* 10; Hsd. *fr.* 45; vgl. Stesich. *fr.* 64; ein angeblicher Genet. *ἀκάκητος* erscheint bei Studemund, *An.* I 268) zu beziehen sei, nach dem das arkadische Akakesion (Paus. VIII $3_{2}$; $36_{9}$ f.; Hermes *Ἀκακήσιος*, Kallim. *h* $3_{143}$) hiess. Schon die Alten schwankten; ausser der Ableitung von Lykaons S., Hermes' Erzieher (Paus. a. a. O.), finden sich die von *EM* s v $44_{34}$ zusammengestellten Etymologien: 1) *ὁ στερίσκων τὰς λύπας* (also a) = *ἀ-κάκ-ητα*? vgl. Hsch. *ἀκάκωτος· ἄλυπος* oder b) von *ἀκεῖσθαι*? vgl. Sch. *Π* 185 L *θεραπευτικός*). — 2) *ἡ ἀπὸ τοῦ ἐν Ἀρκαδίᾳ ὄρους [s. o.]* (so Eratosth. Sch. *E* 422 BD; vgl. Sch. *Π* 185 A; Hiller, *Erat. fr.* 3 S. 9). — 3) *ἡ πανοῦργον* (mit *α intens.*? Prometheus heisst bei Hsd. *Θ* 614 *ἀκάκ.*). — 4) *οἱ δὲ ἀγαθόν* (also = 1 a?; ähnlich Korn. 16 S. 64 Os.; Hsch. *ἀκάκητα*; Welcker, Götterl. I 335 u. aa.). — 5) *οἱ δὲ πρᾶον καὶ κοιμητικόν* (vgl. *ἀκήν*, *ἀκᾷ*, *ἄκασκα*; — in der megarischen Versinschr. bei Kaibel *ep.* $462_{14}$ heisst Pluteus *ἀκάκητα*). Von diesen Etymologien ist 3 nicht zu kontrollieren; ausserdem kommen nur 1 b und 5 und (O. Hoffmann, Bezzenb. Beitr. XVII 328) der Zusammenhang mit *ἀκακίεις* (Hsch.; also *ἀκ.* 'klug') in Betracht. — — Hermes die Seelen hinabführend, *ω* 1 ff. (Aristarch sprach die Vorstellung des seelenführenden Hermes Homer ab, Lehrs[2] 185); Hom. *h* $8_{372}$; Aisch. *Ch.* 620; Kaibel *ep.* $272_{6}$; Orph. *fr.* $224_{6}$; Orph. *h* $57_{3}$; ebd. $_{11}$ heisst es, Persephone habe dem Hermes verliehen, *ψυχαῖς αἰνομόροις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν*. In einer Versinschrift (*IGI* I 981) wird der *μάκαρ Ἑρμῆς* angerufen, den Toten auch bei Persephone zu segnen; ähnlich neben Hekate *δᾳδοῦχος* in dem rhodischen Grabgedicht *IGI* I 141, das auf Mysterien anzuspielen scheint. Nach Hyg. *f.* 251 geht Herm. *assiduo itinere* in den Hades. Unter den Kunstdarstellungen des Hermes Psychopompos sind das Orpheusrelief (Roscher, ML III 1194) und die ephesische *columna caelata* (Roscher, ML I 2416; s. u. *[A. 2]* u. o. *[$1070_{9}$]*), die schönsten. Hermes Psyche tragend, stellt ein kapitolinisches Rlf. (Hirt, Bilderb. VIII $_{8}$) dar. Wichtig wäre es, wenn das nackte Weib, das Hermes auf einem geschnittenen Stein (Welcker, AD II XVI $_{30}$ = Müller-Wieseler, D. a. K. T. XXX $_{331}$ S. 251) trägt, Psyche sein sollte, wie wahrscheinlich m. R. angenommen wird: die Nacktheit der Seele wurde auch im Ištarmythos betont. — Vgl. über Herm. als Seelenführer Norden zu *VA* $6_{749}$.

[2]) S. o. *[$867_{4}$]*. Die bildende Kunst, namentlich die Steinschneidekunst stellt Hermes öfters dar, wie er einen menschlichen Kopf oder Oberkörper aus der Erde herauszieht, Tote aus dem Grabe führt (Furtwängler, Gemmen XXI $_{62-72}$; vgl. Müller-Wieseler XXX $_{332}$ ff.); das letztere wird bisweilen als Gefäss bezeichnet, vgl. das o. *[$761_{9}$]* über *πίθος* Bemerkte. — So wird im Mythos Alkestis auf die Oberwelt emporgeleitet; vgl. die ephesische *columna caelata [o. A. 1 und $1070_{9}$]*. — Wie andern Erlösern aus der Unterwelt wird auch dem Hermes bisweilen der Tote gleichgesetzt *[$1048_{4}$]*. — Dass der Hahn, den Arstph. *ἐκκλ.* 30 *κήρυξ* nennt, dem Hermes als geweiht bezeichnet (Myth. Vat. III $9_{3}$; Fulg. $1_{18}$ u. aa.), ihm in der bildenden Kunst oft als Attribut beigegeben (Müller-Wieseler, Denkm. XXVIII $_{308}$ a; XXX $_{337}$ e; Wappen auf Mzz. von Karystos? Roscher, Herm. 101, anders Head *h n* 303), ja selbst mit einem Hermeskopf und dem Caduceus dargestellt wird (Müller-Wieseler XXX $_{331}$ d; vgl. Stephani, *Compte rendu* 1865 86), hängt vielleicht mit der Bedeutung dieses Vogels beim Gang der Seele durch die Hadespforte *[$407_{1}$]* zusammen.

[3]) Hor. *c* I $10_{17}$.

[4]) Hom. *h* $5_{317}$. Ueb. Hermes als Wagenlenker s. o. *[$535_{8}$]*.

[5]) S. o. *[$1191_{1}$]*. Vgl. den tanagraiischen

gehören, ist in mannichfachem Sinn verwendet worden: schon eine ferne Vorzeit hat in Mythen von Hermes ihre Erlösungshoffnungen gekleidet; aber auch, wenn es galt, zu Zaubereien die Seelen zu beschwören, hat man sich an den Seelenführer gewendet, der so das göttliche Vorbild des Nekromanten wurde. Endlich sind die Legenden dieser Klasse auch auf verschwundene Gestirne bezogen worden, die am Himmel wieder sichtbar wurden und in denen man die gerettete Göttin zu erkennen glaubte oder die man doch als Symbol für die Erlösung fasste. Gerade bei den Legenden, denen die Gestalt des Hermes entstammt, lag diese Deutung nahe: nach altem Gleichnis sollten die Gestirne auf Wagen am Himmel emporfahren, der Wagen aber ist es, durch den sich Hermes von den verwandten Gestalten unterscheidet. — Entsprechend dem Gottesnamen hiess die von ihm zurückgeführte Göttin in einzelnen Versionen der Legende wahrscheinlich Hermione, wie wir neben Diomedes eine (Dio)medeia, neben Perseus eine Persephone fanden. Da die Mythen, denen diese Namen angehören, vor ihrer Ausgestaltung durch die Heldensage im ganzen ähnlich waren, so wurden sie kontaminiert.

Ausser den genannten Resten alter Legenden gibt es mehrere andere Typen von Mysteriensagen, die wenigstens auf dieselbe Grundform zurückgeführt werden können. Der in der mittelgriechischen Kultur am weitesten verbreitete, in der Kunstreligion aber fast vollkommen verschollene Typus stellte Hermes neben eine Göttin, die später Artemis oder Hekate genannt wird und wahrscheinlich schon sehr früh oft mit diesen Namen bezeichnet, jedenfalls der schon von ostboiotisch-euboiischen Kolonisten gewöhnlich mit Artemis oder Hekate ausgeglichenen kleinasiatischen Göttermutter gleichgesetzt wurde. Wie in seiner Paarung mit Aphrodite erscheint Hermes auch neben Artemis-Hekate als ithyphallisch [1]); der Namen Imbrasos, den er neben Artemis in Samos geführt zu haben scheint [2]), weist wahrscheinlich (1330) auf die Erregung des *ἵμερος* hin, und nach einer fast vergessenen Genealogie ist Artemis von Hermes Mutter des Eros [3]). Charakteristisch für den mit Artemis-Hekate gepaarten Hermes ist aber, dass der Befreier der als Prototyp der Psyche gedachten Seele 'Bote' Angelos, 'Bringer der Kunde' Pheraimon [4]), 'guter Bote' Euangelos oder Euaimon heisst [5]).

---

Hermes *Λευκός* (*Φαιδρός*) *[72₁]*.

[1]) S. o. *[118₂; 867₂]*. Die Göttin von Pherai heisst bei Prop. II 2₁₂ Brimo. Diesen Namen führt die mit Demeter ausgeglichene phrygische Göttermutter (Klem. Alex. *protr.* 2₁₅ S. 13 Po. [Arnob. 5₂₁]) in der Sage, dass Zeus sie vergewaltigte und ihr dann, als wenn er sich aus Reue entmannt habe, Widderhoden in den Schoss warf ([Gerhard] Arch. Ztg. VII 1849 112 bezieht auf diesen Mythos die Gemme T. VI₉, die einen widderköpfigen Mann einer Frau gegenüber darstellt). Nicht dieselbe Geschichte, aber doch eine aus derselben Wurzel hervorgegangene hat Paus. II 3₄ im Auge: *τὸν δὲ ἐν τελετῇ Μητρὸς ἐπὶ Ἑρμῇ λεγόμενον καὶ τῷ κριῷ λόγον ἐπιστάμενος οὐ λέγω*. Auch in dieser durch die Verschmelzung Brimos mit Deo-Kybele veränderten Form stand also Hermes neben der vergewaltigten Göttin.

[2]) S. u. *[1324 zu 1323₈]*.

[3]) S. o. *[1071₁]*.

[4]) Fick, PN.[2] 370; 378.

[5]) Dass sowohl Hermes *[1337₆]* als auch Hekate und Artemis *[1291₁; 1295₂; 1296₁]* über die Thüren und Wege walten (sodass Hermes auch dreiköpfig dargestellt werden konnte, Arstph. bei Hsch. *Ἑρμ. τρικέφ.*; Lykophr. *Al.* 680; vgl. Usener, Rh. M. LVIII 1903 167 u. unten *[1335 zu 1334₈]*) hängt wahrscheinlich mit dieser ihrer Funktion als *ἄγγελοι* zusammen: in Attika, auf der Akropolis *[25₂ ff.]* und in Eleusis, scheint Artemis-Hekate als Geleiterin (Hegemone) und Thürhüterin neben Hermes zu stehen. Ob es zu dieser Funktion des Hermes und

Von diesen Namen, deren erster sich auch bei Hermes' Kultgenossinnen Artemis und Hekate findet[1]), sind allerdings Pheraimon und Euaimon und ihre Kurzformen Pheres und Haimon nur in der Heroensage überliefert[2]); indessen sind die Sagenkomplexe, in denen sie auftreten, z. T. nachweislich oder wahrscheinlich aus Legenden des mit Artemis oder Hekate gepaarten Hermes herausgesponnen. Angelos heisst Hermes oft, meist natürlich im Sinne des Götterboten[3]); Pindar hat eine Hermestochter Angelia[4]); der Namen Euangelos ist auf Paros für Hermes bezeugt[5]) und muss an der kleinasiatischen Küste einst im Kreis der mit Hermes gepaarten Artemis oder Hekate, die hier die Göttermutter ersetzen, sehr häufig gewesen sein[6]). — In welchem Sinne der Befreier der

der Hekate gehört, dass sowohl jener (Hom. *h* 3₄₉₇; vgl. SCHEFFLER, *Merc. puer.* 44) als auch diese *[1291 zu 1290₃]* die *μάστιξ* führen, ist zw. Dagegen sind wahrscheinlich unabhängig voneinander und von dem hier umschriebenen Vorstellungskreis Artemis (als Eukleia u. s. w. *[1282]*) und Hermes *[1340₉]* zu Marktgottheiten erhoben und dann auch miteinander gepaart worden (z. B. Artemis Eukleia neben Hermes in Paros, O. RUBENSOHN, Ath. Mitt. XXVI 1901 220 *[1282₂]*).

[1]) S. o. *[1290₃]*.

[2]) Euaimon und Haimon heissen mit Rücksicht auf den Landesgott Hermes, von dem sich arkadische Geschlechter ableiteten, Söhne Lykaons (Apd. 3₉₇); des Eurypylos V. Euaimon (*B* 736) ist wahrscheinlich nach dem thessalischen Hermes *[s. u.]* genannt. Pheraimon heisst in Messana (Mzz., HEAD *h n* 135; Abb. *Gr. coins of Brit. Mus. Sic.* 106₃₈ f.) ein Heros, der als S. des Aiolos (Diod. 5₈) bezeichnet wird und der in der Form Pheremon noch in einem andern, aus alten Homerscholien stammenden Katalog der Aioliden (Apostol. 1₈₃) erscheint. Er ist nicht zu trennen von Aiolos' Enkel, Kretheus' S., Pheres, in jüngerer Sage dem Eponymen von Pherai, das er oder Phera, Aiolos' T. (StB. *s v* 663₁₁), gegründet haben sollte. Pheres scheint demnach (wie der Heros Pheraios auf der Kalenderinschrift aus der Epakria, *Amer. Journ. arch.* X 1895 210₁₁?) Kurzform zu Pheraimon; nach einer andern Kurzform heisst Thessalien Haimonia und die Stadt Haimoniai in Arkadien, angeblich eine Gründung von Lykaons S. Haimon (Paus. VIII 3₃, 44₁). Derselbe N. begegnet mythisch noch öfters z. B. bei dem S. des Kreon *[523₁]*, der selbst eine Hypostase des Hermes ist *[307; 876₃]*, ferner in Pylos (*Δ* 296), in Olympia (V. des Iphitos, Paus. V 4₆); jedoch gehören diese vielleicht zu einem ganz andern Kreise, da es noch einen zweiten N. Haimon (für *Ἀνδραίμων* = Ares *[1379₃]*) gegeben hat. In Pherai war der chthonische Hermes Hauptgott; aber die Ableitung des Stadtn.'s von *Φεραίμων*, *Φέρης* ist bedenklich (vgl. auch o. *[118₁]*); es scheint fast, als habe man nachträglich den Stadtn. mit dem ähnlich klingenden N. des Aioliden zusammengebracht, weil diese auf Hermes hinwiesen.

[3]) S. u. *[1338₄]*.

[4]) Pind. *O* 8₈₁.

[5]) Neben den *μεγάλοι θεοί*, O. RUBENSOHN, Ath. Mitt. XXVI 1901 221; vgl. Hsch. *Εὐάγγελος· ὁ Ἑρμῆς.*

[6]) Vincentius, der Priester des mit Kybele verbundenen Sabazios, hat auf seinem römischen Grabmal darstellen lassen, wie der *Bonus Angelus* seine Gattin Vibia durch die (Todes)pforte führt (MAASS, Orph. 222 f.; anders KAUFMANN, Sepulcr. Jenseitsdenkm. 212): das weist nach Kleinasien. In Ephesos, wo Hermes auf dem Kerykionberg Artemis' Geburt verkündet haben sollte, werden *Εὐαγγέλια Ἀρτέμιδι* gefeiert *[1291 zu 1290₃]*; nach der Legende bei Vitruv X 2₇ scheint hier *Εὐάγγελος* einem barbarischen *Πιξώδαρος* zu entsprechen. Vielleicht mit der ephesischen Artemis *[291₁₃]* ist Euangelos nach Smyrna gekommen, wo nach ihm der Mnt. *Εὐαγγέλιος* (*bull. d. i.* 1874 75) heisst. Nach der Sage der milesischen Euangeliden (Kon. 44) ist Euangelos im Apollontempel aufgewachsen; auch dies kann aus einer Legende der Göttermutter, die hier *[1250₃]* ebenfalls als Artemis neben Apollon getreten ist, stammen. In Stratonikeia erscheint ein Zeus *Ὕψιστος καὶ ἀγαθὸς ἄγγελος* (LEBAS, *Asie min.* 515; *bull. corr. hell.* V 1881 182₃), der auch *θεῖος ἄγγελος* (ebd. 182₄) heisst und von dem *Ζεὺς Ὕψιστος καὶ θεῖος* von Dschibi in Kleinasien (ebd. XV 1891 418) nicht zu trennen ist. Vgl. auch den Iuppiter Optimus Maximus Angelus Heliopolitanus einer Inschrift aus Ostia, CIL XIV 24, der bereits HENZEN, *Ann. d. i.* XXXVIII 1866 135 f. an den *Angelus Bonus* erinnert hatte. Schon LEBAS, dem sich CUMONT, *Suppl. rev. l'instr. publ. Belg.* 1897 4 anschliesst, hatte diesen Zeus Angelos von Stratonikeia zu seiner Kultgenossin Hekate, die ebenfalls *Ἄγγελος* heisst *[1290₃]*, gestellt. In denselben Kreis ist ferner die *εὐαγγελίς* einzureihen, der einer der in dem Tempelinventar des samischen Heraions (KOEHLER, Ath. Mitt. VII 1882 371 zu 370₃) erwähnten *κρήδεμνα* gehört und die nicht mit MAASS, Indogerm. Forsch. I 1892 163,

Seele als der 'Bote' oder der 'gute Bote' bezeichnet wurde, wissen wir nicht. Die milesischen Euangeliden, die sich mit Wahrsagungen befassten, bezogen den Namen auf das Prophetenamt ihres Ahnherrn[1]); die späteren Allegoristen sehen in Hermes den gottverkündenden Logos[2]). Das oder vielmehr die dieser Vorstellung zu Grunde liegende barbarische Lehre ist eine Vorstufe zu der Lehre von dem menschgewordenen Logos, der das Evangelium bringt: es ist wenigstens möglich, dass schon in der fernen Blütezeit der thessalischen und der boiotischen Kultur der Euangelos der Verkünder der frohen Botschaft von der Erlösung der Seelen war.

Der zweite in diesen Kreis gehörige Legendentypus lebt in der Sage von Ios Befreiung fort, auf die das in allen Teilen der alten epischen Dichtung[3]) häufige Beiwort Argeiphontes hinweist. Man erklärte allerdings bisweilen schon im Altertum[4]) und erklärt vielfach noch jetzt[5]) diese Bezeichnung als 'weissschimmernd' und nimmt an, dass der ganze Mythos erst aus der unrichtigen Deutung des Namens erschlossen sei; aber das ist unzweifelhaft falsch[6]): sicher ist Hermes schon in den ältesten Schichten des ionischen Epos und wahrscheinlich, obwohl die Epiklesis nur da auftritt, wo dessen Einfluss nachweisbar ist, schon in noch früheren Perioden

als Iris, sondern entweder als Artemis (vgl. *A. Ἰμβρασίη [1270₄]*) zu fassen oder doch, wenn eine Priesterin gemeint sein sollte, aus dem Kult der auch hier ursprünglich durch Artemis und erst im Anfang des VII. Jh.'s durch Hera ersetzten Göttin vom Imbrasos auf Samos stammt. Dieser samische Fluss heisst nach Hermes, der demnach bereits im VIII. Jh. unter dem Namen *Εὐάγγελος* neben Kybele-Artemis getreten ist. — Vgl. über den kleinasiatischen Euangelos Usener, Götternam. 268 ff.; Dieterich, Zs. für neutestam. Wiss. I 1900 337. — Nicht in diesen Kreis gehören die *ἄγγελοι θεοί* der Fluchtafeln von Rheneia (Wilhelm, Oesterr. Jahresh. IV 1901 Beibl. 14—18; Dittenberger, *Syll.*² no. 816₁₀; Deissmann, Philol. LXI 1902 252—265); diese sind jüdisch.

[1]) Konon 44.

[2]) Korn. 16 65 (s. auch Sch. *B* 104 L) leitet den N. ab *ἐπεὶ τὸ βούλημα τῶν θεῶν γινώσκομεν ἐκ τῶν ἐνδιδομένων ἡμῖν κατὰ τὸν λόγον ἐναργειῶν*. Nach Iust. *ap.* 1₂₂ nannten die Heiden den Hermes *λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικόν*. Vgl. u. *[1339₄]*.

[3]) Für die *Ilias* bedarf es für diesen häufigsten, oft statt des Gottesn. stehenden Beinamen der Zeugnisse nicht; sonst findet er sich: *α* 84; *ε* 43; 49; 75; 94; 145; *θ* 338; *κ* 302; *ω* 99; Hsd. *ἔ κ ἡ* 68; 77; 84; *fr.* 6 Rz.; Hom. *h* 2₂₂; 3₇₃; ₈₄; ₂₉₄; ₄₁₄; 4₁₁₇; ₁₈₁; ₁₈₉; ₂₆₂; 5₃₃₅; ₃₄₄; ₃₇₇; 18₁; 29₇. Die orphische Poesie hat das Beiwort noch aufgenommen; ganz vereinzelt auch das Drama (Soph. *fr.* 920), sonst fehlt es so gut wie vollständig. Wo das Wort vorkommt (vgl. Studemund, *An. var.* I 268; 279; 283 und die in den folgenden Anm. zu besprechenden Stellen), wird das Epos erläutert.

[4]) Z. B. Korn. 16 S. 64; Sch. *B* 104 L; Hsch. *Ἀργειφόντης*.

[5]) Z. B. Roscher, Herm. 94 ff.; ML I 2385; Mehlis 31—37; Maass, *Suppl.* XV; Costanzi, *Riv. stor. ant.* I 1895 II 39; Niedermann, Rh. M. LII 1897 507. Welcker, Götterl. I 336 nimmt an, dass früh das Wort den Doppelsinn 'Argostöter' und 'hellglänzend' gehabt habe. — Andere Ableitungen: Hsch. *Ἀργ. ὁ ἀργὸς φόνου ἢ ἐν Ἄργει πρῶτον πεφηνὼς ἢ καταργῶν τοὺς φόνους*; — 'der mit den glänzenden (Sonnenstrahlen) Tötende', Oestergaard, Herm. XXXVII 1902 336; — 'der mit Schätzen (vgl. *argentum*) reich Beladene' (vgl. *ἄ-φεν-ος*), Bury in Bezzenberg. Beitr. XVIII 1892 295: — '*splendoris interfector*' (als Nachtgott), Neckel, *De nominib. Graec. compos.*, Leipz. 1882 S. 48—52; — = **Ἀλγειφόντης* 'schmerzentötend' (als Schlafgott), Laistner, Räts. d. Sph. II 206. Anderes bei Mehlis a. a. O.

[6]) In Kompositis kommt *‿φόντης*, wie es auch die Sprachbildungsgesetze verlangen, stets von *φεν‿*; vgl. *Βελλεροφόντης [123₁₁]*, *Δηιφόντης*, *Λυκοφόντης* (Fick, PN.² 413). Von *φαν‿* könnte nicht *‿φόντης* gebildet werden; Brugmann, Grundr. der vergl. Gramm. der indog. Spr. II₂ 1899 1433 irrt, wenn er meint, die herrschende Etymologie durch Vergleichung von *fons* ('Oeffnung' zu *fenestra*) und *mons* (*prominens*) schützen zu können. — Das *ει* in der Kompositionsfuge erklärt sich wahrscheinlich nicht daraus, dass dem ersten Bestandteil ein Suffix *ες* (*εὐς*) angehängt war (Ebel, Zs. f. vergl. Sprachf. VI 1857 210), sondern wie *ἀνδρειφόντης* aus falscher Analogie. Alkmans (34₆) *τερὸν ἀργιφόνταν* (Schulze, *Quaest. ep.* 476) kann für die Ableitung von *ἀργής* nichts beweisen.

griechischer Dichtung Argostöter gewesen. Ist demnach in diesem Fall die spätere Mythenform sehr alt, so enthält sie doch bereits starke Umgestaltungen der alten Legende, die wir aus mehreren andern, zwar ebenfalls ungewöhnlich stark, aber nach anderer Richtung hin veränderten Fassungen mit grosser Wahrscheinlichkeit erschliessen können. Argos, der ursprünglich als drei- oder vieräugiger[1]) Hund[2]) gedachte Wächter der in die Unterwelt[3]) geraubten Seele hat nicht allein Menschengestalt angenommen, sondern er ist obendrein noch mit dem Räuber des Mädchens, der eigentlich Hades war, aber dem Zeus gleichgesetzt wurde und schon vorher mit Ios Befreier, der ursprünglich Iasos hiess, später aber durch Hermes ersetzt ward, vermischt worden[4]). — Zu der Entführung

---

[1]) Nach Pherekyd. *FHG* I $74_{22}$ hatte er ein Auge am Hinterkopf: das stimmt zu dem dreiäugigen Zeus von Argos *[$144_{12}$]*; Hsd. in *Aigim. fr.* $5_2$ gibt ihm vier, Ov. *M* $1_{624}$ (myth. Vat. I 18) hundert, die meisten (Aisch. *Prom.* 678, Eur. *fr.* 1063; Kaibel *ep.* $1032_2$; Luk. *deor. dial.* 3; Hyg. *f.* 145) viele Augen; bald wird der ganze Leib, bald nur der Kopf als mit Augen besetzt hervorgehoben. Gleiche Verschiedenheiten zeigt die bildende Kunst, s. z. B. *Él. cér.* III c ff. — Anderes bei Panofka, Argos Panoptes, Abh. BAW 1837 81—127; Schoene, *Ann. d. i.* XXXVII 1865 147—159 (rf. Vb.; ebd. S. 150 Verzeichnis der andern Vbb.); Engelmann, *De Ione*, Halle, Diss. 1868 S. 12—27; Arch. Jb. XVIII 1903 37—58.

[2]) Argos als Hund *[$407_9$]* ist in der bildenden Kunst, wenn wir von dem sf. Vb. *Él. cér.* III xcix absehen, das ihm wenigstens ein hundeähnliches Gesicht gibt, ganz verschollen, und auch in der Litteratur findet er sich erst spät; aber Sch. Eur. *Phoin.* 1116 hat, wo jetzt im Text eine Lücke ist (hinter *v.* 1122 Ki.), einen Vers gelesen, in dem Argos als Hund bezeichnet war; auch Hipponax, der Hermes 'Hundewürger' *κυνάγχης* nennt, *[$59_{13}$]*, hat Argos wohl als Hund gekannt. Eine Pflanze, mit der man Hunde vergiften zu können glaubte, hiess *Ἑρμοῦ πόα* oder *Mercurialis herba*, Roscher, Rh. M. LIII 1898 190. Den Hunden, die Apollons Herde bewachen, bringt Hermes *λήθαργον καὶ κυνάγχην* bei (Anton. Liber. 23): das ist aus dem fast verschollenen echten Argosmythos haften geblieben. Argos ist Hundename, so heisst der treue Wächter im Haus des Odysseus, ρ 291; *ἀργοί* werden die Hunde bei Homer genannt. Argura, wie die Stätte hiess, wo Argos Io bewacht haben sollte *[$59_{14}$]*, lässt sich formal mit Kynosura vergleichen. Auf die Hundegestalt des Argos weist endlich auch, dass er (Apd. $2_7$ nach den *Katalogoi*?) durch einen Steinwurf getötet wird, wie gewöhnlich hundeartige Dämonen *[888 zu $887_4$]*, während andere (z. B. Ov. *M* $1_{714}$) ihn in Schlaf versinken lassen, wie dies vom Kerberos noch in späteren Hadesfahrten (z. B. *VA* $6_{423}$) erzählt wird. Beide Züge scheinen alt; die Sage von Herakles' Kampf mit Alkyoneus *[o. 437]* bietet sie vereinigt; allerdings ist es hier der Unhold selbst, der Steine schleudert, ehe er erliegt, doch scheint der korinthische Dichter, der eine verschollene Fassung der Argossage frei benutzte, dies geneuert zu haben. Dass Argos durch die Syrinx eingeschläfert und mit der Sichel getötet wird (Ov. a. a. O. *[$1334_3$]*), ist wohl auch alt, aber doch wahrscheinlich erst aus der Sage von der Ueberwindung des Typhaon durch Hermes Kadmos übernommen; s. u. *[$1333_7$ ff.]*.

[3]) Mit der ursprünglichen chthonischen Funktion des Argos hängt wahrscheinlich zusammen, dass er erdgeboren (Aisch. *Prom.* 677; Akusil. *FHG* I $102_{17}$ [Apd. $2_6$]; Jebb hat danach Bakch. 18 [19]$_{31}$ ff. ergänzt) und Gigant (Mayer, Gig. 259 f.) heisst. Die Abstammung des Ungeheuers aus der Erdtiefe scheint ursprünglich; später wird Argos Panoptes wie der gln. Argonaut ein Heros, S. des Inachos oder Arestor (Apd. $2_6$, wo die N. Pherek. [*FHG* I $74_{22}$] und Asklepiades [*FHG* III $304_{17}$] vertauscht zu sein scheinen) oder des älteren Argos (*Aigim. fr.* 5 Ki.). Argos Panoptes wurde bisweilen zweiköpfig vorgestellt (Usener, *Strena* Helb 330); das lässt sich mit Kerberos, dem die Künstler manchmal ebenfalls zwei Köpfe geben *[$408_4$]* vergleichen.

[4]) Für die richtige Beurteilung der Umgestaltung der altgriechischen Vorstellungen durch die Kunst ist es wichtig, diese Ausgleichungen *[$548_8$]*, die zuerst Panofka a. a. O. 87; 100 ff. zwar nicht klar erkannt, aber doch geahnt hat, genauer zu betrachten. Den Zeus hat spätestens Pheidon dem Eponymen der Landeshauptstadt gleichgesetzt und damit den Prozess, durch den der höllische Wächter unterdrückt wurde, soweit abgeschlossen, als es überhaupt geschehen sollte. Wie häufig, verschwand mit dieser Gleichsetzung der Heros nicht; es gingen nur von ihm einige Züge auf den Gott über, besonders die Dreizahl der Augen, die dann vervielfältigt und auf die Sterne, die Himmelsaugen, bezogen wurden: beides ist nachträg-

der Kuh Io gibt es mehrere Parallelen, in denen Rinderherden geraubt werden. Lag es nun auch in einer Zeit, da das Vieh einen wichtigen Bestandteil des Besitzes auch der Fürsten war, sehr nahe, diesen Vergleich mit Beziehung auf verschiedene religiöse Anschauungen[1] zu gebrauchen und selbst ohne alle religiöse Nebenvorstellungen mythische Verwickelungen mit einem Rinderraub einzuleiten, so scheint es doch, als ob wenigstens einigen der zahlreichen späteren Mythen dieses Typus Legenden zu Grunde liegen, in denen die Rinder Seelen sind, die von einem Gotte aus der Unterwelt erlöst werden. Zur Feststellung dieser Legenden genügt allerdings noch nicht der Nachweis, dass der die Kühe hütende Gott der Herr der Unterwelt war; man scheint nämlich den Zug von der Entführung der von Hades bewachten Herde noch in einem andern Sinn erzählt zu haben: die Legende, aus der die Wegführung der Rinder des Geryones durch Herakles geschöpft ist, wollte wahrscheinlich einst erklären, wie die angeblich aus dem Hades[2] stammenden Rinder in den Besitz des Heiligtums gelangten, für das die Sage gedichtet ist. Die Verwandtschaft dieses Mythos mit der Argossage ist offenbar[3]: wie Io werden die Rinder des Geryoneus durch einen Hund bewacht, der dann von dem Rinderdieb getötet wird wie Argos. Da jedoch in die Iosage der Sinn, den die Geryoneussage wenigstens in ihrer überlieferten, sicher bis an den Anfang des VII. Jahrhunderts hinaufgehenden Form gehabt hat, nicht hineingelegt werden kann, muss angenommen werden, dass — wie so oft — derselbe Legendentypus zu verschiedenem Zweck erzählt war. Nun

lich auf den Heros übertragen worden. Aelter als diese Gleichsetzung des Argos mit Zeus (πανόπτης, Orph. *fr.* 71; Hsch. *s v*; Taf. von Thurioi, Diels, Festschr. f. Gomp. $8_1$; Fr. d. Vorsokr. 66 no. $12_{10}$ S. 496; vgl. o. *[$548_6$]*), die J. Harrison, *Class. rev.* VII 1893 74 ff. veranlasst hat, Argos Panoptes fälschlich für einen alten Sonnengott, den vorachaiischen Gemahl der Hera‿Io zu halten, ist seine Ausgleichung mit Iasos, dem Retter des geraubten Mädchens, die zwar später wieder verschwunden ist, aber sehr früh wenigstens angebahnt gewesen sein muss. Der nächste Verwandte des Iowächters ist der Daktyle Herakles, der Thürschliesser der kuhförmigen Demeter von Mykalessos (Paus. IX $19_5$ *[o. $70_{15}$]*); wir kennen bereits den stiertötenden Herakles als eine sehr alte Parallele zum stiertötenden Argos *[$455_8$]*. Dass der Stierbezwinger, der aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich der Retter der verwandelten Göttin gewesen war, hier ihr Wächter ist, setzt entweder die Gleichsetzung des Retters und des Wächters voraus oder erklärt wenigstens, wie diese eintreten konnte. Uebrigens fällt von hier aus ein Licht auf die älteste Heraklessage: offenbar hängt Herakles' Stierkampf damit zusammen, dass neben dem Daktylen Herakles ein Iasos steht. Dieser Iasos, Iason ist der eigentliche Stierbezwinger der Legende gewesen: von ihm aus ist der Zug erst auf Herakles übertragen.

[1]) Da die Griechen von Rinderherden des Helios erzählten (μ 128 ff.; vgl. o. *[$249_{11}$]*), so liegt die Vermutung nahe und ist oft (zuletzt von Müller, *Contrib. to the sc. of myth.* II 764 ff.) aufgestellt worden, dass in den Rinderraubmythen sich Spuren der Vorstellung finden, nach der die am Abend abhanden gekommenen Sonnenherden, d. h. das Licht, am Morgen durch den Sonnengott zurückgeführt werden; vgl. die o. *[$957_1$]* erwähnte astronomische Auslegung des Mythos. Aber gerade diese Vorstellung lässt sich in den griechischen Mythen dieses Typus nicht nachweisen, obwohl freilich Spätere, welche von den weissen Rindern Apollons sprechen (Philostr. *eix.* $1_{26}$), diesen als Sonnengott gefasst zu haben scheinen.

[2]) Ueber Geryoneus als Unterweltsgott s. o. *[$459_1$]*.

[3]) Hermes scheint einst sogar in den Geryonesmythos verflochten gewesen zu sein; Erytheia, Geryones' T., die nach Hellan. *FHG* I $50_{41}$ den Eurytion, den Hirten des Geryoneus, erzeugt, ist nach Paus. X $17_5$ (StB. 299; Ἐρύθεια) von Hermes M. des Norax, des Stifters der ersten sardischen Stadt Nora. Die Ueberlieferung scheint sehr alt. Geryones ist vielleicht schon, ehe die spätere Sagenform aufkam, in die sardischen Sagen verflochten gewesen: es ist möglich, dass in ihnen auch Iolaos ursprünglich vom Geryones-

lässt sich auch eine Form des Rinderraubmythos erschliessen, in der die geraubten Rinder die in der Unterwelt vom Höllenhund behüteten, aber von einem erlösenden Gott gestohlenen Seelen bezeichneten. Nach einem aus Indien[1]) bezeugten, einst wahrscheinlich weitverbreiteten Gebrauch band man den Toten auf dem Wege zur Bestattung einen Baumzweig an, welcher die Fussspuren verwischte: es ist das Widerspiel zu diesem Ritual, wenn in dem Mythos von der Wegführung der Apollonrinder von Pherai[2]) Hermes durch untergebundene Reisigbündel die Fussspuren der gestohlenen Rinder verwischt. Wie man den Toten verhindern wollte, zum Schrecken der Überlebenden aus dem Hades zurückzukehren, so war man wahrscheinlich auch darauf bedacht, die Spur der befreiten Seele unkenntlich zu machen, damit Hades sie nicht in sein Reich zurückholen könne. Sehr wahrscheinlich geht also dieser Mythos und die ihm verwandten[3]) auf eine Legende zurück, in der die geraubten Kühe die Seelen waren[4]). Auch hier findet sich der Zug von den bezwungenen Hunden[5]).

Vorbild des Befreiers der in Kuhgestalt gedachten Seele ist der phoinikische 'Gottesdiener'[6]) קדמיאל, *Καδμῖλος*, hypokoristisch קדם, *Κάδμος* genannt, mit dessen Betrachtung wir zu einem dritten Mythos dieses Typus übergehen. Der Namen bezeichnete ursprünglich den irdischen

---

zuge aus (vgl. Diod. 4$_{34}$) nach der Insel gelangte.

[1]) Oldenberg, Rel. des Veda 488.

[2]) S. o. */119$_3$; 152$_1$/*; vgl. Hor. *c* I 10$_9$; Hermes *βουκλέψ*, Athen. IX 76 409c nach Soph. *fr.* 932. Später wird die Fabel mannichfach variiert. Es sind die von Apollon geweideten Rinder des Admetos, die Hermes stiehlt (Sch. Nik. *Alex.* 560; myth. Vat. II 43; Acr. zu Hor. *c* I 10$_9$; *Ortygias boves* nennt Ov. *F* 5$_{692}$) oder ebenfalls von Apollon geweidete Rinder Pythons (? Sch. Pind. *P hypoth.* S. 297 Boe.); nachdem Apollon den Raub entdeckt hat, entwindet ihm Hermes auch noch den Bogen (Hor. *c* I 10$_9$; Philostr. *im.* I$_{26}$; Sch. *O* 256 AB; ob schon Alk. *fr.* 7 das gedichtet hat, ist zw.). Bei Hom. *h* 3$_{74}$ werden 50 Rinder entwendet, nach Anton. Lib. 23 100 Kühe, 12 Kälber und ein Stier. — Hinsichtlich der List des Hermes finden sich mehrere Versionen. Bei Hom. *h* 3$_{81}$ ff. (Apd. 3$_{113}$?) bindet der Gott, wie es scheint, sich selbst Sandalen von Reisig unter; ob hierauf sich das Eratosthenes *fr.* (Poll. 7$_{90}$; Hiller, *Erat. carm. rell.* 18 f.) *πέλμα ποτιρράπτεσκεν ἐλαφροῦ φαικασίοιο* bezieht, ist zw. Die Rinder werden nach Hom. *h* 3$_{75}$ ff.; $_{211}$; $_{220}$; $_{344}$ umgekehrt gezogen (oder getrieben? Scheffler, *De Mercurio puero*, Königsb. 1884 S. 34 hält $_{210}$ *ἐπιστροφάδην ἐβάδιζεν* für interpoliert). Bei Anton. Lib. 23 wird jedem Stück der Herde ein Zweig angebunden. In der nachgebildeten Cacussage werden die Rinder an den Schwänzen gezogen, V *A* 8$_{209}$; Ov. *F* 1$_{550}$; Liv. I 7$_5$ u. aa. Das Motiv der Verkehrung der Schuhe kehrt in neugriechischen (Schmidt, Gr. Märch., Sag. u. Volksl. S. 82) und vielen anderen (Koehler, Kl. Schr. I 381) Märchen, wahrscheinlich auch in der Mithraslegende */A. 4/* wieder. Ueb. die Bedeutung des Ritus vgl. auch u. */1332$_4$/*.

[3]) Besonders der Mythos von der Fortführung der Rinder des Phylakos aus Phylake durch Melampus */151$_7$/*, der auch später noch mit der Sage von Hermes' Rinderraub in Beziehung geblieben zu sein scheint. Auch Autolykos, der Eurytos' Rinder stiehlt (Apd. 2$_{129}$), ist wahrscheinlich dem Rinderdieb Hermes nachgebildet.

[4]) Darauf weist die Lokalisierung in Pherai; Admetos, dessen Herden ursprünglich weggetrieben zu sein scheinen */119/*, war eigentlich Hades */118$_6$/*. Dass Hermes einst die Herden aus der Unterwelt wegführte, deuten auch die Namen der Genealogie an, die ihn zum V. des Polybos von Chthonophyle (Promathid. *FHG* III 202$_6$; Nikol. Dam. ebd. 366$_{15}$; vgl. o. */513$_2$/*) machte. — Auf die Erlösung im Jenseits bezog sich der Rinderraubmythos sehr wahrscheinlich auch im Mithraskult; vgl. Commod. *instruct.* I 13$_{170}$ (Mi. V 211); Porph. *a n* 19 (*βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων*); Firm. Matern. 5$_2$. Kww. vergleicht Cumont, *Rev. arch.* III xx 1892 309. S. auch Cumont bei Roscher, ML II 3050$_{31}$. Ueber Seelen als Kühe vgl. o. */403 f./*.

[5]) S. o. */1325$_3$/*.

[6]) Schroeder, Phön. Spr. 130; Phil. Berger, *Mem. soc. ling.* VI 1885 140—149; Gruppe, *Cadmi fab.* 23; vgl. o. */251/*. Minder gut übersetzt Lewy, Semit. Fremdw. 214 den N., den er auf den ersten Menschen bezieht, 'der erste' und ganz irrig erklären Neuere, durch haltlose Kombinationen über 'tyrrhenisch-

Opferdiener[1]), dessen Funktionen daher auf Kadmos übergegangen sind[2]). Aber natürlich erweiterte sich der Begriff, indem er ins Göttliche gesteigert wurde; wie seine griechische Entsprechung Hermes und sein assyrisches Gegenbild Uddušu-namir (Aṣûšunamir), der Befreier Ištars, der hier zwar zu dem Zweck dieser Erlösung erst geschaffen wird, aber sicher entweder selbst eine alte Gestalt assyrischer Legenden oder doch einer solchen nachgebildet ist, ist wahrscheinlich auch Kadmos zugleich 'Götterbote' gewesen. Uddušu-namir bedeutet 'sein Licht leuchtet' (Aṣûšu-namir 'sein Aufgang ist strahlend'); wahrscheinlich hat man ihn einem Gestirn gleichgesetzt, in dessen Nähe die Göttin wieder sichtbar ward und das sie daher emporzubringen schien; dass es ähnliche phoinikische Vorstellungen gab, lässt sich noch aus griechischen Genealogien vermuten, die Kadmos' Mutter Telephassa[3]), Telephae[4]), Telephe[5]), Telephane[6]) nannten. Diese Vorstellungen sind auf Hermes, der selbst Kadmilos, Kadmos heisst[7]), übertragen. Auch er ist der Opferdiener und überhaupt der Diener[8]) der Götter; so schildert er sich selbst bei Lukian, wie er beim Mahle der Götter aufwartet[9]); im grossen homerischen Hymnos entzündet er das Opferfeuer[10]), tötet und zerlegt den Stier und bereitet das

pelasgische' Gottheiten verführt, den N. für echt griechisch.

[1]) Eine solche Notiz lag wahrscheinlich Iuba *FHG* III $469_1$ vor, der die römischen *camilli ἀπὸ τῆς διακονίας* genannt werden lässt. Er schöpft vielleicht aus Varro, der — wahrscheinlich aus Kallim. *fr.* 409 — von den samothrakischen Kasmilen wusste (*l l* $7_{34}$): was er weiter über den Zusammenhang mit den römischen *camilli* sagt, ist seine eigene, aber wahrscheinlich richtige Vermutung; vgl. UNGER, Phil. Jbb. CXXXV 1887 58. Der N. ist wohl durch Chalkidier nach Italien gekommen.

[2]) Daher hat Euemeros Kadmos zum Koch gemacht; dem Opferdiener liegt es ob, das Opferfleisch zu bereiten; vgl. was Kleidemos (Athen. XIV 79 S. 660a) von den Keryken sagt *οἶδε γὰρ μαγείρων καὶ βουτύπων ἐπεῖχον τάξιν.*

[3]) Apd. $3_2$. Sie wohnt mit Kadmos in Thrake, ebd. $_4$. Mosch. *id.* $2_{40}$; $_{42}$ nennt Europeias M. Telephassa.

[4]) Mnaseas (*FHG* III $154_{28}$) bei StB. *Δάρδανος* $218_{14}$. Sie wird gewöhnlich als Kadmos' Gattin bezeichnet, weil dieser nach ihrem Tode Harmonia geheiratet haben soll; aber obwohl eine Variante der Ueberlieferung nicht befremden würde, ist die Annahme einer solchen hier nicht geboten.

[5]) So heisst die in Thasos verstorbene M. der Europa bei StB. *Θάσος* $306_{18}$. Wahrscheinlich liess man sie in zweiter Ehe mit dem Eponymen der Insel den Eponymen von Galepsos (StB. *s v* $197_{14}$ *[$322_{10}$]*) zeugen.

[6]) Hegesipp. *FHG* IV $424_6$.

[7]) S. o. *[196 f.; $225_2$ f.; $228_4$; $328_1$]*.

[8]) In diesem Sinne wendet das spätere Altertum die seit dem Epos (*Φ* 497; *Ω* 339; 378 u. s. w.; *ε* 43; *μ* 390; *ο* 319; Hom. *h* $3_{392}$; $4_{147}$; Hsd. *ἔ κ ἡ* 77 u. s. w.) häufige Bezeichnung *διάκτορος* oder (RADERMACHER, Rh. M. LVII 1902 $48_1$) *διάκτωρ* an, die man mit *διάτορος* und *τρανός* zusammenbrachte (Korn. 16 S. 64 Os., der freilich hinzugefügt *ἢ ἀπὸ τοῦ διάγειν τὰ νοήματα ἡμῶν εἰς τὰς τῶν πλησίον ψυχάς*; vgl. Sch. *B* 104 L.; Eust. *B* 103 $182_8$; *α* 84 $1393_{23}$; Hsch., Suid., *EM* [$268_{10}$ ff.] *s v διάκτορος*); jedoch ist der Sinn des vielumstrittenen (Aufzählung der Erklärungen bei MEHLIS I 26) Wortes sehr zw. Von den zahlreichen vorgeschlagenen Ableitungen ist die von *διώκειν* sprachlich unzulässig, die von **κτερ-* (= *φθερ-*, OESTERGAARD, Herm. XXXVII 1902 335) im Sinne von 'Zerstörer' nicht wahrscheinlich; gegen die lautgesetzlich mögliche von *διάγειν* (*τὰς ψυχάς*) lässt sich, wie sich aus dem bisher Bemerkten ergibt, nicht mit SOLMSEN, Indog. Forsch. III 1894 90 einwenden, dass Hermes erst in den jüngsten Büchern Homers als Psychopompos erscheine. Möglich ist aber auch die Ableitung von *κτερ-* im Sinne von 'Schenker' (SOLMSEN a. a. O. 98).

[9]) Luk. *deor. dial.* $24_1$ spielt vielleicht auf ein Gedicht der Sappho (vgl. *fr.* 51) oder des Alkaios (vgl. *fr.* 8) an, die den Gott als *οἰνοχόος* geschildert hatten, Athen. X 25 425cd. Vgl. o. *[657]*.

[10]) Man hat deshalb Hermes für einen Feuergott gehalten, was mit seiner ithyphallischen Natur leicht vereinbar wäre *[854]* und wofür auch manches andere spricht: er wird mit Hestia angerufen, Hom. *h* $29_7$ ff.; er schreckt die Göttermädchen *σποδιῇ κεχριμένος αἰθῇ*, Kallim. *h* $3_{69}$, wo er fast wie die Kyklopen als Schmiedegott erscheint; Hephaistos ist einst sein V. gewesen *[1314]*;

Mahl[1]). Daher konnte der Namen Hermai auch die irdischen Opferdiener bezeichnen[2]), wie denn die Keryken, die in Eleusis des Opfers walten, diesen ihren Namen mit ihrem Ahnherrn[3]), dem Hermes Keryx, der auch hier dem Kadmos genau entspricht, gemeinsam haben[4]). Ist so Hermes einerseits das Gegenbild des Opferdieners, so ist er doch zugleich weit über diesem erhaben, und zwar nicht allein, weil er, statt Menschen dienen zu müssen, der Götterbote[5]), der Ausführer der göttlichen Befehle[6]) ist, sondern auch, weil er neben dieser dienenden auch eine hohe göttliche[7]) Stellung hat. Denn wie Kadmos in verschiedenen Legendenformen wahrscheinlich die Seelenbraut nicht bloss befreite, sondern auch sich mit ihr vermählte, so hat man wahrscheinlich auch Hermes als Seelenbräutigam gefeiert[8]); die ithyphallische Bildung[9]) wurde auf sein Verhältnis zu Persephone, der vergöttlichten Psyche, bezogen[10]). Offenbar kam Hermes auch in den Legenden solcher Mysterien vor, welche die Ehe des Mysten mit dem Gott grobsinnlich durch einen Phallos (S. 866 ff.) vollziehen liessen.

Obgleich aber diese Auffassung des Gottes ohne Frage alt ist, hat die ithyphallische Natur des Gottes auch eine andere Bedeutung gehabt, die wir sogar als die ursprüngliche bezeichnen würden, wenn die nächstliegende religiöse Vorstellung immer zugleich die älteste wäre. Begreif-

wie Hephaistos und Prometheus, dem er auch als Atlas' Enkel nahe steht *[382]*, soll er Zeus' Haupt gespalten haben (Sosib. Lak. *FHG* II $627_{1}$). Wahrscheinlich hat man einst Hermes auch als Feuergott gefasst, den es sehr nahe lag, als Götterbote zu denken, da er zwischen Menschen und Göttern im Opfer vermittelt; indessen können bei der Leichtigkeit, mit der in den älteren Perioden der griechischen Religionsgeschichte allgemein Vorstellungen von einer Gottheit auf die andere übergehen, Schlüsse auf die Grundbedeutung der Gottheit aus solchen Zügen nicht gezogen werden.

[1]) Hom. *h* $3_{108}$. Ebd. 436 geht *δαιτὸς ἑταῖρος* wohl auf eine alte Formel zurück.

[2]) In Lebadeia, s. o. *[$78_{18}$]*.

[3]) Phanias *FHG* II $301_{40}$.

[4]) S. o *[$51_{14}$]*. Hermes *κῆρυξ* auch Hsd. *Θ* 938; Pind. *O* $6_{78}$; Korn. 16 65; Apd. $2_{115}$; Sch. *B* 104 L.; *φίλον κήρυκα, κηρύκων σέβας* nennt ihn der Herold bei Aisch. *Ag.* 515; *κῆρυξ ἀθανάτων* heisst er in der Inschr. KAIBEL *ep.* 772; dem *καρυκεϝίῳ* setzen auserlesene Thebaner eine Inschrift, PERDRIZET, *Bull. corr. hell.* XX 1896 242; KRETSCHMER, Oesterr. Jahresh. III 1900 137. — Nach dem *κῆρυξ* heisst der aus dem Stabe des Zauberers (MÜNSTERBERG, Arch.-epigr. Mitt. aus Oest. XV 1892 143; vgl. o. *[$896_{3}$]*, nicht aus dem Holze des Feuerzeugs, wie KUHN, Herabk. d. Feuers 289 ff. meinte) hervorgegangene Zauberstab *κηρύκ(ε)ιον*, lat. *caduceus*. — Auf den *ἠπύτα κῆρυξ* (*H* 384; vgl. Anchises' Herold Periphas Epytides, *P* 323) bezieht MEHLIS I 42 den Hermes *Αἰπύτης* oder *Αἰπυτος* *[$197_{5}$]* nicht wahrscheinlich.

[5]) *ε* 29; Hsd. *ἔ κ ή* 85; Hom. *h* $3_{3}$; $5_{407}$; $19_{29}$; $29_{8}$; Nonn. $3_{432}$; Orph. *ε* 22; *fr.* 160. *Διὸς ἄγγελος*, *Ω* 169; 173; Eur. *IA* 1302; *El.* 462; Nonn. *D* $20_{264}$; $38_{76}$; Orph. *h* $19_{29}$; $28_{1}$; Hor. *c* I $10_{6}$; *εἰς Ἀίδην τετελεσμένος ἄγγελος* heisst H. bei Hom. *h* $3_{572}$. Vgl. u. *[$1338_{4}$]*.

[6]) *θεῶν ὑπηρέτης*, Aisch. *Prom.* 953; 982; Luk. *sacr.* 8; *δαιμόνων λάτρις*, Eur. *Ion* 4; *νέου τυράννου διάκονον* nennt ihn Prometheus bei Aisch. *Prom.* 942. Anderes bei MEHLIS I 40.

[7]) Er heisst ja auch *Κρείων* *[307; $876_{8}$]*, *Ἑρμείας ἄναξ* (*B* 104 u. ö. Vgl. die N. Hermonax, Hermonassa), *κύριος* (myth. Vat. III $9_{8}$) u. s. w.

[8]) Von einer alten Legende dieses Typus hat sich, wahrscheinlich durch Varro oder andere Mystiker des I. Jh.'s v. Chr. vermittelt, eine Spur in dem Mythos des Mart. Cap. $1_{7}$ (S. 4 EYSS.) erhalten, dass Hermes die Sonnentochter Psyche heiraten wollte.

[9]) S. o. *[$228_{6}$; $867_{2}$; vgl. $197_{16}$; $854_{1}$; $1322_{1}$]*. S. auch *CIGS* I 3093. Ob der euboiische Hermes Epithalamites (Hsch. *s v*) in diesen Kreis zuziehen ist, bleibt zw. Nach KAIBEL (zu *ep.* 814; vgl. 812) wurde Hermes wie Priapos (der auch als sein S. gilt *[$855_{2}$]*) als Vogelscheuche aufgestellt. Dass man durch den Lautanklang zwischen *ἕρμα* 'Phallos' (?) und Hermes bestimmt sei, vermutet O. KELLER, Phil. Jbb. CXXXIII 1886 701.

[10]) S. o. *[$118_{2}$; $867_{2}$]*. Ueber Daeira vgl. o. *[1176]*.

licherweise wurde der ithyphallische Gott zugleich als der Erreger der männlichen Zeugungskraft betrachtet. Als solcher wird er mit Pothos[1]) und Himeros[2]) (Imbros, Imbr-amos oder Imbr-asos?) ausgeglichen; auch die Beziehungen, die Hermes später zu den Charites hat[3]), konnten auf die Erweckung der Liebessehnsucht bezogen werden[4]). In diesen Kreis gehörte sehr wahrscheinlich auch Harmonia[5]), 'die Zusammenfügung' oder 'die Zusammenfügende'[6]), eine Göttin der ehelichen Gemeinschaft, die als solche auch der Aphrodite verwandt war und deshalb im Mythos teils an deren Stelle treten[7]), teils aber auch als ihre Tochter bezeichnet werden konnte[8]). Mit dieser Harmonia ist Kadmos sehr wahrscheinlich schon in

---

[1]) S. o. *[228₁]*.

[2]) S. o. *[224₁₉ ff.*; *228₁₂*; *870₁ f.]*. Im Gegensatz zu THURNEYSEN, Zs. f. vgl. Sprf. XXXV 1899 224, der Ἴμβραμος für die griechische Wiedergabe von †*imprūma* hält, scheint mir auch jetzt noch der griechische Ursprung des N.'s i. g. wahrscheinlicher.

[3]) Ἡγεμὼν Χαρίτων nennt ihn Korn. 16 62 Os. [Sch. *B* 104 L]; vgl. Plut. *aud. poet.* 13; MEHLIS I 64. Im Kult erscheinen die Charites neben H. besonders in Attika; vgl. Arstph. *Thesm.* 300; εἰρ. 455; Simon. *fr.* 150 (*AP* VI 144); *CIA* I 5 (Eleusis: Ἑρμῇ Ἐναγωνίῳ. Χάρισιν αἶγα); über H. Propylaios auf der Akropolis vgl. Paus. I 22₈ u. o. *[25₆ f.]*. Dass dort eine Gruppe dieser Gottheiten dargestellt war, ist nicht anzunehmen; s. BENNDORF, Arch. Ztg. XXVII 1869 58; sonst dagegen hat die bildende Kunst häufig Hermes zu den Charites gestellt; vgl. z. B. den Sockel des olympischen Zeus, Paus. V 11₈, das Rlf. in Thasos, Arch. Ztg. XXV 1867 T. CCXVII; Sen. *benef.* I 3₇; O. JAHN, Arch. Beitr. S. 63 T. IV₂ (Rlf. des Mus. Capit.); Mus. Pio Clement. IV XIII (neben einem alten Mann, der zu Asklepios [um Manneskraft?] betet). Vieles andere bei O. JAHN, Entführ. d. Europa 38—40.

[4]) So ist auch der N. Χαριδώτης (Hom. *h* 18₁₂) oder Χαριδότης (Fest in Samos, bei dem gestohlen werden durfte, Plut. *qu. Gr.* 55; WELCKER, Götterl. II 461 fasst hier χάρις als den 'Segen', 'das Gestohlene'; vgl. u. *[1338₈]*), der sich zu Χαρμόφρων *[o. 854₁]* stellt, zu deuten; vgl. Terpon *[775₁]* und Eros πολυτερπής, Orph. *fr.* 71; 123₁₁; 139; BURESCH, Klar. 110₄. Später hat man freilich den Zusammenhang des Hermes mit den Charites auf die χάρις des λόγος *[1339₂]*, als dessen Verkörperung man Hermes fasste, bezogen. Das ist eine Umdeutung. Noch weniger darf die Paarung kosmisch verstanden, z. B. χάρις mit MEHLIS I 64 auf die Sonne bezogen werden.

[5]) Dass die Dichtung (schon Hom. *h* 2₁₆, der auch Hebe und Aphrodite nennt) Harmonia neben die Charites stellt, würde nicht viel besagen, und die Angabe, dass Harmonia die M. der Charites, Pasithea, Euphrosyne und Aglaia sei, beruht nur auf der wahrscheinlich falschen Lesung LINDENBROGS bei Lact. Stat. *Theb.* 2₂₈₆, wo, wie es scheint, Harmonias' T. Autonoe genannt war. Aber wichtig ist die Verknüpfung des libyschen Hügels der Charites (Hdt. 4₁₇₅) mit Harmonia Sie findet sich erst bei Nonn. 13₃₄₁ ff., aber dieser folgt hier, vielleicht mittelbar, den besten Quellen; vgl. Kallim. *fr.* 266.

[6]) Nichts spricht dafür, dass diese Deutung sekundär sei und dass Harmonia etymologisch ursprünglich zu Hermes gehörte (CRUSIUS bei ROSCHER, ML I 1832 62); es wäre vielmehr befremdlich, dass die echte Form überall verschollen ist, während unabhängig mindestens an vier verschiedenen Stätten, in Theben, Samothrake, Libyen und Illyrien, von Harmonia erzählt wurde.

[7]) Als M. der Amazonen von Ares. Pherek. *FHG* I 75₂₅, der diese Harmonia eine Neis nennt; vgl. Ap. Rh. 2₉₉₀ (νύμφη). — Die delphische Aphrodite Ἄρμα wurde als Ἁρμονία gedeutet *[86₄]*; ist dies, wie z. B. FARNELL, *Cults of Gr. stat.* II 620 meint, richtig, so hiess wahrscheinlich nach dieser Harma ursprünglich der Ort bei Tanagra, wo Amphiaraos versunken sein sollte *[72₁₀]*: wir sind hier mitten im Kultgebiet des altboiotischen Hermes-Kadmos. Der N. klang zufällig an den Hermesn. Ἁρματεύς *[535₅]* an und ist früh als 'Wagen' gedeutet worden.

[8]) Das ist in einer Theogonie, der schon Hsd. Θ 937 folgt, geschehen. Der Vater ist Ares: gewiss schwebte dem Dichter der Gedanke vor, dass aus der Vereinigung der entgegengesetzten Prinzipien die schöne Weltordnung hervorgeht. Vielleicht war Kadmos, ihr Gatte, hier ebenfalls kosmogonisch gefasst: Κάσ(σ)μος — so heisst Kadmos auf Vaseninschriften — kann hier in spielender Etymologie als Κόσμος, wovon es Neuere mit Unrecht ableiten, gestellt gewesen sein. Wahrscheinlich war Kadmos hier auch von Hermes nicht verschieden; die Differenzierung ist zwar bei Hsd. Θ 975 und wahrscheinlich in den thebanischen Epen durchgeführt, aber es ist erklärlich, dass die Heldensage hier eine ältere theogonische Ueberlieferung unterdrückte. Jedenfalls hat sich die Gleichheit von Kadmos und Hermes an andern Stellen lange behauptet.

der altboiotischen Kultur gepaart gewesen: das Gegenstück zu dieser Kultgenossenschaft ist es, wenn der — auch in dieser Verbindung oft ithyphallisch vorgestellte — Hermes neben Aphrodite gestellt wird[1]). Er heisst bisweilen ihr Geliebter[2]), in älterer Zeit aber scheint er öfters als ihr Sohn gegolten zu haben, wie der ihm wesensgleiche Himeros; Hephaistos, der gewöhnlich mit zu diesem Kultkomplex gehört, wurde dann vermutlich meist als Vater des Hermes bezeichnet[3]). — Obwohl übrigens nicht bezweifelt werden kann, dass diese Gottheiten die Schutzpatrone der Anstalten waren, wo man die geschwächte Manneskraft wiederherstellen zu können glaubte, so fehlt es doch nicht ganz an Spuren dafür, dass

---

[1]) Vgl. o. *[143$_{3}$; 196 f.]*. S. auch Korn. 24 S. 134 Os. Hermes steht auch sonst oft neben Aphrodite, z. B. in Athen (Harpokr. *s v* *Ψιθυρισιής· Ἑρμῆς ἐτιμᾶτο Ἀθήνησι καὶ Ψίθυρος Ἀφροδίτη καὶ Ἔρως Ψίθυρος*), Kyllene (Paus. VI 26$_{5}$; s. o. *[143$_{3}$]*), Argos (Paus. II 19$_{6}$), Megalopolis (Paus VIII 31$_{6}$), mehreren Städten Kariens *[o. 259$_{6}$ ff.]* und auf Lesbos *[298$_{1}$]*. Vgl. Plut. *coni. praec. prooem. οἱ παλαιοὶ τῇ Ἀφροδίτῃ τὸν Ἑρμῆν συγκαθίδρυσαν ὡς τῆς περὶ τὸν γάμον ἡδονῆς μάλιστα λόγου δεομένης.* — Wie Hermes führt Aphrodite den N. *Ἐναγώνιος* (*CIA* III 189); oft werden beide in der Litteratur (z. B. Hor. *c* I 30$_{8}$) nnd in der Kunst (Gerhard, Ges. Abh. II 67 ff. T. LIII) verbunden. — Bisweilen steht neben beiden Gottheiten Apollon *[297$_{18}$ ff.; 458$_{7}$ ff.; 964$_{1}$]*, häufiger Hephaistos *[1314]*; auch Atlas ist in diesem Kreis uralt *[458$_{10}$; 1314$_{10}$]*. Vgl. auch *Atlantius Mercurii et Veneris filius, qui Hermaphroditus vocatus est* (Hyg. *f.* 271); über Priapos als S. des Hermes und der Aphrodite(?) s. o. *[853$_{3}$]*.

[2]) Die Spuren dieser Version sind zwar stark zerstört, aber doch noch mit Sicherheit zu erkennen; vgl. u. *[1332$_{4}$]*. Mit Aphrodite zeugt nach dem Götterkatalog (Cic. *d n* III 23$_{59}$; Laur. Lyd. *mens.* 4$_{44}$ S 78 Bk.; vgl. o. *[1071$_{3}$]*) Hermes (bei Ampel. 9$_{9}$ wird fälschlich Ares genannt) den Eros (als die Eltern der ersten Aphrodite gelten nach dem Götterkatalog Caelus und Dies, d. h. Uranos und Hemera; dieselben Eltern sollen den ersten Hermes erzeugt haben, Cic. *d n* III 22$_{56}$; Ampel. 9$_{5}$; Intp. Serv. *VA* 4$_{577}$; myth. Vat. II 41; Schol. Stat. *Th.* 4$_{482}$; natürlich sind beide Genealogien nicht unabhängig von einander entstanden). Später galt Hermaphroditos als Aphrodites und Hermes' S. (Diod. 4$_{6}$; Luk. *dial. deor.* 15$_{2}$; Lact. I 17; myth. Vat. III 9$_{2}$ [214$_{27}$ B.]; *AP* II 102; Ioh. Lyd. *m* 4$_{44}$ S. 79$_{7}$ B.); die Annahme, dass dies falsch aus dem N. erschlossen sei, der eigentlich eine Aphroditosherme bezeichne (s. o. *[259$_{11}$; vgl. 1093$_{4}$]* und über die *barbata Venus* o. *[904$_{2}$]* u. unt. *[1359$_{4}$]*), würde selbst dann nicht unbedenklich sein, wenn solche Aphroditoshermen aus älterer Zeit erhalten oder bezeugt wären. Sie finden sich jedoch erst spät, wogegen Hermaphroditos selbst in der Kunst weit älter ist, als P. Herrmann bei Roscher, ML I 2321 ff. glaubte, und bis in den Anfang des IV. Jh.'s verfolgt werden kann (S. Reinach, *Rev. arch.* III XXVIII 1898[1] 321—335). Mindestens ist anzunehmen, dass die jüngere Vorstellung vom Hermaphroditos sich an eine ältere anlehnt, in der Hermes und Aphrodite gepaart waren. — Von den Kunstdarstellungen des Hermaphroditos (Aufzählung bei Herrmann; vgl. Gerhard, Abh. II 69 ff. T. LIV; Helbig, Wgm. S. 303; Babelon, *Catal. cam.* 32$_{46}$ ff.; Furtwängler, Gemmen LVII $_{22}$), die ihn teils stehend, teils wollüstig liegend, teils in Gruppen mit Wesen des dionysischen Kreises zeigen, ist die des Polykles (Plin. *n h* 34$_{80}$) nach Furtwängler, Ab. Ba AW LXVII 1897 584 (anders Robert, Herm. XIX 1894 308) durch eine Kopie im Berliner Museum bekannt.

[3]) S. o. *[1313 ff.]* u. unt. *[§ 304]*. Auf diesen Legendentypus weist der N. des Berges Kyllene, nach welchem Hermes Kyllenios heisst *[196$_{16}$]*. Dass der N. zum Hermeskult gehört, lässt sich daraus mit Wahrscheinlichkeit erschliessen, dass in der gln. Stadt, die weder Ausgangspunkt noch Filiale des Bergheiligtums gewesen zu sein scheint, ebenfalls Hermes verehrt wurde *[143$_{3}$]* und auch geboren sein sollte (Pomp. Mela II 3$_{9}$), was sonst nur ausnahmsweise (Philostr. *im.* 1$_{26}$: Olymp) von andern Lokalitäten als dem Kylleneberg erzählt wird. Wahrscheinlich ist Kyllana ursprünglich Bezeichnung der mit dem Hephaistos Kyllos gepaarten Aphrodite gewesen. Die Alten haben, wenn sie den Hermes Cyllenius nicht von einer Nymphe, die den Gott erzogen, oder von seiner Grossmutter (vgl. Serv. *VA* 4$_{252}$) oder direkt von dem Berge herleiteten (alle diese Deutungen bietet Fest. *epit. s v Cyllenius* 52$_{8}$; vgl. Scherffler, *Merc. puer.* 7), den N. Kyllenios mit *κυλλός* in Verbindung gebracht, teils indem sie ihn davon herleiteten *quod omnem rem sermo sine manibus conficiat* (Fest.), teils, indem sie den Hermes wie die Hermensäulen händelos sein liessen (Intp. Serv. *VA* 8$_{138}$; vgl. u. *[1340$_{2}$]*).

auch dieser Typus von Hermes-Kadmoslegenden zur Begründung von Mysterien verwendet wurde; wenigstens sind wesentliche Züge der auf die heilige Hochzeit bezüglichen Legenden sehr früh in diesen Typus übertragen worden. In Samothrake galt Harmonia als verschwunden[1]) und wurde gesucht; Aineias, den wir bereits früher als eine Hypostase des Aphroditesohnes Hermes erkannt haben[2]), heisst eigentlich der 'mit prunkenden Rossen Fahrende[3]): wahrscheinlich hat man einst von ihm erzählt, wie er — gleich Hermes — die geraubte Seele auf dem mit weissen Rossen bespannten Wagen zurückbrachte. Vielleicht stammt aus einer Mysterienlegende auch das Märchen von Aphrodites Sandale, die ein Adler dem Hermes zuwarf[4]); die Sandale scheint in manchen Mysterien-

[1]) S. o. *[$229_1$; $970_8$]*. Ueber die Hochzeit des Kadmos und der Harmonia s. o. *[$1082_4$]*.

[2]) S. o. *[196; 307; $657_6$]*. Die Stadt Ainos verehrt Aphrodite *[$211_4$ f.; $1348_1$]* und Hermes, der daher oft auf den Mzz. (Rev.: eine Ziege) dargestellt wird, *Gr. coins Brit. Mus.* S. 77 ff.; Head *h n* 213 (Abb.). Wahrscheinlich aus der Ueberlieferung dieses Hermeskultes stammt der Ainier Imbrasos, Peiroos' V., *Δ* 520.

[3]) Vgl. die in der vorigen Anm. zitierten Stellen. Es hängt wahrscheinlich mit dieser ursprünglichen Bedeutung des N.'s Aineias zusammen, dass bei den koischen Nebriden, auf welche Ueberlieferungen eines Kultes dieses Typus übergegangen waren, sich nebeneinander die N. Hippokrates und Aineios finden, StB. *Κῶς* $403_{10}$.

[4]) Schon im Altertum gab es verschiedene Varianten dieses Märchens; Rhodopis heisst das Mädchen bei Ail. *v h* $13_{33}$, der sie mit der bekannten Hetäre identifiziert; bei Hyg. *p a* $2_{16}$ werden zwei Versionen, die beide Aphrodite nennen, unterschieden; nach der einen, die Bernhardy auch in Eratosthenes' *Hermes* (*fr.* 9 Hiller) erwähnt glaubte, heisst der glückliche Gewinner der Sandale Hermes, in der andern nach der Ueberlieferung Anaplades, was Bursian in Anubis verwandeln wollte. Obwohl auch Hyg. wenigstens den letzten Teil der Geschichte nach Aegypten verlegt, wo Orph. *h* $55_{19}$ auch ein Bad Aphrodites kennt, und obwohl nach Io. Lyd. *mens.* $4_{44}$ S. $79_3$ B. der mit Aphrodite gepaarte Hermes ein S. des Neilos war, ist die zu Grunde liegende Geschichte wahrscheinlich rein griechisch; das angeblich ägyptische Amythaonia lag in 'Elis' (StB. *Ἀμυθ.* $87_{14}$) oder vielmehr bei Pylos, wo Amythaon gewohnt haben soll, Apd. $1_{96}$. Eben hier *[$152_1$]* spielt die Geschichte vom Rinderraub, in der Hermes sich aus Myrtenzweigen Sandalen anfertigt (Hom. *h* $3_{79}$ ff.): der Ritus, den das erklären soll, ist zwar nicht identisch mit dem, aus dem Aphrodites Sandale stammt, hängt aber doch wahrscheinlich mit ihm zusammen. Weiter gehört in diesen Kreis die Vorstellung von der Sandale des Perseus (Hdt. $2_{91}$; vgl. Artemid. $4_{63}$), die die Griechen ebenfalls nach Aegypten übertragen haben. Mit Perseus berührt sich in manchen Beziehungen Iason (Mayer, XL. Phil.verslg. Görlitz 1889 344): also ist auch der Zug von dessen verlorener Sandale *[$566_{13}$; $912_7$]* auf dasselbe Ritual zu beziehen. Wie Iason konnte übrigens auch Hermes als *μονοκρηπίς* gedacht werden (Artemid. $4_{63}$). Alle diese Parallelen, denen vielleicht als eine allerdings fernerstehende Ueberlieferung die Aigeussage *[585]* anzureihen ist, erklären jedoch den Ritus mit der Sandale, die ja mannichfache symbolische Bedeutung besitzt (Mercklin, Aphr.-Nemes. Dorp. 1854 S. 5 ff.; vgl. über den Totenschuh Grimm, DM II² 795) und mehreren Orten (z. B. Sandalion, Ins. bei Lesbos, Plin. *n h* $5_{140}$; ionische Insel, ebd. $_{135}$; Bergfestung in Pisidien, Str. XII $6_4$ 569 [StB. *s v* $554_{12}$]; Ort in Sparta, nach Ptolem. Heph. bei Phot. *bibl.* 149 $b_4$ in Westerm., *Myth. Gr.* $189_{19}$ in Erinnerung an Helenas verlorene Sandale genannt [?]; Sandaliotis, N. von Sardinien [Tim. *FHG* I $198_{37}$ = Plin. *n h* $3_{85}$], das auch Ichnussa heisst, Paus. X $17_1$; Myrsil. *FHG* IV $146_{14}$; Sil. Ital. $12_{358}$; *Βλαύτη* in Athen, wo nach Poll. $7_{87}$ ein *ἥρως ἐπὶ Βλαύτῃ* verehrt gewesen zu sein scheint) den N. gegeben hat, nicht vollständig. Jedenfalls hat das Mysterienritual, das dem Märchen von Hermes und Aphrodite zu Grunde liegt, einst eine weit grössere Bedeutung gehabt, als die dürftigen Spuren in der Ueberlieferung zunächst erwarten lassen: dass der Aphrodite öfters Sandalen geweiht (*AP* VI 206 f.; 210), sie (Bernoulli, Aphr. 329—338; Mercklin, Aphr.-Nemesis m. d. Sandale, Dorp. 1854; Müller-Wieseler, D. a. K. II³ xxvi 283 [Brz.-stat. aus Pompeji]; Smith *and* Porcher, Kyr. S. 96 T. 71) und auch Hermes (H. Lambeck, *De Merc. statua comm. arch.*, Thor. 1861; Furtwängler, Denkschr. BaAW 1897 LXVII [Abh. XX] 575; vgl. u. *[$1343_1$]*) gern die Sandale bindend oder lösend dargestellt werden, dass Aphrodite mit der Sandale öfters den Eros züchtigt (S. Reinach, *Rev. arch.* IV 1 1903¹ 205—211), könnte in letzter

legenden das Erkennungszeichen gewesen zu sein. Es ist schwerlich ein Zufall, dass in dem Aschenputtelmärchen[1]), das sicher Züge aus Mysterienlegenden enthält, die Erkennung durch den Schuh herbeigeführt wird.

Da die Dämonen, die Sturm und Dürre erregen, als unterweltliche Wesen galten, so[2]) konnte Hermes, der Besieger des Ungeheuers im Hades, auch als Überwinder der bösen Wettergeister betrachtet werden. Auch in dieser Funktion entspricht er dem phoinikischen oder wenigstens dem altgriechischen Kadmos. Denn obwohl die beiden Fassungen von der Besiegung des Typhon durch Hermes oder Kadmos[3]) wohl erst in alexandrinischer Zeit entstanden sind, so setzen sie doch eine weit ältere, sehr wahrscheinlich sogar bis in die vorgriechische Zeit Kleinasiens hinaufreichende Legende voraus; ja, sie haben deren wichtigste Züge im ganzen so treu erhalten, dass über deren Bedeutung ein Zweifel nicht möglich ist. Typhon ist hier, wie gewöhnlich in diesem Grenzgebiet der phoinikischen und griechischen Kultur, Gott des verderblichen Windes, ursprünglich vielleicht des Glutwindes[4]). In einer Höhle haust er, weil Grotten als Stätte der Wind- und Wettergeister galten[5]); in der korykischen Höhle wird der Mythos lokalisiert, weil zum Windzauber ein Sack, *κώρυκος*, gehörte[6]). Um den Gebrauch der Syrinx und der Zither im Windzauber zu erklären, dichtete man, dass Kadmos mit jener den Typhon bezaubert[7]) und aus seinen Sehnen sich Saiten für die Zither bereitet[8]). Auch eine Sichel muss in diesem Ritual wichtig gewesen sein[9]). Alle diese Werkzeuge benutzt oder führt als Attribute auch der griechische Hermes, der als Syrinxbläser[10]) und als Erfinder der Lyra oder Zither[11])

---

Linie durch den verschollenen Ritus beeinflusst sein. — Der Adler, der in allen Versionen Aphrodites Schuh entführt, ist vielleicht ursprünglich Hermes selbst gewesen, den Zeus nach einer Version der Ledasage (Myth. Vat. I 78) in den Adler verwandelt.

[1]) Die Parallelen sammeln Grimm, KHM III 21 u. Koehler, Kl. Schr. I 274. Aschenputtels Tauben hat schon Usener, Rh. M. XXIII 1868 362 mit Aphrodites Tauben verglichen.

[2]) Bei der Wandelbarkeit der mythischen Vorstellungen blieb es unmöglich aus, dass auch auf anderen Punkten sich die Vorstellungen von den Windgöttern mit den bisher erörterten berührten. Es lag nahe und ist thatsächlich vorgekommen (Θ 549 u. ö.), dass man die Winde als Ueberbringer des Opferduftes an die Götter betrachtete; das konnte leicht mit der Vorstellung von dem Götterboten oder von dem göttlichen Opferer kombiniert werden. Aber es steht nicht fest, dass das geschehen ist.

[3]) S. o. *[251₃; 328₁ f.; 1306₆]*.

[4]) S. o. *[434₃; 845 f.]*.

[5]) Vgl. auch Hermes *Σπηλαίτης*, der nach Paus. X 32₆ mit Herakles und Apollon auf dem Parnassos verehrt wurde.

[6]) S. o. *[835₇; 1199 f.]*. Mit einem Schlauch sind nach Panofka, Monatsber. BAW 1851 130 Kalais und Zetes auf der Ficoronischen Cista dargestellt.

[7]) Nonn. *D* I ₄₁₈ ff.

[8]) Plut. *Is.* 55.

[9]) Vgl. auch o. *[251₄]*.

[10]) Hom. *h* 3₅₁₁: Euphor. bei Athen. IV 82 184a dichtet, Hermes habe die *μονοκάλαμος σύριγξ* erfunden; vgl. Apd. 3₁₁₅. Auch die bildende Kunst hat Hermes bisweilen mit der Syrinx, die freilich für den Hirtengott sehr passend ist, dargestellt. Vgl. im allgemeinen Roscher, Herm. 52 f.

[11]) Erat. *fr.* 15 S. 38 Hiller; Bion 5₈; Korn. 16 S. 74; Diod. 5₇₅; Paus. II 19₇; V 14₈; Hor. *c* I 10₆; III 11₁; Sch. *υ* 256 ABD; Ampel. 9₅; anderes o. *[197₁]* und besonders bei Roscher, ML III 1114 ff. *Χελυκλόνος* (?) nennt den Hermaon Orph. *A* 382. Nach Hom. *h* 3₄₂₀ besingt der Gott zuerst die Musenmutter Mnemosyne; nach Paus. IX 5₈ hat er Amphion das Leierspiel gelehrt. Mit Apollon soll Hermes im Leierspiel gestritten haben, so stellen rf. Vbb., z. B. *Él. cér.* III xc beide dar, und so hatte Lysippos sie gebildet, Paus. IX 30₁ (Gruppe auf dem Helikon); vgl. Jamot, *Bull. corr. hell.* XV 1891 381—401; Overbeck, Km. III 419 f. — Hermes galt auch als Linos' V. von Urania *[963₁]*. — Zur Lyra nimmt der Gott eine Schildkröte (Hom. *h* 3₄₈; Sch. Pind. *hyp. Pyth.* S. 297 B. u. aa.): daran knüpft die Sage, dass Hermes

gilt, der ferner Korykiotes[1]) heisst und mit dem Beutel dargestellt wird[2]), der endlich mit dem Sichelschwert dem Argos, nachdem er ihn in Schlaf geflötet, die Augen ausgegraben haben sollte[3]). Letzterer Zug ist zwar erst spät bezeugt, scheint aber doch alt; wahrscheinlich ist sogar der Argosmythos in dieser Form, die an der Sage von der Blendung des schlafenden Kyklopen eine auffallende Entsprechung hat, aus der Legende für einen Wetterzauber hervorgegangen. Jedenfalls ist Hermes früh auch ein Gott des guten Wetters gewesen[4]): als Gemahl der Herse oder Aglauros[5]) ist er der freundliche Hauch, der die Wirkungen des Glutwindes mildert[6]) und heiteren Himmel nach Sturmesgraus sendet. Auch als Regenspender hat man ihn verehrt[7]). Dass Hermes am vierten Monatstag geboren sein sollte[8]), hängt wahrscheinlich mit dem alten Aberglauben zusammen, dass

---

die Chelone, weil sie nicht zu Zeus' und Heras Hochzeit kommen wollte, in eine Schildkröte verwandelte, Intp. Serv. V *A* 1$_{505}$; myth. Vat. I 101; II 67. Wie dem Hermes, so ist die Schildkröte auch seiner Paredros Aphrodite heilig gewesen *[151$_{2}$; 197$_{2}$; 1349$_{2}$ f.]*: wahrscheinlich war die Bedeutung des Symbols ursprünglich eine andere, aber diese können wir nicht feststellen. Bei Hom. *h* 3$_{3}$: freut sich Hermes über die Schildkröte, weil sie lebend ein Schutzmittel gegen Zauber *ἐπηλυσίης πολυπημονος ἔχμα* sei. Auch zur Weissagung hat die Schildkröte gedient, wie Marshall, *Proc. soc. bibl. arch.* XIV 1891/2 10 ff. an vielen Beispielen erläutert; Scheffler, *Merc. puer.* 51 folgert aus Ail. *n a* 5$_{32}$, dass die Schildkröte dem Thot als dem Begründer der Nilschwelle heilig gewesen sei.

1) Orph. *h* 28$_{4}$; vgl. o. *[750$_{3}$]*.

2) Die Kunst hat jedoch die ursprüngliche Bedeutung des Beutels ganz vergessen. Gewöhnlich ist es ein Geldbeutel, den der Gott des Handelsgewinnes trägt, doch fehlt es nicht ganz an andern Deutungen. Auf einem Neapler Skphg. übergibt bei der Beseelung des von Prometheus gebildeten Menschen Hera dem Hermes einen Beutel, nach dem auch Hades die Hand ausstreckt (Conze, *Ps. im.* 27 f.).

3) Myth. Vat III 9$_{3}$ *[1325$_{2}$]*. Andere lassen ihn mit der Harpe den Argos töten, vgl. Ov. *M* 1$_{717}$; Val. Fl. 4$_{390}$ und die Glaspaste bei Panofka, Abh. BAW 1837 III$_{1}$; Müller-Wieseler XXX$_{326}$. Andere Kww. ebd. S. 253 f.

4) Vielleicht knüpft an diese Funktion das wahrscheinlich alte Bild an, das Hermes' Flug dem einer Möve (*ε* 51; vgl. V *A* 4$_{253}$; über freundliche Winddämonen in Mövengestalt s. o. *[843 f.]*) vergleicht. Tümpel bei Roscher, ML II 1276 erinnert passend an Sokos, Kombes Gemahl *[58$_{6}$]*.

5) S. o. *[S. 26$_{3}$ f.]*. Hermes und Herse, Gruppe der farnes. Sammlung (?) Müller-Wieseler XXX$_{333}$. Vgl. *Él. cér.* III XCIII (rf.); XCIV (rf.).

6) In diesem Sinn deutet ihn ein Teil der späteren Allegoriker, Tz. *all. Hom.* Υ 144 *ὁ Ἑρμῆς κίνησις πνευμάτων κεκραμένων.*

7) Auf einen Regenzauber deutet seine Geburt durch Maia *[825$_{2}$]* in der Höhle. Es gab zwar daneben noch andere Genealogien, nämlich 1) von Uranos und Hemera; 2) von Dionysos (Ischys) und Persephone (Koronis); 3) von Neilos; 4) von Kyllenios oder von Zeus und Kyllene (alle diese Herleitungen sind für den Götterkatalog zu erschliessen aus den verworrenen Angaben bei Cic. *d n* III 22$_{56}$; Ampel. 9$_{3}$; Intp. Serv. V *A* 1$_{297}$; 4$_{377}$; myth. Vat. II 41; Sch. Stat. *Th.* 4$_{482}$); 5) von Dionysos und Aphrodite (= Ariadne? vgl. Orph. *h* 55$_{7}$), Orph. *h* 57$_{3}$; 6) S. der Mneme (hymn. Lond. XLVI$_{439}$ [11]). Auch werden statt Maias als Amme des Gottes Helike und Kyllene *[744 zu 743$_{11}$]* und besonders Hera (Eratosth. *fr.* 2 Hill.; vgl. *fr.* 16; Hiller S. 50; [Eratosth.] *Katast.* 44; Hyg. *p a* 2$_{43}$; Mart. Cap. 1$_{24}$; myth. Vat. III 9$_{3}$), deren verspritzte Milch die Milchstrasse gebildet haben soll (Scheffler, *Merc. puer.* 10 ff.; vgl. die o. *[452$_{1}$; 1123$_{2}$]* erwähnte Heraklessage), genannt. Ein Teil dieser Angaben ist jung und teils ganz frei, teils in der Absicht erfunden, den Gott euemeristisch als Menschen der Vorzeit hinzustellen; die meisten freilich sprechen theogonische und mystische Gedanken des VII. und VI. Jh.'s aus. Aber auch diese enthalten wahrscheinlich keine alte Ueberlieferung; die Abstammung von Maia (*ξ* 435; Hom. *h* 3$_{1}$; 18$_{10}$; Hsd. *θ* 938 ff.; sf. Vb. *Él. cér.* III LXXXV u. s. w.) ist wie die älteste so die allein durch den Kultus gegebene. — Auf Legenden zu einem Ritual, durch das man Regen herbeizaubern zu können wähnte, scheinen ferner die Sagen von Hermes' Buhlereien mit den Nymphen (*[828]*; vgl. Kaibel *ep.* 813$_{1}$) zurückzugehen. Endlich ist es zwar vielleicht ein barbarischer Götze, mit dessen Hilfe Arnuphis im Markomannenkrieg (Dion Kass. 71$_{8}$) Regen herbeizaubert, aber dann ward er dem Hermes deshalb gleichgesetzt, weil man auch diesen in solchen Zauber anzurufen pflegte. — Vgl. über Hermes als Regengott Gerhard, Abh. II 509 f.

8) S. o. *[939$_{3}$]*. Demnach wird dem

an diesem ein Witterungsumschlag eintrete[1]. Auch die Flügelschuhe[2] und der Flügelhut[3] sind Hermes ursprünglich wohl als Wettergott zugekommen: auch Perseus, der ebenso wie Hermes Lederbeutel und Sichelschwert führt und der mit Hermes auch den Namen Eurymedon gemeinsam hat[4], fliegt mit Flügelschuhen durch die Luft, und es kann nicht bezweifelt werden, dass der Mythos von der Besiegung der Medusa bisweilen als Legende für einen Sturmzauber gedient hat. — Die bisher besprochenen Vorstellungen führten dazu, dem Gott vier Funktionen, die des Seelenführers, des Erregers des Fortpflanzungstriebes, des Opferdieners und des Wettermachers zuzuschreiben. An jedes dieser vier Hauptämter schlossen sich dann weitere Pflichten, deren Erfüllung ihm obliegen sollte. Aus der meteorologischen Funktion entwickelte sich hier und da die Vorstellung, dass Hermes die **Fruchtbarkeit des Bodens** hervorrufe[5]. Weit häufiger ist aber Hermes Mehrer und Schützer der **Viehzucht**[6] gewesen, und diese Erweiterung seines ursprünglichen Machtgebietes geht

Hermes am vierten Tag geopfert (z. B. Sch. Arstph. *πλ.* 1126). Auch die oft hervorgehobene vierseitige Gestalt der Hermen (*Ἑ. τετράγωνος* z. B. *Pap. Brit. Mus.* XLVI 415 = 2 des mag. Hymn.; von Kornut. 16 S. 68 Os. [Schol. *Β* 104 L; vgl. Suid. *Ἑρμῆν*] wird die Epiklesis auf die Sicherheit des vernunftgemässen Denkens bezogen), von der die Vierköpfigkeit des Hermes (z. B. der Statue des Telesarchides im Kerameikos, Rhet. Lex. bei Eust. *Ω* 336 $1353_{6}$; Hsch. *τρικέφαλος Ἑρμῆς* *[$1322_{8}$]*; vgl. Usener, Rh. M. LVIII 1903 340) schwerlich getrennt werden darf, ist mit der dem Hermes heiligen Tetras in Verbindung gebracht worden.

[1] Arat. 781; 792; 806; Varro bei Plin. *n h* $18_{348}$; *VG* $1_{432}$. Anderes bei Roscher, Herm. d. Windg. 101.

[2] Auf archaischen Kww. erscheint vorn an Hermes' Schuhen ein eigentümliches Stück, in dem man einen Flügel hat erkennen wollen. Ist dies auch sehr unwahrscheinlich, so scheinen sich doch schon im VI. Jh. wirkliche Flügel daraus entwickelt zu haben, wobei Stellen wie *Ω* 340; *ε* 44 als Vorbild gedient haben mögen. Selten, aber nach S. Reinach, *Mon. Mém. mus.* Piot II 1895 63—68 nicht unerhört sind in der archaischen Kunst Flügel an den Füssen selbst. Die Dichter nennen Hermes *πτηνοπέδιλος* (Orph. *h* $28_{4}$; mag. Hymn. Pap. Br. M. XLVI 416) *πτερόπους* (*Anth. Plan.* IV $234_{4}$) oder auch kurzweg *πτανός* (*AP* XI $176_{1}$), *πτερόεις* (Nonn. $9_{83}$; $10_{331}$) u. s. w. Die stoische Mythendeutung hat die Beflügelung auf die *ἔπεα πτερόεντα* bezogen (Korn. 16 S. 65 f.; Sch. *Β* 104 L). — Dass man sich gerade die Sandale beflügelt dachte, kann mitbestimmt sein durch ihre Bedeutung im alten Hermeskult *[$1332_{4}$]*; doch findet sich auch sonst die Vorstellung, dass Zauberschuhe überall hintragen, wie Hermes' Sandalen (*Ω* 341 ff. = *ε* 45 ff.), Sartori, Zs. für Volkspsych. IV 1894 283.

[3] In der archaischen Kunst ist er nicht häufig. Reinach, *Mon. mém. mus.* Piot II 1895 63—68. — Bisweilen erhält Hermes grosse Schulter- (*Él. cér.* III 75; Micali, *Storia* $LXXXV_{2}$) oder Kopfflügel (Wace, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 348).

[4] Ap. Rh. $4_{1513}$. Vgl. über Hermes = Perseus o. *[185 f.; 867]*.

[5] Um einen Weingarten fruchtbar zu erhalten, wird ein Hermesbild aufgestellt, Inschr. aus dem Gebiet von Mytilene, Kaibel *ep.* 812; *IGI* II 476. Hsch. nennt einen Hermes *Φαλήσιος* (*s v*; vgl. Hippon. *fr.* 32), nach dem auch ein Monat hiess, *Ἀὐξίδημος* (*s v* [*ἀ*]*π*[*ὸ*] *τῆς* [*ἀ*]*δρύ*[*ν*]*σεως?*) und *Ἔννιος* (*s v ἐν Χίῳ ὁ Ἑρμῆς*, nach O. Crusius, Rh. M. XLII 1891 61 = *ἐν νειῷ*, wonach auch die sicilische St. Enna, die Hermes auf ihre Mzz. setzt, *Greek coins of Brit. Mus. Sic.* $59_{6}$, und der Dichter Ennius heissen sollen).

[6] Hsd. *Θ* 445 f. (mit Hekate); Paus. II $3_{4}$: ein eherner Bock wird dem *Ἑρμῇ στρεφετῆρι καὶ εὔγλαγι* geweiht (Leon. *AP* IX $744_{1}$). Auf die Viehzucht, nicht auf die Bewahrung der Gesetze (Nik. bei Studemund, *Anecd.* I 279; 283) bezieht sich der Beinamen Nomios (Arstph. *Θεσμ.* 977 m. Sch.). Ueber H. Epimelios s. o. *[$76_{11}$]*. Rf. Vbb. (z. B. *Él. cér.* III LXXXIII) zeigen Hermes eine Schafherde vor sich hertreibend. Als Herdengott liebt Hermes den Hirten Phorbas (*Ξ* 490), der Hirt Daphnis gilt als sein S. oder Liebling *[$964_{6}$ f.]*; der Nephele (Apd. $1_{82}$) und dem Pelops *[$659_{4}$]* schenkt er einen goldenen Widder. Endlich weisen auf Hermes als Hüter der Schafe der Stammbaum des Eudoros, den Hermes mit Phylas' T. Polymele gezeugt haben sollte, *Π* 180, und die samothrakische Ueberlieferung von Rhene, die von H. den Saos geboren habe, Diod. $5_{48}$. Mit wegen dieser Beziehung zu dem Vieh

wahrscheinlich zugleich von einer andern Seite, von seiner Thätigkeit als göttlicher Opferdiener, aus. Dieser hatte über die Opfertiere und die mit ihnen vorzunehmenden Manipulationen zu wachen: wenn in Tanagra Hermes durch das Herumtragen eines Widders der Pest gewehrt haben soll[1]), so ist er sehr wahrscheinlich das Prototyp der irdischen Opferer. Gerade als Widderträger begegnet Hermes oft in der Kunst[2]), und dies scheint[3]) der Ausgangspunkt der späteren Sitte, ihm dieses Tier als Attribut zu geben[4]). Daraus konnte sich dann leicht die Vorstellung entwickeln, dass der Gott Schützer der Schafherden und dann der Herden überhaupt sei. — Am wichtigsten ist von den vier Urfunktionen des Hermes wie überhaupt so auch hinsichtlich der aus ihr abgeleiteten Funktionen die erste: die des Seelenführers. Die Herausführung der Psyche aus dem Hades wurde nicht immer als Erlösung gefasst; die für diese geschaffenen Legenden konnten auch angewendet werden, um die Nekromantie zu erklären. So ist Hermes zunächst Totenbeschwörer, dann Seher überhaupt geworden[5]); und da die Totenorakel besonders da eingeholt wurden, wo es sich um die Heilung von schweren Leiden handelte, wurde er, was freilich auch an andere Seiten seines ursprünglichen Wesens sich anlehnen konnte und

---

ist Hermes auch V. des andern arkadischen Hirtengottes, des Pan (s. u. *[1392]*; Phaunos [Faunus] nennt Derkyll. *FHG* IV $387_6$ an einer nur bei Plut. *par. min.* 38 überlieferten Stelle) geworden. — Nicht hierher zu beziehen ist die Brimosage *[$1322_1$]*.

¹) Vgl. Paus. IX $22_2$ *[$72_1$; $197_7$]*.

²) Z. B. im karnasischen Hain, Paus. IV $33_4$. Das Werk des Onatas und Kalliteles, von den Pheneaten in Olympia geweiht (Paus. V $27_8$), stellte den Gott dar, wie er den Widder unter der Achsel trug; von diesem Typus sind mehrere Exemplare erhalten; vgl. Conze, *Ann. d. i* XXX 1858 347 ff. *Tav. O* (Tct. aus Tanagra): W. Vischer, *Mem. d. i.* II 1865 405 ff. (Brz statuette aus Sikyon); Arch. Anz. 1895 221 (Tct. in Dresden); Pottier, *Mon. mém. mus.* Piot II 1895 165 T. xx (schöne boiot. Tct. im Louvre); vgl. auch Veyries *[s. u.]* S. $11_{20}$; 18. Noch häufiger ist ein zweiter Typus, in dem Kalamis den *κριοφόρος* dargestellt hatte: *ἐποίησεν ἄγαλμα Ἑρμοῦ φέροντα κριὸν ἐπὶ τῶν ὤμων*, Paus. IX $22_1$; vgl. Overbeck, Plast. I⁴ 278 und o. *[$72_1$]*; Abbildungen auf Brz.mzz. von Tanagra (Müller-Wieseler II xxix 324 a). Gewöhnlich glaubt man, dass die Statue von Wiltonhouse das Werk des Kalamis wiedergebe; vgl. aber v. Duhn, *Ann. d. i.* LI 1879 $144_1$. — Hermes *κριοφόρος* erscheint auch auf Mzz. (z. B. Aigina, Head *h n* 334), Vbb. (z. B. auf der Berliner Sosiasschale 2278 = Ant. Denkm. I ix; auf Vbb. des streng schönen Stils bisweilen noch bärtig, z B. *Él. cér.* III lxxxvii) und auf Deckeln von Cisten, v. Duhn a. a. O. 143 ff. Vgl. über den *Ἐπιμήλιος* u. *[$76_{11}$]* und im allgemeinen Furtwängler, Samml. Sabur. II zu cxlvi u. bes. M. A. Veyries, *Les figures criophores dans l'art grec, l'art gréco-romain et l'art Chrétien*, Par. 1884.

³) Doch gab es auch einen Typus des den Widder opfernden Hermes. So hatte Naukydes den Gott gebildet, Plin. *n h* $34_{80}$.

⁴) Bisweilen sitzt er auf dem ruhenden Widder (z. B. Marmorstatue bei Müller-Wieseler xxix 322; vgl. Stephani, *Compte rendu* 1869 93); oder der Widder dient ihm als Reittier (Artemid. $2_{12}$ S. $100_{17}$ H.; sf. Vb., Archäol. Ztg. XXVI 1868 T. ix; vgl. Gargallo Grimaldi, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 121; *mon. d. i.* VI/VI lxvii; weil neben Hermes Dionysos erscheint, dachte Grim. an eine Darstellung der Anthesterienlegende, schwerlich m. R.) oder er steht neben dem Widder (Mz. von Akmoneia, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 194), oft fasst er das Tier am Horn (Legrand, *Bull. corr. hell.* XVI 1892 165—174 T. xvii; Reinach, *Rev. arch.* III xix 1892 40; Müller-Wieseler II xviii 197 [Puteal]; xxix 320 [Kandelaberrlf.]; *Él. cér.* III lxxxviii [rf.]) oder er betrachtet einen Widderkopf, den er in der Hand hält (Müller-Wieseler xxix 321 S. 246).

⁵) Hermes *μάντις*, Korn. 16 S. 67 Os.; Orakel des Herm. auf dem Markte in Pharai (man sagt mit zugehaltenen Ohren der Statue die Frage ins Ohr, geht weg, öffnet die Ohren, die erste Stimme, die man hört, gilt als Antwort des Gottes), Paus. VII $22_3$; *ἡμερινοὺς χρησμοὺς καὶ νυκτερινοὺς ἐπιπέμπων* heisst der Gott in dem Zauberpap. *Br. M.* XLVI [9] 428; vgl. [14] 433. Nach Sch. *O* 256 BL schenkte Apollon, über den Rinderraub lächelnd, dem Hermes *τὴν μαντικὴν* (*καὶ* schiebt Scheffler, *Merc. puer.* 48 ein)

wahrscheinlich wirklich anlehnte[1]), auch als Heilgott gefasst[2]). In der späteren Magie, in der die Beschwörung der Toten ganz überwiegt, ist Hermes der Zaubergott schlechthin[3]): auch das scheint in alte Zeit hinaufzureichen. Da die Traumorakel als Nekyomanteia betrachtet wurden, machte man Hermes auch zum Spender des Schlafes und der Träume[4]). Ferner wurde der Geleiter der Seelen als Hegemonios[5]) schlechthin, als Geleiter auf irdischen Wegen[6]) betrachtet.

Grössere Veränderungen erlitt die Gestalt des Hermes als die Kunst aus den Dämonen des alten Glaubens Ideale schuf. Die Zauberei trat zurück; die ritterliche Gesellschaft, für die die Heldensage anfangs geschaffen wurde, wollte wenigstens öffentlich nichts von der Herausführung aus dem Hades,

---

*ῥάβδον*, nach Apd. $3_{118}$ Zeus *τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικήν*.

[1]) So wurde dem *κριοφόρος* die Heilung einer Pest zugeschrieben, Paus. IX $22_{1}$. Sagen, dass Hermes mit seiner Sohle Quellen aus dem Boden gestampft habe (*paraphr.*, Tz. *Lyk.* 835; Maass, *Suppl.* XXXVIII; vgl. *Κάδμου πούς*, vielleicht keine Schwindelei des [Plut.] *flur* $2_{1}$), konnten leicht auf die Entstehung von Heilquellen bezogen werden.

[2]) *ἴασαι τὰ βροτῶν ἀλγήματα σαῖς θεραπείαις* heisst es im mag. Hymnos *pap. Br. Mus.* XLVI $_{10}$ [$_{437}$]. Denkschr. WAW 1893 13; vgl. den Lond. Papyr. CXXII $_{28}$ ebd. 56. Hermes *Ἀλεξίκακος*, Arstph. *εἰρ.* 422; über *Σάιος, Σάων, Σῶκος* (Studemund, *Anecd.* I 268; 279; 283; *σαι-οικος* deutet Korn. 16 S. 64 Os. den letztgenannten N., den viele Orientalisten, zuletzt Berger, *Mél.* Graux II 613 ff., zu phoinik. Sakon gestellt haben) s. o. *[$228_{9}$ ff.; $898_{4}$]*. Mit Hygieia war Herm. gepaart (Korn. a. a. O.); die Epiklesis *Πολύγιος* (Troizen, Paus. II $31_{10}$; Legrand, *Bull. corr. hell.* XVI 1892 166), deren Ableitung von *πολύ-γυιος* auch Wide, *Sacr. Troez.* 41 nicht m. R. als den Wortbildungsgesetzen widerstreitend bezeichnet, wird von Neueren als *πολ-ύγιος* gedeutet; so übersetzt z. B. Maass, *Suppl.* $XIII_{1}$ *sanitate pollens*. — Dass Hermes oft Götterkinder (Roscher, Herm. d. Windg. 23), z. B. die Dioskuren (nach Pellana, Alkm. *fr.* 14), den Herakles (sf. Vb., Kluegmann, Arch. Ztg. XXXIV 1876 199 f. T. XVII), den Aristaios (zu den Horen, Pind. *P* $9_{59}$), den Asklepios (vom Scheiterhaufen, Paus. II $26_{6}$), den Ion (Eur. *Ion* 1606), den Dionysos *[§ 304]*, den Arkas (Mz. von Pheneos, Head *h n* 378) nach ihrer Geburt rettet oder wegträgt und in Metapont *Παιδοκόρης* (Hsch.) hiess, hat mit Hermes' Fürsorge für die Entbindung (Nonn. *D* $41_{161}$; Maass a. a. O.) nichts zu thun.

[3]) Vgl. z. B. den Londoner Zauberpap. CXXII $_{8}$ *ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰ(ς) κοιλίας τῶν γυναι[κῶ]ν* u. s. w. (Denkschr. WAW 1893 55); ebd. $_{14}$ heisst er mit Rücksicht auf die magischen Geheimnisse *εἰδὼς τὰ κρύφιμα*.

[4]) S. o. *[$932_{4}$]* u. Kaibel *ep.* 816. Daher konnte ein durch Inkubationen weissagender Erdgeist wie Trophonios dem Hermes, dem S. des Valens (Ischys) und der Koronis, gleichgestellt werden: Cic. *d n* III $22_{56}$ *[$78_{14}$]* nach dem Götterkatalog. Auch die Opferknaben *Ἑρμαῖ* von Lebadeia erinnern an Hermes. — Hermes, den Hypnos entsendend, in der bildenden Kunst, G. Krüger, Philol. Jbb. LXXXVII 1863 289—301.

[5]) *CIA* II 741 A $_{8}$ (Dittenberger, *Syll.* II² 620)$_{20}$; $_{31}$; 1207 (Dittenberger II 497)$_{6}$; III 197; Arstph. *πλοῦτ.* 1159; Korn. 16 S. 70 Os. (Sch. *B* 104 L). Vgl. Panofka, Abh. BAW 1856 244 f.; Mehlis I 24; Roscher, Herm. $88_{335}$; üb. Herm. *ἡγεμὼν τῶν Χαρίτων*, s. o. *[$1330_{2}$]*. Zu H. *Ἀγήτωρ* (Megalopolis, Paus. VIII $31_{7}$) vergleicht Welcker, AD II 18 Hsch. *s v ἀγήτης* u. *ἀγός*. Herm. *πομπαῖος*, Aisch. *Eum.* 90 f. (mit Rücksicht auf den *ἱκέτης*, Panofka, Abh. BAW 1853 261 ff.; aber das ist wahrscheinlich nachträgliche Spezialisierung); Eur. *Med.* 754. Vgl. o. *[$1321_{1}$]*. Als Hermes fasst O. Kern den *καθηγητὴρ κελεύθου* einer rhodischen Inschrift, *IGI* I 44.

[6]) Hermes *Ὅδιος*, Hsch.; Phot. *s v.*; *Ἐνόδιος* (Theokr. $25_{4}$; *AP* VI $299_{1}$; X $12_{8}$; nach Hsch. *s v παρ' ὃ [ἐν ὁδοῖς ἱδρύθη]*) nach Korn. 16 S. 70 Os. (Sch. *B* 104 L), weil die Vernunft auf den rechten Weg leitet. Im Mythos geleitet Hermes u. aa. Priamos (*Ω* 334 ff.) und Helena (Eur. *Hel.* 44). — Wie die ebenfalls als Wegegöttin vorgestellte Artemis wird auch Hermes als Beschützer der Thür betrachtet; entsprechend der Artemis Strophaia *[r $1296_{1}$]* heisst er 'Gott der Thürangel'. *Στροφαῖος*, Arstph. *πλοῦτ.* 1153 f.; *EM* *Ἑρμῆς* $876_{34}$; vgl. o. *[$701_{8}$]*, *Στροφεύς* (Phot. *Ἑρμ. Στρ.*; vgl. die theraiische Inschrift bei Hiller v. Gärtringen. Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 221), *στροφιοῦχος* (Orph. *h* $28_{5}$); vgl. auch Hermes *πυληδόκος* (Hom. *h* $3_{15}$), *Πυλοστρόφος* (? Kreta, Dragumis, *Bull. corr. hell.* XXIV 1900 524—530), *Θυραῖος* (Inschr. v. Perg. 325), *Προπύλαιος* (s. o. *[$25_{7}$]*; Harpokr., Suid., Phot. *πρὸς τῇ πυλίδι Ἑρμῆς*; Phot. *Ἑρμῆς ὁ πρὸς τῇ πυλίδι*). Vgl. Usener, Rh. M. XXIX 1874 27. Vor dem thebanischen Hismenion stan-

von der Wiedererweckung der geschwundenen Manneskraft und anderem Schwindel wissen. So sind auch diese Seiten des Hermes in der Heldensage vergessen. Er ist wohl noch der Herabführer der Seelen in den Hades, aber gewöhnlich nicht mehr ihr Herausführer. Erzählte man auch die Mythen weiter, die einst die Erlösung aus der Unterwelt gefeiert hatten, so wurde doch ihr Sinn vergessen; der Rinderraubmythos ist eine lustige Geschichte geworden, die nur noch die List des jungen Gottes verherrlicht. Diese List wird nun oft hervorgehoben[1]). An dem abergläubischen Kult, der sich an die Steinhaufen am Wege knüpfte, fand die neue Bildung wenig Gefallen; aber Hermes, den Wegegott, konnte die Dichtung gut gebrauchen. Sie verknüpfte diese Funktion mit der des mythischen Opferdieners, des *Κῆρυξ*. Wie die Herolde an den neuen, weltfrohen Höfen eine ganz andere Stellung einnahmen als im Kult, so hatte sich auch die Aufgabe ihres göttlichen Prototyps, des Hermes, geändert. Auch die alte Vorstellung vom Psychopompos wird mitgewirkt haben, um die Gestalt des allzeit behenden Götterboten zu bilden, der als Vermittler zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt in einem Teil der Heldensage so wichtig ist[2]). Diese Auffassung hat später dazu geführt, dass Hermes einerseits als der Verkünder der göttlichen Befehle, Verkünder schlecht-

den Hermes und Athena als *πρόναοι*, Paus. IX $10_2$.

[1]) Hermes *Δόλιος* (Soph. *Phil.* 133; Arstph. *πλοῦτ.* 1157; *θεσμοφ.* 1202; Hipp. von Erythrai *FHG* IV 431a = Athen. VI 74 259a; Korn. 16 S. 75 Os.) wird auf dem Wege nach Pellene (Paus. VII $27_1$) verehrt. *δολίαις ἀπάταις* freut sich der Gott (Orph. *h* $28_3$), er heisst *δολομήτης*, Hom. *h* $3_{405}$, *ἠπεροπευτής*, *δολοφραδής*, ebd. $_{282}$; *πολύτροπος*, *αἱμυλομήτης*, ebd. $_{13}$; *ποικιλομήτης*, ebd. $_{155}$; *κακομήδης*, ebd. $_{389}$; *κλεψίφρων*, ebd. $_{413}$; *μηχανιώτης*, ebd. $_{436}$; *ληιστήρ*, ebd. $_{14}$; *πολύμητις*, Orph. *L* 54; *φηλητέων ἄναξ*, Kaibel *ep.* $1108_1$; *φωρῶν ἑταῖρος*, Hippon. *fr.* $1_1$. Vgl. über diese N. Panofka, Abh. BAW 1856 236—244; Mehlis I 15; 52 ff.; über Hermes als Dieb Korn. 16 S. 75. — Am Festtag des Hermes *Χαριδότης [1330₄]* durfte gestohlen werden, Plut. *qu. Gr.* 55. Auch im Mythos wird diese Seite des Hermes mehrfach benutzt; dem Autolykos verleiht er *κλεπτοσύνην* (τ 397), der Pandora *κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος* (*ἔ κ ἡ* 67; 77 ff.), er stiehlt den von den Aloaden in ein Fass gesperrten Ares, nachdem ihm deren Stiefmutter Eeriboia den Gewahrsam verraten (*E* 390), und dem Hephaistos entwendet er die Zange, den Dreizack dem Poseidon (Luk. *deor. dial.* 7), den Bogen dem Apollon *[1327₁]* und nach einer von Eratosth. (Sch. *Ω* 24 ABMD; Hiller, *Er. fr.* 1 u. 4) erzählten Geschichte seiner badenden Mutter und deren Schwestern die Kleider, sodass sie in Verlegenheit geraten. — Vielleicht gehört in diesen Kreis die vielumstrittene Epiklesis *ἐριούνιος* (*Y* 72; *Ω* 360; 440; 457; Hom. *h* $3_{145}$; $5_{407}$; $19_{40}$; Phoron. *fr.* 5 Ki.; Kaibel *ep.* $815_{11}$; $816_3$; 1038x; *AP* VI $28_7$; Orph. *h* $28_6$) oder *ἐριούνης* (*Y* 34; *θ* 322; Tz. *all. Hom.* *Y* 119) oder *πολυούνειος* (? Tainia aus Erz, Dragumis, Ath. Mitt. XXXIV 1899 455); vgl. Hsch. *οὔνης κλέπτης· οὔνιος κλέπτης*; *Phoron. fr.* 5 *Ἐριούνιον . . . πάντας γὰρ μάκαρας τε θεοὺς θνητούς τ' ἀνθρώπους κέρδεσι κλεπτοσύνῃσί τ' ἐκαίνυτο τεχνήεσσας.* Hoffmann, Gr. Dial. I 276 denkt an *οὔνιος· δρομεύς* (Hsch.), womit der kretische Hermes *Δρόμιος [1340₅]* verglichen werden könnte. Die Alten haben den N. z. T. als *μεγαλωφελής* gedeutet, z. B. Korn. 16 S. 64 Os.

[2]) Er wird z. B. zu Kalypso (*ε* 28 ff.), Aigisthos (*α* 38) und Tros (wegen der Entschädigung für Ganymedes, Hom. *h* $4_{212}$) geschickt. Vgl. das o. *[1337₂]* über das Ueberbringen der Götterkinder Bemerkte. Götterdiener *[1329₅ f.]* ist jedoch Hermes im allgemeinen nur, insofern er Botschaften überbringt (ausnahmsweise heisst es, dass er der heimkehrenden Artemis die Waffen abgenommen, Kallim. *h* $3_{143}$), und auch diese Funktion hat er in der *Ilias* nicht, die ihn zwar als Geleiter der Menschen kennt (*Ω* 334 ff.), die Götteraufträge aber durch Iris ausrichten lässt. Vgl. üb. Hermes bei Homer Wehrmann I 2—9. Die spätere Kunst gibt Hermes bisweilen (Wieseler, GGN 1874 595 ff.) ein Diptychon in die Hand, um ihn als Boten zu charakterisieren. Vgl. über Hermes als Götterboten noch Keller, Phil. Jbb. CXXXIII 1886 701.

hin[1]), als Gott der Rede[2]), als das Prototyp aller menschlichen Vernunft, als der Begründer der Civilisation[3]), ja schliesslich als immanente Weltvernunft[4]), andererseits als der hurtige Götterjüngling, als Vorbild der

---

[1]) Hermes heisst *ἑρμηνεὺς τῶν πάντων*, Orph. *fr.* 161; vgl. *h* $28_6$; Tz. *all.* Ω 320. Vgl. o. *[1319₂]*.

[2]) Plat. *Krat.* 23 S. 407e; Diod. $1_{16}$; Kaibel *ep.* 816; (Varro) bei Aug. *c d* $7_{14}$; Isidor. *etym.* VIII $11_{45}$; Schol. *B* 104 L; *EG* $209_1$ *ἑρμηνεύς*; *EM* $376_{28}$ *Ἑρμῆς*. Ueb. die Ableitung von *ἐρεῖν* s. o. *[1319₂]*. Bei Orph. *h* $28_4$ wird Hermes *λόγου θνητοῖσι προφῆτα* angeredet und ($_{12}$) um *λόγου χάριτες* und *μνημοσύναι* gebeten. Nach Hsd. *ἔ κ ἡ* 79 hat Hermes die Rede gegeben; nach einer Ueberlieferung, die im Seleukeidenreich durch die Verschmelzung alter argivisch-rhodischer und orientalischer Sagenbestandteile entstanden zu sein scheint, hat Hermes die Sprachverwirrung herbeigeführt, Hyg. *f.* 143. Ebenso ist Hermes auch Gott der Beredsamkeit; vgl. z. B. Str. II $4_2$ S. 104; Hor. *c* I $10_1$; Ov. *F* $5_{668}$; Intp. Serv. *VA* $8_{138}$; Myth. Vat. III $9_1$.

[3]) Hermes *σοφός*, *θ ἐ* bei Studemund, *Anecd. var.* I 279; *λόγιος*, ebd. u. 268. In diesem Sinne erklärt *EM* $376_{28}$ *Ἑρμῆς* die Zeugung des Hermes durch Zeus (= *νοῦς*) und Maia (= *φρόνησις*); vgl. Korn. 16 S. 67 f.; Suid. *Ἑρμῆν*. — Als Gott aller menschlichen Vernunft haben besonders die Stoiker den Hermes aufgefasst; vgl. z. B. Korn. 16 S. 63 Os. *τυγχάνει ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος, ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί.* Vgl. auch (Plut.) *vit. et poes. Hom.* 126, der in diesem Sinne $_{102}$ auch den Kampf (Υ 72; vgl. [Orph.] *fr.* 289) des Hermes gegen Leto (*λήθη*) deutet. Den Stoikern folgen wie gewöhnlich die Mystiker des ausgehenden Altertums (z. B. [Iambl.] *myst.* 1 *θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών*; Iul. *adv. Christ.* 180 u. 206 *ed.* Neum.; vgl. *act. apost.* $14_{12}$), die diese Seite des Gottes noch weiter ausgebildet haben *[A. 4]*. Martianus Capella schreibt eine frostige Allegorie über Mercurs Hochzeit mit der Philologie. — Der ägyptische Hermes erfindet Sprache und Wissenschaften, Diod. $1_{16}$ (Hekat.); vgl. Ail. *n h* $10_{29}$; Horap. $1_{36}$. In dem Fragment einer ägyptisch-hellenistischen Kosmogonie (Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag., Strassb. 1901 47 ff. bes. $57_1$), die Bidez, *Rev. phil.* XXVII 1903 81 ff. auf Soterichos zurückführt, wird Hermes Städtegründer genannt. Oft erscheint er gleich Dhuti (Reitzenstein a. a. O. 72) und auch gleich Kadmos, der wenigstens einige Buchstaben erfunden haben soll (Arsttl. *FHG* II $181_{336}$; Dion. Mil. ebd. $5_1$; Zenon v. Rhodos ebd. III $176_2$; Euphor. bei Klem. Alex. *str.* I $16_{75}$ 362 Po. [Kyrill. *adv. Iul.* VII S. 231 = LXXVI S. 853 Mi.]; Plin. *n h* $7_{192}$; Hyg. *f.* 277 u. aa.), als Begründer der Buchstabenschrift (Mnas. *FHG* III $156_{44}$; Hyg. *f.* 277 [nach Hellanik.? Knaack, Herm. XVI 1881 589]). Wie Dhuti, dem er also auch hierin gleichgestellt wird, hat die bildende Kunst Hermes mit der Feder (des *ἱερογραμματεύς*) dargestellt (Furtwängler, Bonn. Jbb. CIII 1898 6 ff.; vgl. ebd. CVII 1901 45 ff.; Löschcke ebd. 48 f.). In dem Götterkatalog wird die Erfindung der Buchstabenschrift dem vierten Hermes, dem S. des *Kyllenios, der dem Theut gleichgesetzt wird, zugeschrieben (Ampel. $9_3$; Serv. *VA* $4_{577}$; Reitzenstein 91). Ferner soll Hermes die manchmal als viersaitig bezeichnete (über die Zahl der Saiten vgl. Scheffler, *Merc. puer.* 16—23) Leier und die Astrologie (Hyg. *p a* $2_{42}$ S. $80_9$ Bu.; nach Eratosth. *fr.* 15 Hill. besteigt Hermes den Himmel, was Hiller S. 43 auf Dhuti bezieht) erfunden haben. Von den vier Erfindungen der Buchstaben, der Musik, der Palaistra *[1340₂ ff.]* und der Geometrie leitet Apd. *π θ* S. 399 H. (Sch. ψ 198 V), der nach Reitzenstein a. a. O. 89 ägyptische und griechische Vorstellungen vermengt, die viereckige Gestalt der Hermen *[1335 zu 1334₄]* her. Als Kulturbegründer gilt auch Kadmos: ausser einigen Buchstaben *[s. o.]* und der Musik *[1333₇ f.]* sollte er die Steinbrüche (Klem. Alex. *str.* I $16_{75}$ 362; Plin. *n h* $7_{195}$) und die Goldbereitung (ebd. $_{197}$; v. Fritze, Zs. f. Num. XXIV 1903 117 fasst ihn irrig als Heph.) erfunden haben. — Vgl. auch den assyrischen Schreibergott Nabu, Schrader. KAT³ 400 f.

[4]) Der wahrscheinlich im Morgenland geprägte, aber mit einem in der griechischen Philosophie seit Herakleitos viel gebrauchten Terminus benannte Begriff *Λόγος* wird auf Hermes übertragen (z. B. bei Plut. *am.* 12; anderes bei Neander, Iulian $58_{14}$; Heinze, Lehre von Logos 143; Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. S. 81; vgl. o. *[1324₂]*), der auch in dieser Beziehung mit Dhuti verschmilzt. Als *Νοῦς* bezeichnet den Hermes die *κοσμοποιία* des Leydener Papyrus $7_{335}$ (Dieterich, Abr. 8 Z. 11), als V. des Logos die von Reitzenstein a. a. O. S. 56 herausgegebene Kosmogonie des Papyr. 481 $v_6$; Plot. III 6 (XXV 19 Kirchh. S. 233) nennt Hermes den weltzeugenden *λόγος νοητός*; nach Porphyr. (Euseb. *pr. ev.* III $11_{37}$ H.) ist der *σύνθετος λόγος ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἑρμῆς, Ἑκάτη δὲ ὁ ἐν σελήνῃ.* Damit stehen auch Epitheta wie *κοσμοκράτωρ, ἐγκάρδιε κύκλε σελήνης ... αἰθέριον δρόμον εἱλίσσων ὑπὸ τάρταρα γαίης ἡλίου ἡνιοχῶν κόσμον τ' ὀφθαλμὲ μέγιστε*, die Hermes im Londoner Zauberpap. $46_{414}$ ff. (Denkschr. WAW XXXVI 1888 29; XLII 1893 13) führt, in Beziehung. Sehr spät (z. B. Arch. f. Papf. II 1904 564 114*, gordian. Zeit), offiziell zuerst in einer unter

körperlichen Gewandtheit für die Epheben, als der oft mit Herakles gepaarte[1]) Schützer der Palaistra[2]) und der Gymnasien, als der Gott der Kampfspiele, *Ἐναγώνιος*[3]), insbesondere des Ringkampfs, des Diskoswerfens[4]) und, wie es scheint, auch des Wettlaufs[5]), des Faustkampfes[6]) und des Schwerttanzes[7]) betrachtet wurde. Ferner erkoren sich die herumziehenden Kaufleute und Höker den Gott der Wege zu ihrem Patron; so ist Hermes der Schützer alles Handelsgewinns[8]) und auch des Marktverkehrs[9]) geworden; endlich galt er als Urheber der Gaben, die man am Wege fand[10]),

---

Kaiser Gallienus erlassenen Ehrenadresse (Wessely, Denkschr. WAW XLII 1893 $9_1$), erscheint der unter dem Einfluss dieser, aber zugleich unter Benutzung der mystischen Logoslehre konzipierte, von Philon (als Ratgeber des Kronos, Eus. *pr. ev.* I $10_{14}$[15]) auch in die phoinikische Mythologie verflochtene, gewöhnlich aber als Aegypter (Io. Antioch. *FHG* IV 543 § 10; Kyrill. *c. Iul.* $1_{35}$ [Suid. *Ἑρμῆς ὁ τρισμέγιστος*] u. aa.) und zwar als Verfasser einer umfangreichen, z. T. erhaltenen Litteratur (Parthey, *Hermetis Trismegisti Poemander*, Berlin 1854; Ménard, *Herm. Trism. trad. compl. précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*, Paris 1866) bezeichnete Hermes Trismegas (*ὁ μεγαλόφρων θεός*, Pap. Lond. CXXI 566) oder Trismegistos (Pietschmann, Herm. Trismeg., Leipz. 1875; Dieterich, Abrax. 62—72), der im Mittelalter fortgewirkt hat, Grimm, DM I 137. Nach Reitzenstein a. a. O. 94 reichen die Anfänge dieser Litteratur in die Ptolemaierzeit hinauf.

[1]) Korn. 16 S. 76 Os. Vgl. Pind. *N* $10_{51}$ (Sparta); Paus. VIII $32_3$ (Megalopolis); *IGI* III 193 (*ὑπὲρ τᾶς τῶν παίδων εὐταξίας*, Astypalaia); $331_{21}$; 390; 391; 395 (Thera); O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 220 (Paros). Auf ägyptischen Inschriften vertritt das Paar Hermes-Herakles, wie es scheint, bisweilen Dhuti-Chonsu (Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 283). — Dass die päderastischen Neigungen Hermes und Herakles zu Schutzheiligen der Gymnasien gemacht haben, vermutet Kaibel, GGN 1901 509 übel.

[2]) *παλαιστρίτης*. Aisop. $139_3$ S. 68 Halm; vgl. Kallim. *fr.* 191; Hor. *c* I $10_4$; Ov. *F* $5_{667}$; *γυμνασίου πρόεδρος*, Kaibel *ep.* $295_4$ (Insel Ikaria). Vgl. ebd. 816. Daher setzen die Gymnasiarchen (z. B. Thera, *IGI* III 392 $A_4$; 394; 396) und die Epheben ihm Weihinschriften (ebd. 339 f.). Vgl. üb. Hermes' Bedeutung für die Palaistra, für die Myth. Vatic. III $9_8$ eine wunderliche siderische Deutung gibt, Panofka, Abh. BAW 1856 245 ff.; Krause, Gymn. u. Pal. 169 ff.; Urlichs, Skop. 42; Nissen, Pomp. Stud. 168. Die personifizierte Palaistra wird entweder T. des Hermes (Philostr. *im.* $2_{32}$) oder seine Geliebte genannt. Als letztere gilt sie (Intp. Serv. *VA* $8_{138}$) als T. entweder des Chorikos, d. h. (Stoll bei Roscher, ML I 898; Hiller v. Gärtringen bei Pauly-Wissowa III 2423) Korykos, der von Zeus in einen Schlauch verwandelt wird, nachdem auf seinen Antrieb seine Söhne, die Ringer Plexippos und Enetos, dem Hermes die Hände abgeschlagen haben, oder (*EM Πάλη* $647_{56}$) des Ringers Pandokos, den Hermes tötete.

[3]) Simon. *fr.* 18; Pind. *P* $2_{10}$; Aisch. *fr.* 384; Arstph. *πλ.* 1161; Philoxen. *fr.* $15_3$; Orph. *h* $28_2$; Zauberp. *Brit. Mus.* XLVI 415 [= 2]; Athen. XI 80 490 f.; Kaibel *ep.* $407_7$ (bei Sagalassos); $924_1$ (Athen), Paus. V $14_9$ (Altar in Olympia); *IGI* II $96_3$ (Mytilene).

[4]) Hermes als Diskoswerfer, Imhoof-Blumer, Zs. f. Numism. XX 1897 270 (Mz. von Amastris); Habich versucht aus dem vatik. Diskobolos das Werk des Naukydes, Plin. *n h* $34_{80}$, zu erkennen, Arch. Jb. XIII 1898 57—65 und (gegen die Einwendungen von Michaelis) *Journ. intern. d'arch. num.* II 1899 137—141.

[5]) Hermes Dromios, Krota, *bull. corr. hell.* XIII 1889 69.

[6]) Vgl. Kor. *fr.* 11.

[7]) S. o. *[$898_4$]*.

[8]) Hermes heisst *κερδέμπορος* (Orph. *h* $28_6$), *ἐμπολαῖος* (Arstph. *Ach.* 816; *plut.* 1155; Niket. bei Studem., *An.* I 268; Korn. 16 S. 74 Nonn. Abb. *ad Greg. Naz. c. Iul.* $1_{90}$ XXXVI 1034 Mi.), *ἐμπορίων ἐπιστάτης* (Korn.), *Ἐπιπολιαῖος* (*Ἑρμῆς ἐν Ῥόδῳ*, Hsch.), *παλιγκάπηλος* 'Höker' (Arstph. *πλοῦτ.* 1156); er verkauft Herakles, Apd. $2_{131}$. — Vielleicht als Gott des Gewinnes ist Hermes auch der Beschützer des Fischfangs geworden: Fischereigeräte werden ihm geweiht (*AP* VI 5; 23), auf Vgb. hat er Tempel. Diese Seite des Gottes konnte sich aber auch aus der Herrschaft über das Wetter *[1333 ff.]* entwickeln.

[9]) Hermes *Ἀγοραῖος* (Korn. 16 S. 73 Os.) wurde verehrt in Athen (Paus. I $15_1$; Arstph. *ἱππ.* 297; archaische [Luk. *Iupp. trag.* 33] Statue, unter dem Archon Kebris (?) errichtet [Hsch. *ἀγορ. Ἑρμ.*], nach Pervanoglu, Arch. Ztg. XXVI 1868 75 f. auf einem Rlf. der Akropolis [*mem. d. i.* II XIII] nachgebildet), Theben (Paus. IX $17_2$, Stiftung des Pindaros), Sikyon (Paus. II $9_8$), Sparta (Paus. III $11_{11}$), Imbros (Inschr. attischer Kolonisten, Kaibel *ep.* $772_1$), Olbia (Latyschev, *inscr. or. sept. p. Eux.* I 75 f.). In Pharai stand Hermes' Statue auf dem Markt, Paus. VII $22_2$ *[$1336_3$]*.

[10]) Man brachte diese Funde, *ἑρμαῖα* (Suid. *ἑρμαῖον τὸ ἀπροσδόκητον κέρδος . . ., εὕρημα*) in Zusammenhang mit den *ἑρμαῖα*,

ja schliesslich als Verleiher von Erwerb und Besitz überhaupt[1]). — Alle diese Erweiterungen der ursprünglich mit Hermes verbundenen Vorstellungen sind zwar nicht durch die Dichtkunst geschaffen, aber sie waren unmöglich, bevor diese die alten Ideen gründlich zerstört hatte.

Die bildende Kunst hatte anfangs natürlich auch bei Hermes die Aufgabe, einen Fetisch entsprechend dem von der Dichtung geschaffenen Bild menschlich zu gestalten. Den Ausgangspunkt bildeten auch hier Meteoriten[2]), welche man, da die Belebung der Manneskraft so wichtig war, öfters als Phallen vorgestellt zu haben scheint[3]). Als man daher diese Meteoriten zuerst durch behauene vierseitige Säulen, die *τετράγωνα*[4]) *ἀγάλματα* oder Hermai[5]), ersetzte und später diesen einen Kopf gab, hob man neben den Armen, die durch Stümpfe bezeichnet wurden, namentlich den Phallos hervor. Der Kopf dieser Hermen und auch der den Gott darstellenden sonstigen Kunstwerke ist bis in das V. Jahrhundert hinein meist bärtig[6]); das steht in einem gewissen Widerspruch zum Epos, das

den Steinhaufen am Wege *[$887_4$]*, an welchen *ἀπαρχαί* (vgl. auch Hsch. *σῦκον ἐφ' Ἑρμῇ ... ὁπότε φανείη, σῦκον πρῶτον τῷ Ἑρμῇ ἀνετίθησαν*) zum Nutzen der Wanderer — die hier wieder *[$916_4$]* den Gott vertreten — niedergelegt seien (Phot.; Suid. *EG* [$208_{54}$]; *EM* [$376_{16}$] *s v ἕρμαιον*).

[1]) Herm. *κερδῷος*, Korn. 16 S. 74 Os.; Niket. bei Studemund, *Anecd.* I 268; 279; 283; Nonn. Abb. *ad* Greg. Nazianz. *contr.* Iul. $1_{80}$ xxxvi 1034 Mi.; dagegen ist *κερδῷος* bei Lykophr. 208 Apollon. *δώτορ ἐάων* wird Hermes *θ* 335; Hom. *h* $18_{12}$; $29_7$ angeredet, womit *EM* $315_{18}$ *Ἑδας* seltsamerweise den gortynischen Hermes Hedas verbindet. Die Hermesrute wird später als Reichtum verleihend betrachtet (*ὄλβου καὶ πλούτου περικαλλέα ῥάβδον*, Hom. *h* $3_{529}$; *χρυσόρραπις ὅτι πολύτιμος* erklären Schol. *B* 104 L. u. aa. — Ob *Κτάρος*, Lykophr. 679, der Gott des Besitzes ist (Mehlis I 14; Ciaceri zu Lykophr.), ist zw.; über *διάκτορος* s. o. *[$1328_8$]*.

[2]) In neuerer Zeit wird vielfach die Herme abgeleitet von den Steinhaufen an der Grenze (vgl. Hermes *Ἐπιτέρμιος*, Hsch.) oder am Wege, den *ἑρμαῖα* oder *ἕρμακες* *[$887_4$]*, in deren Mitte sich als Stütze, *ἕρμα* ein Holz- oder Steinpfahl erhoben haben soll. Wenn man auch, wie es das praktische Bedürfnis nahe legt, die Grenz- und Wegemale bisweilen durch Stangen oder Steinsäulen weithin sichtbar gemacht haben mag, so ist doch die sakrale Bedeutung dieser letzteren weder bezeugt noch an sich wahrscheinlich; sie müssen vielmehr immer als Nebensache gegolten haben. Die *ἑρμαῖα* heissen keineswegs nach diesen 'Stützen'; der N. ist zu *ἕρμα*, *ἕρμαξ* im Sinne von 'Erhöhung', 'Klippe' zu stellen. Von hier aus die ältesten Kulttypen des Hermes herzuleiten, ist um so misslicher, da das Wort erst infolge eines Anklangs mit *Ἑρμῆς* zusammengestellt ist; auch wer nicht mit A. Walde, Zs. f. vergl. Sprf. XXXIV 1897 529 *ἕρμα* und *varšman* vergleicht, wird anerkennen, dass ein Urzusammenhang mit dem Gottesn. unmöglich ist. Schwerlich geht die Vermengung der ähnlich klingenden Worte in eine so hohe Zeit hinauf, wie Mehlis I 19 ff. meint: der Herm. Enodios *[$1337_6$]* ist, wie wir gesehen haben, aus andern Elementen erwachsen als aus den Hermaien am Wege.

[3]) S. o. *[$197_{16}$]*.

[4]) S. o. *[1335 zu $1334_8$]*.

[5]) Die Hermen heissen nicht nach *ἕρμα* *[o. A. 2]*, sondern nach dem Gott; auf ihn — nicht auf Bakchos (Gerhard, *De relig. hermar.*, Berl. 1845 S. 9) — sind die meisten alten Hermen zu beziehen. Erst später hat man die anmutige Form auch auf andere Gottheiten übertragen (Hermathena, Cic. *Att.* I $1_5$: Zeus Teleios *τετράγωνος* in Tegea. Paus. VIII $48_6$; über Hermaphroditos s. o. *[$259_{11}$; $1331_2$]*). Besonders beliebt waren die Hermen im perikleischen Athen (Thuk. $6_{27}$) und später in Arkadien (Paus. VIII $31_7$; $39_6$; $48_6$): aus der ersteren Thatsache hat Hdt. $2_{51}$ geschlossen, dass unter den Griechen zuerst die Athener Hermen — denn diese meint er offenbar, und so hat ihn auch Paus. I $24_3$; IV $33_3$ verstanden — aufgestellt hätten; seiner weiteren Schlussfolgerung, dass die Athener diese Hermenbildung von den Pelasgern gelernt hätten, liegt nichts zu Grunde als die Thatsache, dass im samothrakischen Kult Hermes ithyphallisch vorgestellt wurde. Es ist der Grundfehler der Untersuchung Gerhards, dass er in den samothrakischen Mysterien den Ausgangspunkt für die Hermenkulte sucht.

[6]) Vgl. ausser sehr zahlreichen Hermen auf Vbb. (Gerhard, BAW 1855 461—480 = ges. Abh. II 126—148) unter anderm den Hermes vom Markt in Pharai (Paus. VII $22_2$), ferner die athenische Herme kimonischer Zeit in Cambridge (Furtwängler, Abh. BaAW LXVII 1897 572 f. T. ix) und Furtwängler, Samml. Somzée 1.

den Gott sich als reifen Epheben vorstellte[1]). Wahrscheinlich hatte schon die ionische Kunst diesen Winken folgend, den Gott auch jugendlich dargestellt[2]); sanktioniert hat diesen Typus Pheidias am Parthenon, während vorher die attische Kunst, die den Gott in allen möglichen mythischen und unmythischen Situationen, oft ohne Vorgang der Dichtung zeigte, es entschieden vorgezogen hatte, dem Hermes einen Bart zu geben[3]). Ausser dieser einen wenigstens ziemlich wahrscheinlichen Thatsache und der damit zusammenhängenden, dass man den jugendlichen Gott seit dem V. Jahrhundert meist leicht oder unbekleidet darstellte, wissen wir aber über die Entwickelung des Hermesideals auch in der Blütezeit der griechischen Kunst nichts; obgleich einerseits von Kalamis[4]), Pheidias[5]), Polykletos[6]) und Naukydes[7]) Hermesstatuen bezeugt sind und andererseits unter den erhaltenen Darstellungen des Gottes nicht ganz wenige[8]) auf Künstler des V. Jahrhunderts zurückgehen, haben m. E. doch die oft scharfsinnigen Versuche, diese beiden Reihen zu verbinden, bisher nur zu sehr unsicheren Ergebnissen geführt. Auch wie Skopas[9]), Lysip-

[1]) Dem Odysseus erscheint auf Aiaia Hermes *νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικώς πρῶτον ὑπηνήτῃ, τοῦπερ χαριεστάτη ἥβη*, *κ* 278 f. Vgl. *Ω* 347.

[2]) Vgl. den neapolitanischen Fries, Furtwängler, Mw. 254; unter ionischem Einfluss stehen mittelbar auch die Mzz. von Ainos *[1332$_2$]*. Zu weit scheint mir Back, Philol. Jbb. CXXXV 1887 443 mit der Behauptung zu gehen, dass der jugendliche und der bärtige Typus gleich alt seien; es würde sich dann die Entwickelung des Hermestypus wesentlich von der anderer Götter unterscheiden, und es ist auch nicht recht wahrscheinlich, dass neben einem mit dem Epos übereinstimmenden Typus sich ein abweichender so lange erhalten habe. — Vgl. über jugendliche Hermentypen v. Duhn, *Ann. d. i.* LI 1879 S. 143 ff.

[3]) So erscheint er öfters noch auf streng schönen rf. Vbb., s. o. *[1336$_2$]*.

[4]) S. o. *[1336$_2$]*.

[5]) Ausser am Parthenon *[A. 1]* hatte Pheidias den Hermes als *πρόναος* mit Athena vor dem thebanischen Tempel des Apollon Hismenios gebildet, Paus. IX 10$_2$ *[1337$_6$]*.

[6]) Der berühmte Hermes des Polyklet ist nicht auf Mzz. von Lysimacheia, wo er sich später befand (Plin. *n h* 34$_{56}$), sondern nach Curtius, Berl. arch. Ges., Febr. 1875, Arch. Ztg. XXXIII 1875 57 und Michaelis, *Ann. d. i.* L 1878 26 f. in der Brz.stat. von Fins d'Annecy (*mon. d. i.* X$_L$ [Roscher, ML I 2410]; die übrige Litteratur sammelt Preuner, Jahresber. über d. Fortschr. d. kl. Altertumsw. XXV 1891 204), die dem Doryphoros und Diadumenos nahe steht, erhalten. Ueber sonstige Vermutungen hinsichtlich polykletischer Hermesstatuen s. u. *[A. 8]*.

[7]) Plin. *n h* 34$_{80}$ nennt zwei Hermesdarstellungen des N., s. o. *[1336$_2$; 1340$_4$]*: Furtwängler, Mw. 503 ff. führt den Hermes Landsdowne (Abb. bei Roscher, ML I 2430) auf N. zurück.

[8]) Eine der schönsten ist der Hermes des Orpheusrlfs, das Furtwängler, Mw. 120 mit Alkamenes in Verbindung bringt. Ueber den H. am Westgiebel des Parthenon (H? Welcker, AD I 103 hatte an Ares gedacht) s. Michaelis, Parthen. 184; Petersen, Kunst d. Pheid. 167. Auf Pheidias wollte Gräf. Aus der Anomia 69, den Hermes Ludovisi zurückführen, den Furtwängler, Mw. 86 (vgl. 742) wegen der Aehnlichkeit mit einer phokaiischen Mz. zweifelnd als Kopie eines Werkes des Telephanes fasst. Für pheidiasisch hält dagegen Furtwängler, Mw. 96 (vgl. 596$_2$) den 'Hermes' (?) des Museo Torlonia. — Myrons Einfluss findet Furtwängler ebd. 362 in einem ebenfalls zweifelhaften 'Hermes' des Vatikan wieder. — Auf Polykletos *[vgl. A. 6]* will Mahler, Polyklet u. seine Schule 56 ff., der die *astragalizontes* (Plin. 34$_{55}$) vergleicht, einen nackten würfelnden Hermes zurückführen; ebenderselbe erkennt (ebd. 140 ff.) neben skopasischen auch polykletische Einwirkungen in einem an einem Baumstamm stehenden Hermes von Troizen (ebd.). Ausserdem hat man Polyklets Einfluss in folgenden Darstellungen unseres Gottes gefunden: 1) in dem alten Bild der Mzz. von Pheneos, Wroth, *Num. chron.* III xvi 1896 90$_7$. — 2) In einem Hermes von Troizen, der, im Schema der Artemis von Versailles ähnlich, einen Widder am Horn zum Altar führt (Furtwängler, Mw. 424: 461; s. dagegen Legrand, *Bull. corr. hell.* XVI 1892 40). — 3) In der von Furtwängler, Samml. Somzée T. VII$_8$ S. 8 veröffentlichten Statue. — Mehrere spätere Hermesbildungen sind aus Polyklets Doryphoros hervorgegangen; Furtwängler, Mw. 428.

[9]) Den dem *ἀποξυόμενος* ähnlichen Her-

pos[1]) und Leochares[2]) sich den Gott vorstellten, wissen wir nicht; nur bei Praxiteles, von dessen berühmtem Werk in Olympia[3]) wesentliche Reste gefunden sind, treten wir auf festen Boden. Der Meister hatte — wie auch andere Künstler bisweilen[4]) — den Gott mit dem Dionysosknaben auf dem Arme dargestellt.

### 10. Aphrodite.

Litterarische Quellen: Hom. *h* 4; 6; 10; Sappho *fr.* 1; vgl. 5; 7 u. s. w.; Parthenios Ἀφρ. (Meineke, *An. Alex.* 262 ff.); Orph. *h* 55; Hymn. im Paris. Zauberpap. 2902 (Herwerden, *Mnemosyne* II xvi 1888 326 ff.); Hor. *c* I 30; (Virg.) *catal.* 6; Prokl. *h* 2; 5 (*εἰς Λυκίην Ἀφρ.*). — (Palaiphatos) *Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος φωναὶ καὶ λόγοι* (Suid. *Παλ.*). — *Pervigilium Veneris* (*ed.* Buecheler, Leipz. 1859). — Korn. *c.* 24; S. 132—139 Os.; Polycharmos von Naukratis *περὶ Ἀφροδίτης*, *FHG* IV 480₅; Laur. Lyd. *mens.* 4₄₄; Intp. Serv. V*A* 1₇₂₀; myth. Vat. III 11. — Bildende Kunst (Gerhard, Ueber Venusidole, Akad. Abh. I 258—284; Müller-Wieseler II² 189—231 T. xxiv—xxvii; Stark, Ber. SGW 1860 46—100; Bernoulli, Aphr., ein Baustein zur griechischen Km., Leipz. 1873): Clarac III 340—345; Fröhner, *Not. sc. ant.*² 1875 162—202; *coll. Gréau, bronz.* 190 ff.; *Él. céram.* IV *pl.* i—xcv S. 1—243): Etrusk. Sp. I cxviii; III S. 110—119; IV cccxix ff. S. 51—61; V xii—xx; xxiii—xxvii S. 18—24; 29—35; Helbig, Wandgem. S. 76 ff.; Tassie-Raspe I 364—380. — Neuere Litteratur: F. Lajard, *Rech. sur le culte, les symboles, les attributs et les monum. figurés de Vénus en Orient et en Occident*, Par. 1837; Engel, Kypros II 3—649; de Maury, *Hist. des rel. de la Grèce ant.* I 297 f.; 485—496; Tümpel, Ar. u. Aphrod., Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 641—754 (O. Crusius, Ph. Jbb. CXXIII 1881 289—305); Roscher, Ueb. die Grundbed. d. Aphr. (in Nekt. u. Ambros. 76—93); Enmann, Kypros u. der Ursprung des Aphroditekultus, *Mém. de l'Acad. de St. Pétersb.* XXXIV 1886 Heft XIII 1; L. v. Schröder, Gr. Gött. u. Heroen I Aphr., Er. u. Heph., Berl. 1887.

**300.** Die Philisterstadt Iop(p)e (Iāfō) heisst nach einer Göttin 'Schönheit', die abgesehen von dem Stadtnamen auch aus der griechischen

mes vom Palatin führt Furtwängler, Mw. 320 f. (Abb. 96 S. 522) auf Skopas zurück. Ebenderselbe erkennt (*Journ. Hell. stud.* XXI 1901 215) skopasischen Einfluss in zwei Hermesköpfen von Chatsworthhouse und von Villa Albani.

[1]) Ueber die Gruppe Herm.-Apollon s. o. *[1333₁₁]*. Auf Lysippos sind in neuerer Zeit verschiedene Hermestypen zurückgeführt worden: 1) athen. Brz statuette, Furtwängler, Mw. 572. — 2) Herm. mit Kerykeion (in späteren Kopien mit dem Beutel) sitzend, der eine Fuss ist zurückgesetzt, der Oberkörper meist etwas vorgebeugt (das berühmteste Exemplar ist eine Brz statue aus Herculanum). — 3) Hermes hat den r. Fuss auf einen Felsen gesetzt, um sich die Sandale festzubinden; der Kopf ist lauschend nach oben gerichtet (um den Befehl des Zeus zu vernehmen?), Christod. *ekphr.* (*AP* II) 297; Mzz. von Sybritia auf Kreta, Head *h n* 406; berühmtestes Exemplar in der Münchener Glyptothek, früher auf Iason bezogen; s. dagegen H. Lambeck, *De Mercurii statua vulgo Iasonis habita*, Thor. 1861. Vgl. o. *[1332₄]*.

[2]) Einen Hermeskopf in Ince Blundell führt Furtwängler, Denkschr. BaAW 1897 LXVII (Abh. XX) 563 auf Leochares zurück.

[3]) Von den sehr zahlreichen Untersuchungen, die an die Entdeckung dieser Statue anknüpfen (Preuner, Jahresber. über d. Fortschr. d. kl. Altw. XXV 1891 204—207) nenne ich: Kekulé, Ueb. den Kopf des praxitelischen Hermes, Stuttg. 1881; Schneider, Festschr. f. J. Overbeck 1893 85—95 (im Anschluss an ein Wb., T. v); Furtwängler) Mw. 529 ff.; 571 ff. — Von den Repliken und freien Nachbildungen (A. H. Smith, *Journ. Hell. stud.* III 81—95; Héron de Villefosse, *Une répl. Romaine de l'Hermès de Prax.* [Brz.statuette], *gaz. arch.* XIV 1889 95—101 *pl.* XIX) ist die berühmteste der sogen. Antinous des Belvedere (Müller-Wieseler XXVIII 307; Roscher, ML I 2414). Ueber Dionysios und Timarchides s. Overbeck, Plast. II⁴ 430.

[4]) Hermes Agoraios *[1340₂]* von Sparta (Paus. III 11₁₁; Mzz., Head *h n* 365; abgeb. bei Hitzig-Blümner, Mt. iii ₇); *Mercurius Liberum patrem in infantia nutriens, Cephisodoti prioris opus*, Plin. *n h* 34₈₇; Mzz. von Korinth (Head 340), Teos (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 101), Sagalassos (ebd. II 395) u. s. w. — Anderes bei Benndorf, Oesterr. Mitt. II 1—9; Rumpf, Philol. XL 1881 197—220; Smith, *Journ. Hell. stud.* III 1882 81—95 (vgl. 107—110, Brz.statuette); Danicourt, *Rev. arch.* III iv 1884² 72—75 *pl.* iv (Brz.statuette); v. Rhoden, Arch. Jb. II 1887 66 ff. T. vi (Wb.); Pottier, Festschr. f. Benndorf 81—85. Vgl. die u. *[§ 304]* aufgeführten Kunstwerke, welche die Ueberbringung des Dionysos zu den Nymphen dar-

Kassope, Kassiope (Kassiepeia) zu erschliessen ist[1]). Die griechische Heroine ist die Gemahlin des Kepheus, als welche bisweilen auch Iope[2]) genannt wird. Kassiepeia, die selbst in einer zwar erst spät auftretenden, aber gewiss uralten Überlieferung Königin von Iop(p)e heisst[3]), ist das schönste Weib, aber sie brüstet sich mit ihrer 'Schönheit'[4]) vor den Meerfrauen, und darum sendet der Meergott ein Ungeheuer, dem Kassiepeias Tochter ausgesetzt wird. Eine dritte Spur des verschollenen Kultus von Iop(p)e enthält die Legende von Iona. In diesem frommen Hebräer, der von Iop(p)e ausfährt und, als ein Sturm ausbricht, von den Schiffern ins Meer geworfen, von dem grossen Fisch verschlungen, aber dann wieder befreit wird, steckt, so sonderbar es erscheinen mag, das Urbild für die zahlreichen griechischen Sagen, in denen ein Mädchen bei Sturmesgraus geopfert wird (S. 848). Der Namen Iona 'Taube' macht wahrscheinlich, dass die Seele des ins Meer geworfenen Mädchens als Vogel auffliegen sollte[5]). Der Zusammenhang der so wiederhergestellten ursprünglichen Ionasage mit dem Andromedamythos leuchtet ein. Nun braucht zwar die Verzehrung des Mädchens durch den Fisch und die Verwandlung in die Taube nicht notwendig schon in Iop(p)e mit der Iafosage zusammengehangen zu haben, denn die hebräische Legende muss durch manche Hände ge-

stellen. — Auch mit dem kleinen Herakles hat die Kunst, und zwar schon die ältere Kunst (s. z. B. o. *[1337$_2$]*), den Hermes öfters dargestellt.

[1]) S. o. *[185; 248]*. Was Tümpel, seitdem dies gedruckt ist, mehrfach gegen die Entsprechung von Kassope und Iafo vorgebracht hat, ist dort schon im voraus berücksichtigt. Neben der Form *Κασσώπα*, die durch den ON. als alt erwiesen wird, stand *Κασσιόπη* ähnlich wie *αἴθοψ* neben *Αἴθιοψ* (*Αἰθοπία* neben *Αἰθιοπία*); die Umdeutung *Κασσιέπεια* hat jetzt zwar an Appellativen wie *τερψιεπής* (Bakchyl. 12$_{220}$ Bl.), *θελξιεπής* (ebd. 14$_{44}$) alte Parallelen, aber der einzige vergleichbare mythische N. Thelxiepeia *[344$_{16}$]* ist jung ebenso wie die entsprechenden Masculina Archiepes, Hsd.'s S., u. Euepes, Homers Ahn, Char. bei Suid. *Ὅμ. α.*

[2]) StB. *s v* 333$_{16}$; Eust. D*P* 910.

[3]) Skyl. 104 (*GGM* I S. 79); Str. I 2$_{35}$ S. 42 f.; XVI 2$_{28}$ S. 759. Auf der Insel Paria nahe der Stadt sollte Andromeda ausgesetzt sein, eine Quelle sollte eine rote Farbe erhalten haben, weil Perseus sich dort vom Blut des *κῆτος* gereinigt, Plin. *n* h 5$_{128}$; man zeigte die Fesseln Andromedas (Ioseph. *b. I.* III 9$_3$; vgl. Plin. *n h* 5$_{69}$, wo es auch heisst *colitur ibi fabulosa Ceto* [*Derceto*??]); v. Baudissin, Stud. II 178$_1$. Diese Lokalisation des Mythos bezeugen ferner diejenigen Schriftsteller, die Aithiopen unter Kepheus nach Palästina auswandern lassen (*plerique*, Tac. *h* 5$_2$) oder die *Ἰόπη* als Kurzform zu *Αἰθ-ιόπη* fassen (z. B. *EM Ἰόπη* 478$_{14}$). Eine rationalistische Version der Sage bietet Konon *f.* 40. Das *κῆτος* wird nach bekanntem Schema ein Schiff, die Schiffer sind vor Furcht 'gleichsam' versteinert u. s. w.

[4]) Soph. *Ἀνδρομ.* S. 157 N.[2]; vgl. (Erat.) *Kat.* 16; Sch. Arat. 179; Ov. *M* 4$_{670}$; Apd. 2$_{43}$; Liban. 40 S. 375$_{26}$ West.; Hyg. *f.* 64; myth. Vat. I 73.

[5]) Vgl. o. *[843$_3$]*. Ueber Vögel als Seelen von Abgeschiedenen s. Enmann, Kypr. u. Urspr. d. Aphr.k. 67$_3$ (dort auch ältere Litteratur); Kretschmer, Wien. Stud. XXII 1900 180; Weicker, Der Seelenvogel, Leipz. 1902. Die Taube wird auch in der Sintflut- und in der Argonautensage *[832$_4$; 571$_8$]* ausgesendet; wahrscheinlich folgten die verschlagenen Schiffer wirklich den dem Lande zufliegenden Tauben, die als Inkarnationen der Gottheit galten (vgl. Stat. *s* III 5$_{79}$ f. *Parthenope, cui mite solum trans aequora vectae ipse Dionaea monstrarit Apollo columba*, ferner ebd. IV 8$_{48}$ und das o. *[792$_8$]* über weisende Tiere Bemerkte); vielleicht nahm man sogar Tauben mit auf das Schiff, um sie bei Nebel auffliegen zu lassen und so die Richtung der Ausfahrtstätte zu erfahren. Später wurde die wilde Wald- und Bergtaube im Orient (z. B. Tib. I 7$_{18}$ *alba Palaestino sancta columba Syro*) wie in Griechenland auch im religiösen Gebrauch durch die weisse Edel- oder Haustaube ersetzt. — Die Beziehung der Ionazur Andromedasage hat zuerst Baur, Zs. f. hist. Theol. VII 1837 98 f. erkannt; was er (101) und die von Schrader, Keilschr. u. AT.[3] 508$_2$ genannten Forscher zur Vergleichung des Fisches in der Ionasage mit dem assyrischen Chaosungetüm beibringen, scheint mir wenigstens direkten Zusammenhang nicht zu erweisen. In verschollenen Perseuslegenden scheint nach den Mzz von Tarsos, das von Perseus gegründet sein sollte (Amm. Marc.

gangen sein und kann kaum frei sein von fremden Zuthaten; aber eine Vergleichung der in mehreren, zum Teil alten Brechungen erhaltenen Überlieferung des Iop(p)e benachbarten Askalon, die wahrscheinlich früh mit einer assyrischen ausgeglichen ist, zeigt die charakteristischen Elemente beider Teile der Sage ebenfalls vereinigt und macht es so gut wie sicher, dass auch in Ioppe diese Elemente verbunden waren. Derketo stürzt sich aus Scham über den Verlust ihrer Jungfräulichkeit in einen See, und ihre Tochter Semiramis, die nach der Taube heissen soll, wird von Tauben genährt[1]) oder selbst in eine Taube verwandelt[2]); nach einer zum Teil frei erfundenen Sagenfassung war Atargatis (Derketo) eine Frevlerin, die samt ihrem Sohne Ichthys in einem See von Askalon ertränkt und von Fischen gefressen wurde[3]); wieder andere erzählten, wie die Babylonierin Derketo nach dem Glauben der Palästiner auf der Flucht vor Typhon in einen Fisch verwandelt wurde[4]) oder wie Aphrodite[5]), Typhon fliehend, Fischgestalt annahm oder wie Dione, als sie vor Typhon zum Euphrat 'an den Rand des palästinischen Gewässers' geflohen war, von zwei Fischen getragen ward[6]) oder wie die Fische ans Ufer ein Ei rollen, auf das sich eine Taube setzt und aus welchem die syrische Göttin hervorgeht[7]). Entfernen sich nun diese Sagenvarianten, von denen jedoch wenigstens die der Helenasage wohl nicht bloss äusserlich ähnliche von der Geburt aus dem Ei auf eine Kulttradition zurückzugehen scheint, zum Teil erheblich von dem Urtypus, so kann doch nicht zweifelhaft sein, dass man bei dem Ritus, dessen Legende ihnen allen zu Grunde liegt, ein Weib ins Meer versenkte, das, wie man glaubte, von einem Fisch, dem zürnenden Sturmgeist, gefressen wurde, aber als Taube wieder erschien. — Die Vergleichung der Mythen von Askalon ergibt zugleich, dass auch die beiden Teile der von den Griechen in Ioppe lokalisierten Legende zusammengehören. Wie Andromeda der Iona-Semiramis, so entspricht Iafo, ihre Mutter, Semiramis' Mutter Derketo oder Aphrodite. Ein Unterschied zwischen der Iona- und der Kassiepeiasage einerseits und den

XIV $8_{2}$: vgl. MEYER, ZDMG XXXI 1877 737 u. o. *[331 s]*), ein Fisch vorgekommen zu sein. IMHOOF-BLUMER, Kleinas. Mzz. II 494 denkt schwerlich m. R. an die Graiensage (USENER, Sintfl. $86_{1}$). — — Nordische Parallelen sammelt RADERMACHER, D. Jens. im Myth. d. Hell. 67 f.

[1]) Ktesias (vgl. Athenag. *leg.* 30; Str. XVI $4_{27}$ S. 785) bei Diod. $2_{4}$.

[2]) Ktesias bei Athenag. a. a. O.

[3]) Xanth. *FHG* I $38_{11}$ (Athen. VIII 37 S. 346e); s. v. BAUDISSIN, Stud. II 165. — Obwohl schlecht bezeugt, stammt doch der 'Fisch' als S. der Taubengöttin sicher aus einer orientalischen Legende: aus derselben schöpften die Gnostiker, die Jesus, den Sohn der Astarte Maria, Ichthys nannten *[§ 310]*.

[4]) Ov. *M* $4_{44}$; vgl. Myth. Vat. I 86. Die Sage knüpft an die halbe Fischgestalt Derketos, (Luk.) *dea Syr.* 14, und daran an, dass ihr Fische heilig waren (DIETERICH, Aberkiosinschr. $40_{1}$; $45_{4}$).

[5]) Ov. *M* $5_{331}$; vgl. Manil. $4_{580}$; Ampel. *l m* $2_{11}$: s. auch Diognet. bei Hyg. *f.* $2_{30}$ *[A. 6]*. Vgl. HOLLAND, Philol. LIX 1900 351.

[6]) Ov. *F* $2_{458-474}$. Aehnlich Diognet. bei Hyg. *p a* $2_{30}$. Vgl. HOLLAND a. a. O.

[7]) Nig. Fig. *sch. Germ.* 81 BR.; vgl. Hyg. *f.* 197. Die Gleichsetzung mit der *dea Syria* kennt auch Ktesias bei (Erat.) *Kat.* 38; (Luk.) *d. S.* 14 verwirft sie wegen Derketos Fischgestalt. — Die Verknüpfung der philistäischen Sage mit Mythen des Zweistromlandes scheint alt; Derketos T. heisst wohl deshalb Semiramis, und vielleicht ist Atargatis wirklich die assyrische Entsprechung der philistäischen Derketo. Desto leichter konnten im Derketomythos die '*Palaestini*' in die Legende von der 'Babylonierin' verwoben werden (z. B. Ov. *M* $4_{44}$ ff.; *F* $2_{461}$). — Es scheint mir keineswegs ausgeschlossen, dass diese Beziehungen zwischen den Kulten der Küste und des Euphratgebietes z. T. wirklich, wenn auch durch manche Zwischenglieder vermittelt, auf die Zeit zurückgehen, da Assyrien in den Mittelmeerhäfen gebot;

an askalonitische Überlieferungen anknüpfenden Sagen andererseits zeigt sich freilich darin, dass in dieser die Mutter der Göttin 'Taube' ins Meer stürzt und vom Fisch gefressen wird, während in der griechischen Kassiepeiasage Andromeda und in dem aus der hebräischen Legende zu folgernden Mythos die Taubengöttin selbst dem Meeresungeheuer geopfert wird. Die askalonitische Sage scheint hier gegenüber der von Ioppe, die in zwei unabhängigen Versionen überliefert ist, sekundär, und da auch die griechische Kassiepeiasage von dem Schönheitsstreit der Heroine mit den Nereiden schwerlich unverfälscht die philistäische Legende wiedergibt, so können wir diese hier nicht mit Wahrscheinlichkeit rekonstruieren. Als echte Punkte der Kulte und Mythen von Ioppe bleiben aber doch bestehen: die Vorstellung des Sturmdämons als eines Meerungeheuers, der Ritus der Jungfrauenopfer zur Beschwichtigung dieses Ungeheuers, der Glaube, dass die Seele des geopferten Mädchens in eine Taube verwandelt wird, endlich die Verehrung einer Göttin 'Schönheit', der Mutter eines Mädchens, das als Prototyp der Jungfrauenopfer zuerst ins Meer geworfen sein sollte.

Der Kultus von Ioppe ist, wie so viele philistäische, zuerst nach Kreta übertragen worden; auch Kassiepeia stammt wahrscheinlich aus der kretischen Sage[1]); eine andere, wohl ebenfalls kretische Übersetzung des

---

anderes ist freilich unter griechischem Einfluss im Perserreich nach dem Binnenland übertragen, wie die Kephenen (schon im V. Jh.: Hdt. $7_{61}$; Hellan. *FHG* I $67_{160}$), über die Tümpel bei Roscher, ML II 1105 eine Reihe unwahrscheinlicher Vermutungen äussert, die Aithiopen, die Perseus- und Memnons.

[1]) Da Perseus in den Traditionen der Rhodier wichtig ist, die am Ende des VII. Jh.'s den Handel an der ägyptisch-syrischen Küste eifrig betrieben, so hat Tümpel (die Aithiopenländer des Andromedamythos, Phil. Jbb., Suppl. XVI 1887 129–220) die Sonneninsel Rhodos Aithiopia (?) als Ausgangspunkt der Sage bezeichnet. Wahrscheinlich haben wirklich rhodische Dichter die Sage umgemodelt, und vielleicht ist hier Kassiepeia oder, wie sie in Rhodos wohl noch hiess, Kassopa Aithiopenkönigin wie auch M. der Libye von Epaphos (Hyg. *f.* 149) geworden; aber Kassope in Epeiros ist gewiss nicht von den dortigen argivischen Kolonien *[351 f.]* zu trennen, also von Pheidon nach seiner Ahnfrau genannt worden. Auch Kepheus und Phineus standen bereits in argivischen Genealogien *[$555_{1}$; $556_{15}$]*, und zwar, wie die nachgebildete tegeatische Sage beweist, wahrscheinlich bereits im Kreise der Perseusmythen *[$204_{1}$]*. Nun sind zwar argivische Beziehungen zu Ioppe so wenig zu beweisen als zu bestreiten, und vollständig sichere Spuren, die den Mythenkomplex über die argivische Kultur hinaus bezeugen, gibt es nicht; denn Kepheus, der V. des Thespeios (Sch. *B* 498 BL), und der gln. Achaier, der mit Buraiern von Olenos und Dyme zu der Göttin von Golgoi kommt (Lykophr. 586; vgl. o. *[$337_{11}$]*; Tümpel a. a. O. 155 und Engelmann, Kypr. Urspr. d. Aphrod. 59 erinnern an die Homonymie von Keryneia auf Kypros und in Achaia, man könnte auch an Tegea denken. Hdt. $7_{90}$ [d. i. Hellanikos?], der Aithiopen als Ansiedler von Kypros nennt, hat vielleicht diesen Kepheus mit dem Aithiopenkönig identifiziert), können aus der argivischen Sage stammen, wie sicher Kepheus von Kaphyai *[$202_{9}$]* und Tegea *[$204_{7}$]*; und selbst, wenn diese Möglichkeit auszuschliessen wäre, bliebe es zw., ob der Zusammenhang mit dem Andromedamythos hier nachträglich gelöst oder noch nicht hergestellt war. Das thessalische Ioppe (StB. *s v* $339_{19}$), mit dem auch die gln. T. des Aiolos (ebd. $_{15}$) und wahrscheinlich die gln. T. des Iphiklos, Theseus' Gel. (Plut. *Th.* 29; vgl. *Ἰόπης* Athen. XIII 4 557a), und das schöne Weib Iope (? Prop. III $26_{8}$ – II $28_{51}$) zu verbinden ist, kann nachträglich mit der gln. philistäischen Stadt verknüpft sein, indem die T. des Aiolos Gründerin dieser wurde. Endlich ist Thronie, die Eponyme von Thronion *[$93_{18}$]*, vielleicht erst durch eine sekundäre Gleichsetzung zweier verschiedener Arabos (Arabios) Grossm. Kassiepeias geworden, Hsd. *fr.* 45 Rz. Da indessen sicher die Göttin von Ioppe in die kretische Kultur übernommen ist, so ist es doch i. g. wahrscheinlicher, dass auch Kassopa aus dieser letzteren stammt und aus ihr mit Perseus in die mittelgriechischen Kolonialstaaten wanderte. Immerhin bleibt in diesem wichtigen Punkte eine Unsicherheit, namentlich weil Heimat und Bedeutung des Kepheus und seines Volkes, der Kephenen, bisher nicht festzustellen sind. Letztere Bezeichnung stimmt überein mit einem Worte, das *EM*

Namens Iafo ist Kallone[1]). Mit dieser zusammen steht vermutlich in Samothrake und Lesbos die den Schiffern freundliche[2]) Göttin Leukothea[3]), die auch den Namen Kale geführt zu haben scheint[4]): und da bei dem lesbischen Kallonigolf ein Mythos lokalisiert ist, der offenbar dem Leukotheatypus angehört, und da ferner der Leukotheamythos selbst offenbar auf ein Ritual hinweist, das dem von Ioppe sehr ähnlich gewesen sein muss[5]), so ist diese Göttin, die sich wahrscheinlich mit der boiotischen[6]) Kultur nach dem Isthmos[7]), Messenien[8]), Lakonien[9]), nach den Inseln des ägäischen Meeres[10]) und nach Ionien[11]) verbreitet hat, ebenfalls der Iafo nachgebildet. Nach Boiotien scheint die philistäische Göttin nur über Kreta gekommen zu sein, und auf dieser Insel ward wirklich, zwar vielleicht nicht Leukothea selbst, aber doch die immer ihr gleichgesetzte Ino unter dem Vollnamen Inachos[12]), 'die das Kind beklagt', verehrt. — Der Namen Leukothea wird im Altertum gewöhnlich auf den Meeresschaum bezogen[13]); das führt hinüber zu dem berühmtesten Namen, unter dem die Stadt-

*s v* 512$_{6}$ zu *κωφός* stellt, das also 'betäubt', 'regungslos' oder etwas derartiges (vgl. Hsch. *κηφηνώδεις· τετυφωμένοι, κατασεσιγασμένοι*) bezeichnet haben muss und daher auch die Drohnen (Hsch. *κηφῆνας*) und die stachellosen, ungefährlichen Mücken (Hsch. *κηφή[ν]*) bezeichnen konnte. Aber das Zusammentreffen des Wortes ist vielleicht Zufall. Tümpel bei Roscher, ML II 1113$_{21}$ denkt an einen Zusammenhang zwischen Kepheus und Kaphisos, wofür der argivische Fluss, der mit Phoroneus und Asterion als Schiedsrichter zwischen Poseidon und Hera galt (Paus. II 15$_{5}$) und der in Argos ein Heiligtum besass (ebd. 20$_{6}$), sprechen könnte. Ich selbst vermutete früher philistäischen Ursprung des N.'s (כֵּף = 'Stein').

[1]) S. o. *[231$_{11}$]*; vgl. Plat. *symp.* XXV 206 d und die Bemerkungen Philol n. F. I 1889 92 f. u. Tümpel bei Roscher, ML II 936 f.

[2]) Prop. III 24 (II 28)$_{20}$; Nonn. *D* 9$_{86}$; 10$_{121}$ ff. Vgl. o. *[711$_{6}$]*. Nach Dion Chrys. 64 S. 208 Dor. rufen die Schiffer Leukothea, die Steuerleute die Dioskuren an. Die Unterscheidung ist sekundär.

[3]) Orph. *h* 73. Ritschl, Ino Leukothea. Bonn 1865; v. Baudissin, Stud. II 174 f.

[4]) *Καλῆς δρόμος* hiess der Ort, wo sie gelaufen sein sollte, Plut. *symp.* V 3$_{1}$ (s. aber o. *[1271$_{1}$]*). *Καλή* steht auf einem rf. Vb. neben einer versinkenden Frau (Leukothea?), der *Ὀδυσσεύς* eine Schleife (das *κρήδεμνον?*) reicht. Ritschl, Ino-Leuk. S. 19 T. II$_{2}$. — Noch heute heissen die Neraiden *καλή*.

[5]) Doch ist an die Stelle der Taube die *αἴθυια* getreten *[844$_{8}$]*.

[6]) Ausser in Orchomenos (und Theben, Plut. *apophth. Lac. Lycurg.* 26; vgl. Pind. *P* 2$_{11}$) wird L. in Chaironeia verehrt (Plut. *qu. Rom.* 16). — — (*Λευκο?*)*θέα Σώτηρα Ταλιμενία* in Athen, *CIA* III 368.

[7]) Ueber Korinth s. o. *[135]*, über Megara o. *[127]*.

[8]) Ueber Korone s. Paus. IV 34$_{4}$.

[9]) Ueber Thalamai s. o. *[156$_{6}$]*, über Brasiai Paus. III 24$_{4}$, über Epidauros Limera ebd. 23$_{8}$, über Leuktra ebd. 26$_{4}$. Vgl. Alkm. *fr.* 84. Mehr bei S. Wide, Lak. Kulte 227 ff.

[10]) Ueber Delos s. o. *[235$_{7}$]*, über Samothrake o. *[229$_{2}$]*, über Rhodos, von wo der Kult auch nach Pamphylien gelangt zu sein scheint (*anon. stad. mar. magni GGM* I 488), s. o. *[266]*, über Kos Paton-Hicks 37a, über Lesbos o. *[298$_{7}$]*, über Tenedos o. *[303$_{11}$]*.

[11]) S. o. *[275 f.; 288$_{8}$; 293$_{5}$; 376$_{2}$; 970$_{3}$]*. Vgl. über die Verbreitung des Leuk.-kultus bes. Ritschl, Ino-Leuk. 12—16.

[12]) Hsch. *Ἰνάχεια· ἑορτὴ Λευκοθέας ἐν Κρήτῃ ἀπὸ Ἰνάχου. Ἰνοῦς ἄχη* waren sprüchwörtlich, Suid *s v*; Apostol. 9$_{6}$a; Zenob. 4$_{38}$ (wo die Geschichte ausführlich erzählt ist) u. aa. Später hat man Ino selbst beklagt *[970$_{3}$]*. Der N. Inachos erscheint in Boiotien *[60$_{11}$]* und in Argos, von wo er sich weiter verbreitet hat, als Flussbezeichnung: obwohl die Benennung eines Flusses nach einer weiblichen Gottheit dem späteren griechischen (und römischen) Gebrauch widerspricht, kann doch kaum bezweifelt werden, dass diese 'Flüsse' nach den Klagen Inos heissen (anders Ritschl a. a. O. 29$_{81}$). Der Zug der Klage um das Kind (Io: Ov. *M* I$_{584}$) blieb bei dem argivischen Inachos erhalten, als der Fluss das Geschlecht verändert hatte, was schon während der Blütezeit der argivischen Kultur geschehen zu sein scheint. — Nicht glücklich vergleicht Fick (in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1901 112) mit dem Flussn., der hier, wie gewöhnlich, sekundär ist, Hsch. *ἰνάσαι· καταχέαι* und deutet *Ἰνά-χ(ο)ος* als 'schotteransetzend'.

[13]) S. z. B. Philostaph. *FHG* III 34$_{17}$; Korn. 23 S. 132 Os. u. aa. Daneben wird freilich der N. auch von dem 'Lauf' durch das megarische 'weisse' Feld erklärt, Nonn. *D* 10$_{76}$; Sch. ζ 334; Eust. ζ 339 1543$_{26}$; *EM Λευκοθ.* 561$_{45}$.

göttin lāfō fortlebt, Aphrodite[1]). Denn wenngleich der zweite Bestandteil dieses Namens noch nicht sicher gedeutet ist[2]), so sollte doch nicht bezweifelt werden[3]), dass die Göttin irgendwie mit dem Schaum des Meeres[4]) in Verbindung gesetzt war, aus dem sie der Mythos auch auftauchen lässt[5]). Berührt sie sich schon in dieser Beziehung mit Leu-

[1]) Neben dieser Form finden sich folgende Varianten: 1) *Ἀφροτίδη* Hieronvb., Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 471; Gr. Vaseninschr. 145. 2) *Ἀφορδίτα*, sekundäre pamphylisch-kretische Bildung, Kretschmer ebd. 266 f.; vgl. Brugmann, Gr. Gramm.³ 81; 136. 3) *Ἀφροδίτη* Kretschmer, Vaseninschr. 156. — Kurzformen: 1) *Ἀφρώ* Nik. *al.* 406; Bekk., *An.* II 857 u. aa.; 2) *Ἀφρείης* (überl. *Ἀρφείης*) *ἄστυ*, Kaibel *ep.* 1034 heisst nach Kaibel, Herm. XIX 1884 261 die Aphroditestadt *[211₆ f.]* Ainos. Vgl. den Monat *Ἄφριος* in Perrhaibia und die o. *[853 zu 852₈]* erwähnte Etymologie. Freie Deutungen sind die namentlich in der späteren Dichtung überaus häufig auch ohne Angabe des Hauptnamens gebrauchten Beiwörter *ἀφρογενής* (z. B. Hsd. Θ 196; Orph. *fr.* $140_3$; an. Laur. bei Studemund, *An.* I 269) und *ἀφρογένεια* (z. B. Bion $9_1$ M.; *AP* V $272_3$; VII $218_{11}$; IX $324_1$; *CIG* III 5956; *EM* $179_{28}$; *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 241 III 3).

[2]) Man hat u. aa. an *δύω* gedacht (*EG* $97_{32}$; *EM* $173_4$; Engel, Kypr. II 46; Tümpel, Phil. Jbb. XVI Suppl. 1887 213) oder an *ἀφρ-οδίτη* 'die über das Meer Wandelnde' (Kretschmer, Gr. Vaseninschr. $156_1$; Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 267) oder an *δι 'glänzen' oder an *δίεσθαι* 'eilen', L. v. Schröder, Gött. u. Her. I 1887 S. 7. Auch **δίω* 'benetzen' (vgl. *διαίνω, διερός*) kommt in Betracht. Vgl. *Anakreontea* $53_{30}$ *χαροπῆς ὅτ' ἐκ θαλάσσης δεδροσωμένην Κυθήρην ἐλόχευσε πόντος ἀφρῷ*; Himer. *or.* $1_{20}$ *ἔτι τὸν ἀφρὸν μετὰ τὴν θάλασσαν ἐξ ἄκρων πλοκάμων στάζουσαν.* '*Watergoddess*' übersetzt Cook, *Class. rev.* XVII 1903 177 den N.

[3]) An *bhrāj* 'glänzen' als ersten Teil des Stammes (*Ἀ*)*φροδ-* dachte L. Meyer, Bemerk. 36, *Ἀ-φορκ-δίτη* = *bhraç* + *diti* riskiert Enmann, Kypr. 69 ff., was 'Feuerzünderin' heissen soll. Ebenderselbe schlägt später (zur röm. Königsgesch. S. 36) die Uebersetzung vor: 'die Wolken und Feuchtigkeit Antreibende'. Hoffmann in Bezzenbergers Beitr. XVIII 1892 289 trennt *Ἀ-φροδ-ίτη* (*φροδ* = *φρογ*; vgl. *φλέγος, fulgur*) 'mit Glanz umgeben'. Fick, Gr. Personenn.² 439 hält den N. für schwerlich griechisch. Viele Neuere glauben semitische Spuren im Kult und auch in den Kunsttypen der Aphrodite zu finden (so z. B. Tiele, *Rev. de l'hist. des rel.* II 1880 146—152; Furtwängler, Mw. $633_1$ gegen Körte, Archäol. Stud. f. Brunn 29 ff.); so sind denn auch viele Neuere auf semitische Etymologien verfallen, z. B. auf [illegible] mit Artikel, Claus, *Antiqu. Dian. nat.* 51; auf [illegible] zuletzt Tümpel, Phil. Jbb. XI 1880 680; auf [illegible] Hommel, Phil. Jbb. CXXV 1882 176 (Roscher, Nekt. u. Ambros. 90); Lewy, Semit. Fremdw. 250. Andere semitische Ableitungen sammelt Tümpel a. a. O.; sonstige Etymologien *EG* ($97_{30}$) und *EM* ($179_4$ ff.) *Ἀφρ.*; G. Meyer, Gr. Gramm.³ 246. Eur. *Tr.* 984 *καὶ τοὔνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς* will nicht wissenschaftlich etymologisieren, wie im Altertum (z. B. von Korn. 24 S. 134 Os.) angenommen wurde; in der Konversation des Publikums, dem der Dichter seine Vorbilder entnahm, waren solche Wortwitze üblich.

[4]) Nicht etwa von dem Schaum der *σπέρματα*, wie viele Alte annehmen, z. B. Korn. 24 S. 133 Os.; Isid. *etym.* VIII $11_{77}$.

[5]) *Ἀφρ. ποντογενής*, Orph. *h* $55_2$; *ποντογένεια*, Opp. *Kyn.* $1_{32}$; *θαλασσίγονος*, Nonn. *D* $13_{438}$. Später wird der Mythos am roten Meer lokalisiert *[389₇]*, *εἰς τὸ τῶν ἁλῶν γόνιμον* (Plut. *qu. conv.* V $10_4$; vgl. Korn. 24 S. 132 f. u. aa.) bezogen oder sonst mystisch gedeutet (Him. *ekl.* $18_2$ *τὰς δὲ ὠδῖνας ταύτας αἵτινές ποτε εἰσὶ μυστικοὶ λόγοι κρύπτειν κελεύουσι*). Die übrigen litterarischen Zeugnisse sammelt Stephani, *Compte rendu* 1870 I 12—19. Auch die bildende Kunst hat die Meergeburt oft dargestellt, z. B. Pheidias am Thron des olympischen Zeus, Paus. V $11_8$; über *θάλασσα ἀνέχουσα Ἀφροδίτην παῖδα* an dem Sockel der von Herodes Atticus gestifteten Gruppe des Poseidon und der Amphitrite auf dem Isthmos s. Paus. II $1_8$ (Rekonstruktionsversuch von Stephani, *Compte rendu* 1870/1 S. 128 ff.). Vgl. im allgem. Stephani a. a. O. 45—133; de Witte, *Gaz. arch.* 1879 171 *pl.* $19_2$ (bei Besprechung eines Goldplättchens aus dem lokrischen Oiantheia, das Eros, ΤΙΔΟϘΦΑ aus dem Wasser hebend, darstellt); Petersen, Röm. Mitt. XIV 1899 154—162. Anderes bei Hitzig-Blümner zu Paus. V $11_8$ und über die Anadyomene u. *[1374]*, über die Muschelgeburt u. *[1350₂]*. In der Form, wie Hsd. Θ 190 ff. den Mythos erzählt, ist er freilich durch spekulative und auch durch aetiologische (Enmann S. 23) Rücksichten mitbestimmt; aber das Auftauchen der Göttin aus dem Meer war wahrscheinlich schon vorher überliefert. — Aphrodites Kopf aus der Erde oder aus Blumen sich erhebend, von Eroten begrüsst, will man auf rf. Vbb. (*Él. cér.* IV 35 = *mon. d. i.* IV 39; Fröhner, *Mus. de Fr.* XXI) erkennen; Stephani, *Compte rendu* 1875 64 f.; Farnell, *Cults of Gr. stat.* II 697 beziehen das auf die Gleichsetzung von Aphr. und Kore *[1358₁]*,

kothea, mit der sie auch in örtlichen Legenden bisweilen verbunden wird, so tritt sie ihr darin noch näher, dass wie dieser auch ihr der Delphin[1]), der Eisvogel[2]) und die Schildkröte[3]) heilig waren; in den beiden ersteren erblickte man Dämonen der ruhigen See, und in diesem Sinn konnte man auch die Schildkröte deuten[4]), die allerdings vielleicht ursprünglich eine andere Bedeutung hatte[5]). — Auch sonst fehlt es nicht an Beziehungen zwischen beiden Göttinnen[6]). Wie Leukothea dem Odysseus ein Rettungsband, *κρήδεμνον*, das dieser rückwärts ins Meer werfen soll[7]), reicht[8]), so scheint eine solche Binde in gewissen Aphroditekulten üblich gewesen zu sein: die Sage von dem *κρήδεμνον*[9]), das die Göttin der Andromache schenkt, wird in letzter Linie an einen derartigen Ritus anknüpfen. Die Rettungsbinde war in Samothrake purpurfarben[10]); wahrscheinlich hängt damit zusammen, dass die Purpurfarbe[11]) und die Purpurmuschel[12]) wie der phoinikischen Astarte[13]) so auch der Aphrodite heilig gewesen sind. Ja,

---

jedoch ist die Sache sehr zw. Vgl. o. *[827$_1$]*.

[1]) Ein Delphin trägt die aus dem Meer geborene Göttin in Kypros ans Land, Nonn. *D* 13$_{439}$ ff. Oft stellt die bildende Kunst sie mit diesem Seetier dar. Vgl. Gell. VI(VII) 8$_3$ und die kleine Statue des Museo Borbonico bei Müller-Wieseler II² xxv 274a. Vieles andere bei Stark, Sitz.b. SGW 1860 62 ff.; Stephani, *Compte rendu* 1864 202 ff.; Furtwängler, Samml. Sabur. II zu T. lxxvi. Es tritt jedoch bei Aphr. selbst dies Attribut erst später, und zwar besonders auf Mzz., z. B. von Laodikeia in Phryg. (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 269 ff.), Perge (ebd. II 327$_9$), Pautalia (v. Schlosser, Numism. Zs. XXIII 1891 15$_{19}$), auf, während Eros es schon im streng schönen Stil erhält. — Ueber Aphr. mit dem Seeungeheuer s. Stark, Sitz.ber. SGW XII 1860 48 T. vi.

[2]) Sch. Theokr. 7$_{57}$.

[3]) Vgl. Gerhard, Akad. Abh. T. xxix$_3$; Curtius, Sitz.ber. BAW 1869 475; Farnell, *Cults of Gr. st.* II 674a. Die Legende des Heiligtums der Aphrodite *ἀνοσία* am thessalischen Peneios, wo Lais *ξυλίναις χελώναις* (gewiss nicht = 'Schemel', wie Tümpel bei Pauly-Wissowa I 2729$_{67}$ meint) erschlagen sein sollte (Tim. *FHG* I 219$_{105}$; Polemon *FHG* III 127$_{44}$), scheint an den Kultgebrauch anzuknüpfen, der Göttin Schildkröten zu opfern. Anderes o. *[197$_2$]*. Ueb. die Schildkröte am megarischen Leukotheaheiligtum s. o. *[127$_1$]*.

[4]) Für diese Deutung tritt A. de Ridder *Ἐφ. ἀρχ.* 1895 170 bei Besprechung eines Spiegelgriffs (die entkleidete Göttin auf einer Schildkröte stehend) ein. Die Schildkröte lässt sich durch das ruhige Meer hintreiben, Plin. *n h* 9$_{35}$: das scheint der Ausgangspunkt der Symbolik. Eine siderische Beziehung (Svoronos, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 108) hat die Schildkröte nicht. Plut. *Is.* 75 bezieht dies Symbol der Liebesgöttin auf die den Ehefrauen ziemlichen Eigenschaften *οἰκουρία καὶ σιωπή*.

[5]) S. o. *[1334 zu 1333$_{11}$]*.

[6]) Vgl. Maass, Griech. u. Sem. 85$_1$. Im athenischen Iobakchendekret (Maass, Orph. 26 Z. 124) steht *Ἀφροδείτῃ* hinter Palaimon.

[7]) *ε* 350; 459. Aehnlich heisst es *lustramina ponto pone iacit*, Val. Fl. 3$_{443}$. Die Sitte erklärt sich aus der o. *[875 f.]* besprochenen Vorstellung.

[8]) Das *κρήδεμνον*, das nach Klem. Alex. *protr.* 4$_{57}$ S. 50 Po. für Leukothea charakteristisch war (Gerhard, Ant. Bildw. 217$_{31}$), ist, wie es scheint, bei Homer ein kurzer Kopfschleier (Ritschl, Ino Leuk. 22), später ging der Namen aber auf den langen Schleier über, der jenen ersetzte, und so scheint die bildende Kunst ihn dargestellt zu haben. Lykophr. 758 gibt seiner Byne statt des *κρήδεμνον* den *ἄμπυξ*; so scheint Homer das Stirnband zu nennen.

[9]) *X* 470. Vielleicht knüpft die Vorstellung von Aphr.'s *κεστός* (von den Schol. [z. B zu *Ξ* 224] u. Hsch. *s v* ebenso wie *ποικιλόκεστος* als *ποικίλος* gedeutet und von *κεντεῖν* abgeleitet) *ἱμάς* (Bernoulli, Aphr. 344 ff.; Kastriotis, *Ἐφ. ἀρχ.* 1895 186 T. ix; vgl. o. *[885$_8$]*), der freilich eine andere Bedeutung erhalten hat, unter anderm auch hieran an.

[10]) S. o. *[229$_1$]*.

[11]) S. o. *[435$_4$]*. *Ἀφρ. πορφυρέη*, Anakr. *fr.* 2$_3$; Venus Purpurissa, Intp. Serv. *VA* 1$_{720}$.

[12]) Die Schönheit der Purpurmuscheln von Kythera, das deshalb Porphyrussa hiess (StB. *Κυθ.* 391$_{12}$; nach Arsttl. *fr.* 478 S. 1556b$_{15}$ mit den von Meis. zitierten Stellen) wird einer der Gründe gewesen sein, der Aphr. gerade hier ein Heiligtum anzulegen.

[13]) Die 'phoinikische Aphr.' soll deshalb Blatta (Baaltis oder Mylitta nach Münter, Rel. d. Karth. 22) geheissen haben, Io. Lyd. *mens.* 1$_{19}$. Auf tyrischen Mzz. des Elagabal trägt die Göttin bisweilen die Murexmuschel in der Hand; doch ist die Purpurschnecke das gewöhnliche Mz.wappen von Tyrus, Head

dass die Muschel überhaupt später eines der Attribute der Göttin wurde[1]), so dass man die Göttin bei ihrer Geburt in einer Muschel darstellte[2]), mag, wenngleich auch andere Vorstellungen mitgespielt haben können, zugleich an die Beziehungen Aphrodites zur Purpurmuschel anknüpfen. — Wie die Kadmostochter[3]) so scheint ferner Aphrodite in manchen Sagen Geliebte des Meeresgottes gewesen zu sein, mit dem sie auch im Kult oft gepaart wird[4]). Endlich zeigt sich die nahe Verwandtschaft beider Göttinnen darin, dass man an einem ihrer boiotischen Heiligtümer jenen Ritus des Sprunges vom weissen Felsen geübt zu haben scheint[5]), auf den der Schluss der Inolegende hinweist. Ist demnach Aphrodite der Leukothea eng verwandt, so steht sie doch der Göttin von Ioppe[6]) noch näher: sie bildet die Brücke zwischen dieser und ihren übrigen griechischen Entsprechungen. Auch ihr sind die Taube[7]) und verschiedene Fische

*h n* 674 ff., und die Tyrier erzählten von der Erfindung der Purpurbereitung mit Hilfe eines Hundes, Achill. Tat. $2_{11}$ (wo es aber auch heisst, dass die tyrische 'Aphr.' einen purpurnen Peplos trug); Nonn. Abb. *ad* Greg. Nazianz. *c.* Iul. $1_{66}$ XXXVI S. 1019 Mi. Vgl. v. Baudissin, Stud. II 182.

[1]) Der knidischen Aphr. wurden *conchae* geweiht, weil diese ein Schiff aufgehalten, das dem Periandros vornehme Knaben zur Kastration zuführen sollte, Plin. *n h* $9_{80}$; $32_{5}$. Eine Beziehung der Aphr. zur Muschel zeigt auch die Neritessage (*Él. cér.* IV S. 124 ff.; vgl. o. *[$416_{5}$]*). Aphr. mit der Muschel in der Hand zeigt das Kultidol auf dem von Müller-Wieseler II[3] XXVI 261 veröffentlichten Basrlf. Anderes bei Stephani, *Compte rendu* 130 ff. Später erklärte man das Attribut, *quod huius generis animal toto corpore simul aperto in coitu misceatur*, Myth. Vat. II 32; III $11_{1}$. Houssay, *Rev. arch.* XXVI 1895 1—27 sieht in der Muschel (und im Pompilos) Symbole für die Erzeugung alles animalischen Lebens aus dem Meere.

[2]) Aphr.'s Muschelgeburt wird in der Litteratur spät, zuerst bei Plaut. *Rud.* 704 erwähnt; vielleicht ist der Zug durch die bildende Kunst (Jahn, Sitz.b. SGW V 1853 16 ff.; Braun, Zwölf Basrlf. Bl. 13r; Bernoulli 326 ff.; 361; Jamot, *Mon. mém. mus.* Piot II 1895 171—184; vgl. auch die im Arch. Anz. 1895 130 abgebildete Berl. Tct.), die besonders in Tct., jedoch auch auf Skph. (nach Stephani, *Compte rendu* 1870/1 134 als Symbol der Auferstehung) dies Motiv gern benutzt hat, aufgekommen, Furtwängler, Samml. Sabur. zu T. CXLIV S. 2.

[3]) Arstd. 3 I S. 43 Ddf.

[4]) Vgl. o. *[$1145_{4}$]*.

[5]) S. o. *[$79_{12}$; $817_{2}$; $_{10}$]*. Wahrscheinlich hängt die spätere Verwendung des Sprunges vom weissen Felsen im Liebeszauber *[$817_{10}$]* mit der Bedeutung der Liebesgöttin in diesem Ritual zusammen. Ritschl, Ino-Leukothea 39 ff. vermutet, dass Eros mit Palaimon irgendwo ausgeglichen oder doch neben ihn getreten war.

[6]) Diese scheint daher der Aphrodite gleichgesetzt worden zu sein. Dass sich ein Heiligtum dieser Göttin auf der Insel befand, wo Andromeda ausgesetzt sein sollte, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit aus der Sagenfassung, dass die Jungfrau ihr dort ein Opfer darbringen wollte, Kon. *f.* 40. Auch Derketo ist Aphrodite gleichgesetzt worden: s. (Ktes. bei) Diod. $2_{4}$ *[1345]*.

[7]) Aus der ungeheuren Zahl von Zeugnissen seien erwähnt: Pherekr. und Alexis bei Athen. IX 51 S. 395bc; Antiphan. ebd. VI 71 S. 257e; XIV 70 655b; Apd. *π. θ.* *FHG* I $431_{19}$; Plut. *Is.* 71; Ail. *n a* $4_{2}$; $10_{50}$ (Eryx); Sch. Ap. Rh. $3_{541}$; Prop. IV 2 (III $3)_{30}$; Ov. *M* $15_{386}$; Drac. $6_{72}$; Myth. Vat. I 175; II 33. In allen möglichen Verwendungen geben die Dichter der Göttin die Taube als Attribut: Tauben (bei Sappho *fr.* $1_{10}$ *ὤκεες στροῦθοι*) ziehen den Wagen der Göttin (Claud. $31_{104}$; Anth. Lat. I 939), helfen der Göttin beim Blumensammeln (Myth. Vat. III $11_{1}$). Die Taube ist Aphr. heilig *τῷ καθαρὸν εἶναι τὸ ζῷον καὶ φιλοφρονητικόν* (Korn. 24 137 f.) oder *ὡς πορνική* (Cramer, *An. Par.* III $113_{12}$). Heilige Tauben wurden, wie es scheint, in Thisbe *[$1313_{5}$]* und Paphos (Mart. VIII $28_{13}$) der Aphr. gehalten. Ueber die Ktesyllagesch. *[$237_{10}$]* vgl. Holland, Philol. LIX 1900 354 ff. Auf Aphroditekult beziehen sich wahrscheinlich die wilden Tauben (?) auf den Mzz. von Sikyon (Head *h n* 347), die Tauben auf den Mzz. von Laodikeia in Phryg. (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I $269_{34}$) und Aphrodisias (ebd. I $113_{6}$); denn auch die bildende Kunst hat seit der archaischen Zeit (Farnell, *Cults of Gr. st.* II 678 *pl.* XLI[abc]) in allen möglichen Verwendungen diesen Vogel der Göttin als Attribut gegeben; vgl. Bernoulli 125; 362, und über das Symbol im allgemeinen Voss, Myth. Br. II 87; Engel, Kypr. II 183; Jahn, Sitz.ber. SGW V 1853 19; Gardner, *Journ. Hell. stud.* IX 1888 185; Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 281 ff. S. auch o. *[238; $353_{8}$]*.

heilig, insbesondere der Pompilos, in welchem man einen gütigen Seegeist zu erkennen glaubte[1]). Denn gleich Leukothea und wahrscheinlich gleich der Göttin von Ioppe[2]) ist auch Aphrodite ursprünglich eine freundliche Schützerin der bedrohten Schiffer gewesen[3]), womit zusammen-

— Die Taube scheint schon der nackt dargestellten Göttin der mykenischen Kultur *[1368$_{11}$]* heilig gewesen zu sein.

[1]) Auf das Geleiten der Schiffe bezieht sich wahrscheinlich schon der N. des Fisches; später wird diese Eigenschaft oft hervorgehoben; vgl. Erinna *PLG* III 143$_{1}$ *πομπίλε ναύταισιν πέμπων πλόον εὔπλοον ἰχθὺ πομπεύσα[ι]ς πρύμναθεν ἐμὰν ἀδεῖαν ἑταίραν.* Vgl. Plin. *n h* 9$_{88}$. Nikandr. *fr.* 16 findet eine Beziehung zu der Liebesgöttin, indem er verliebte Schiffer durch den Pompilos gerettet werden lässt. Diese Beziehung kannte vielleicht schon Erinna *[s. o.]*. Der Fisch, der früh die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und später bei der Erklärung des homerischen *ἱερὸς ἰχθύς* eine gewisse Rolle gespielt hat (z. B. Sch. *Π* 407 AV), heisst der Aphr. heilig; er soll mit ihr aus dem *αἷμα Οὐρανίου* entstanden sein. Xenomed. *FHG* II 43$_{3}$ (Athen. VII 18 282 f.); das ist sekundär: das Symbol ist bei Aphrodite nicht anders zu erklären als bei Poseidon und den samothrakischen Göttern, denen der Pompilos ebenfalls heilig war (Ail. *n a* 15$_{23}$; Kern, Ath. Mitt. XVIII 1893 383); auch Apollon, der nach Ap. Rh. bei Athen. VII 19 283ef (vgl. Ail. a. a. O.) den Fischer Pompilos in den Fisch verwandelt haben soll, weil er des Gottes Geliebte, Okyroe, die T. des Imbrasos und der Nymphe Chesias, von Milet nach Samos entführte, ist wohl als Wetter- und Windgott mit dem Fische in Verbindung gesetzt worden. — Was Tümpel, Philol. n. F. V 1892 385—402 über einen Pompiloskult der tirynthisch-mykenisch-troizenischen Urbevölkerung behauptet, beruht auf Phantasie. — Ebenso wie über den Pompilos ist über den ebenfalls der Aphrodite heiligen *ναυτίλος* (Kallim. *ep.* 5 v. Wilam.-M. [Athen. VII 106 318bc]) zu urteilen.

[2]) Es ist allerdings nicht bezeugt, dass diese Göttin auch als Retterin aus der Not des Seesturms galt, wie etwa die sidonische Astarte, der man nach glücklicher Seefahrt opferte (Ach. Tat. I 1$_{2}$). Aber bei ihrer sonstigen Uebereinstimmung mit den griechischen Seegöttinnen kann es m. E. als so gut wie sicher angenommen werden.

[3]) Aphr. *Εὔπλοια* in Phalasarna auf Kreta (Savignoni, *Not. degli sc. RAL* XI 1901 301); Knidos (Mzz. des IV. Jh.'s, Head, *Caria* 87 f.; 272; vgl. u. *[1373$_{2}$]*), von wo der Kult infolge des Seesieges vom J. 394 nach Athen (Peiraieus, Rhangabé, *Ant. hell.* 1069 = *CIA* II 1206) übernommen ward (v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XV 1880 501); Mylasa (Inschr., Ath. Mitt. XV 1890 261); Aigai in Kilikien (*CIG* III 4443); Olbia (Latyschew, *Inscr. or. sept. ponti Eux.* I 94; Stephani, *Compte rendu* 1874 103; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 24). Vgl. über Aphr. Euploia *CIG* 8514; Welcker, AD III 248—254. — *Ἀφρ. Ναυαρχίς*, Pantikapaion, Latyschew, ebd. II 25; *γαληναίη*, *AP* X 21$_{1}$; *Limnesia, quae portubus praeest*, Intp. Serv. *VA* 1$_{720}$. *Ἐπιποντία*, Hsch. *s v.* *Ποντία καὶ Λιμενία*. Hermione, Paus. II 34$_{11}$. Wo diese und ähnliche Beinamen in der Litteratur auftreten, können sie sich z. T. auch auf die Meergeburt beziehen, wie *Ποντία*, Eurip. *Hipp.* 524; Korn. 24 S. 137 Os.; Xenarchos *πεντ.* (Athen. XIII 24 569c) bei Kock II 469 4$_{21}$; *εἰναλίη*, Nonn. *D* 34$_{53}$; 42$_{436}$; *θαλασσαίη*, *AP* V 301$_{6}$; Musaios *Hero Leandr.* 320; Nonn. *D* 2$_{103}$: 4$_{189}$; 6$_{308}$; 7$_{229}$; 13$_{62}$; 33$_{72}$; 39$_{283}$; 42$_{496}$; *πελαγία*, Artemid. 2$_{3}$; S. 142$_{16}$ H.; Ioh. Lyd. *mens.* 4$_{44}$ S. 79$_{12}$ B. Vgl. Usener, Leg. der Pelag. 1879 S. xx. — Ueber das Meer hinfahrend beschreibt Orph. *h* 55$_{20}$ die Göttin *κυκνείοισιν ὄχοις ἐπὶ πόντιον οἶδμα ἐρχομένη χαίρεις κητῶν κυκλίσι χορείαις.* Vgl. die Gemme bei Müller-Wieseler II$^{3}$ XXVI$_{287}$ $^{b}$. Statt der Schwäne ziehen auf Mzz. der Kolonie Corinthus (ebd. $_{287}$ $^{cd}$) Hippokampen oder Tritonen Aphrodites Muschelwagen. Ueber eine auf dem Seebock reitende Aphr. in dem später hochberühmten Heiligtum der Göttin zu Aphrodisias in Karien, das allerdings nicht frei von barbarischen Einwirkungen ist, s. Fredrich, Ath. Mitt. XXII 1897 361—380: Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 114; Aphr. im Meer schwimmend, Myth. Vat. II 30, der darin ein Bild für den Schiffbruch der Begierden findet. — Aus Seegefahr rettet Aphr. den Herostratos von Naukratis, Polych. *FHG* IV 480$_{8}$; auf dem Schiff stehend (z. B. Mzz. von Kyme in Aiolis) oder mit andern Attributen der Schiffahrt (Müller-Wieseler II$^{3}$ XXVII$_{298}$ f.) hat die bildende Kunst bisweilen die Göttin dargestellt. Vielleicht als Geleiterin auch der Schiffe heisst Aphr. Hegemone; man kann freilich auch an die Leitung bei Liebesabenteuern (Him. *ekl.* 12$_{8}$) oder an die Hochzeitsführerin (Welcker, AD II 17) denken. Wegen der Schiffahrt wird die paphische Aphr. befragt (Tac. *hist.* 2$_{4}$; Suet. *Tit.* 5); Aerias, der Gründer von Paphos *[339$_{10}$]*, heisst sehr wahrscheinlich nach einem Kultn., der die Göttin als Gebieterin über das Wetter bezeichnete; vgl. auch Firm. Mat. 4$_{1}$ *Assyrii et pars Afrorum aërem ducatum habere elementorum volunt et hunc imaginata figuratione venerantur: nam hunc eundem nomine Iunonis et Veneris virginis*

hängt, dass die Vögel, in denen man die Dämonen des guten Wetters vermutete[1]), wie Schwan[2]) und Gans[3]), der Göttin als Attribut gegeben werden. — Ausserdem haben vielleicht die Kreter auf Aphrodite auch Züge der anderen, kriegerischen Göttin der Philister übertragen[4]), die schon im

---

*consecrarunt.* — Allgemein als Retterin der Schiffe wird Aphrodite bezeichnet von Antipatros und Anyte, *AP* IX 143 f. — Vgl. üb. Aphr. als Wettergöttin DE WITTE, *Nouv. ann. publ. par la sect. franç. de l'inst. arch.* I 1836 89 ff.; WALZ, *Nemes. Graec.* 19 f.; FLASCH, Angebl. Argonautenb. 7 ff.; FARNELL, *Cults of Gr. st.* II 689 ff.

[1]) S. o. *[834 ff.]*. Der Schwan galt als ein Prophet guten Wetters; nur bei Zephyr sollte er singen *[843$_5$]*, womit vielleicht das Heiligtum der Aphrodite Arsinoe auf dem Vgb. Zephyrion *[913$_6$; § 307]* zusammenhängt. Das von Aphrodite zum Zeichen der Errettung der Schiffe gegebene Schwanenorakel V*A* 1$_{393}$ gibt, wir wissen nicht, nach welchem Vorbild, die alte Vorstellung wieder. — Wie in andrer Beziehung *[1313 f.]*, so steht Aphrodite auch als Schwanengöttin den deutschen Schwanenjungfrauen, den indischen Apsaras nahe (L. v. SCHRÖDER, Griech. Götter und Heroen I 39 ff.; FURTWÄNGLER, Sitz.b. BaAW 1899² 607), aber die Bedeutung dieser Göttinnen als Wettergeister tritt nicht klar hervor. Auch Aphrodites Schwan ist übrigens in alter und neuer Zeit anders gedeutet worden. Auf den 'wollüstigen Liebesgenuss' soll er nach STEPHANI, *Compte rendu* 1863 S. 62 hinweisen; nach SIX, *Rev. arch.* III xxxi 1897 164 ff. führt der Schwan als Zugvogel die Zeit der Liebe herbei; FURTWÄNGLER a. a. O. 605 erinnert an das Sternbild des Schwans. M. MAYER, Gig. u. Tit. 80$_{63}$ meint, das Symbol sei nachträglich von Apollon *[1231$_1$]* auf Aphrodite übertragen. Mehr kommt m. E. in Betracht, dass der Schwan Klagelieder singt *[375$_{15}$; 619$_3$; 1231$_1$]*; der zu diesem Kreise gehörige Freund Phaethons, Kyknos, wird wegen seiner Klagen in einen Schwan verwandelt *[394$_1$]*. Da man einst wirklich den gefallenen Morgenstern beklagt hat, so scheint man den klagenden Gesang des Vogels, in dem die mit ihm gepaarte Göttin erscheint, als eine Klage über seinen Sturz bezeichnet zu haben. Das wäre eine Parallelversion zu der Sage, welche Isis in Byblos um Osiris als Schwalbe klagen lässt *[1355$_1$]*.

[2]) Aphr. auf dem Schwan oder dem Schwanenwagen *[1351$_1$]* wird in der späteren Litteratur nicht selten erwähnt, z. B. von Orph. *h* 55$_{20}$; Hor. *c.* III 28$_{14}$; IV 1$_{10}$; Ov. *M* 10$_{717}$; Stat. *s* I 2$_{142}$: in der bildenden Kunst erscheint dies Attribut zuerst auf melischen Rlfs. strengen Stils, SCHÖNE, Rlfs. Taf. 32$_{130}$ S. 64, später sehr häufig; s. z. B. BÖTTIGER, Kl. Schr. II 184—190 T. III Tct.; MÜLLER-WIESELER II² xxvi $_{286}$ (Rlf.); STEPHANI, *Compte rendu* 1863 64—67; 1864 203; 1865 64; 1877 246 ff.; 1880 118$_3$; BENNDORF, Griech.-sic. Vbb. 76—81; SALZMANN, *Nécr. de Camire* LX; KALKMANN, Arch. Jb. I 1886 231—260; MUNRO, *Journ. Hell. stud.* XII 1891 316 ff.; MYLONAS, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 217 f.; Arch. Anz. 1894 31 (Tct., m. Abb.); L. v. SCHRÖDER, Gr. Gött. u. Her. I 39—48; HAUSER, Arch. Jb. XI 1896 192 f. Nicht selten ist das Attribut auf Mzz., z. B. von Kyzikos (HEAD 453; dagegen wird die Frau auf dem Schwan der Mzz. von Kamarina, *Greek coins Brit. Mus. Sic.* 36 ff. für die Stadtgöttin gehalten). — Meist reitet die Göttin auf dem Schwan, der sich als Attribut auch bei der etruskischen Aphrodite Turan findet.

[3]) S. o. *[855$_2$]* u. unt. *[1370 zu 1369$_6$]*.

[4]) Die *Ἀφρ. ὡπλισμένη* (Paus. III 15$_{11}$) oder *ἐνόπλιος* (Plut. *inst. Lac.* 27; vgl. *CIG* I 1444$_9$) wird öfters in Sparta erwähnt, Plut. *fort. Rom.* 4; Quintil. II 4$_{26}$; *AP* IX 320; *APlan.* IV 171; 173—177; Auson. *epigr.* 42. Bewaffnet war, wie HAUSER, Röm. Mitt. XVII 1903 222—254 aus der Vergleichung von Nonn. *D* 43$_5$ ff. mit Paus. III 18$_8$ folgert, eine Statue des jüngeren Polyklet. welche die Spartaner nach der Schlacht von Aigospotamoi in Amyklai weihten; die Aphrodite von Troizen ist nach HAUSER eine Kopie dieses Werkes. — Nach Lact. I 20$_{29}$ ($_{31}$) hatten die Lakonierinnen die Messenier geschlagen und sich dann mit ihren Gatten, die ihnen zu Hilfe kommen wollten, ehelich vereinigt. Das ist eine Nach- und Umbildung der Telesillasage *[170 zu 169$_6$; 205$_{12}$]*, die nachträglich auf den spartanischen Kult übertragen ist. Dieser scheint dem kytherischen der Aphrodite Urania (*ξόανον ὡπλισμένον*, Paus. III 23$_1$) nachgebildet, den Hdt. I$_{105}$ aus Askalon herleitet. Liegt nun dieser Angabe auch natürlich keine wirkliche Ueberlieferung zu Grunde, so kann sie doch richtig erschlossen, d. h. die Taubengöttin von Askalon kann direkt oder durch kretische Vermittlung nach Kythera gelangt sein. Sie wurde der kriegerischen Semiramis gleichgesetzt, scheint also ebenfalls bewaffnet gewesen zu sein, was auch später noch so auffallen musste, dass man sie vielleicht nur deshalb der Göttin von Kythera und der kyprischen *Ἔγχειος* (Hsch.; von OHNEFALSCH-RICHTER, Kypr., Bib., Hom. 307 als Anat gefasst) gleichsetzte. Ausser Kypros und Kythera-Sparta ist das Vorkommen der bewaffneten Aphrodite nicht vollständig sicher. Es wird zwar von Paus. II 4$_7$ (5$_1$) eine *ὡπλισμένη* in Korinth erwähnt (ODELBERG, *Sacra*

Orient nicht allein neben die Stadtgöttin von Iafo getreten, sondern bisweilen mit ihr ausgeglichen war. Auch hat man vielleicht bereits in der kretischen Kultur Aphrodite, die vermutlich seit alter Zeit der Regen- und Quellengöttin[1]) Dione gleichgestellt ward[2]) und ihr wirklich vielleicht ursprünglich gleich war, um Regen und Tau[3]), um die Fruchtbarkeit der Wiesen und Äcker angerufen[4]); bei der Bedeutung der Taube für den

*Sikyon.* 64); da indessen die Mzz. (Abb. bei Müller-Wieseler, D.a.K. II xxv$_{269}$; Hitzig-Blümner, Paus., Münzt. II 16; vgl. Curtius, Sitz.b. BAW 1869 475 und u. *[1371$_{2}$]*) die Göttin mit entkleidetem Oberkörper sich im Schilde spiegelnd neben einem kleinen Eros ähnlich der halbbekleideten Marmorstatue bei Gerhard, Ant. Bildw. X zeigen, so ist, obwohl die Korinther ihren Sieg über die Perser der Aphr. zuschrieben (Simon. *ep.* 137 B) und obwohl Pausan.' Ausdruck dann sehr ungenau wäre, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass es sich um den zuerst von Ap. Rh. $1_{742}$ erwähnten hellenistischen Kunsttypus (Furtwängler, Mw. 31 ff.) handelte, der nicht notwendig mit der bewaffneten Aphrodite zusammenhängt. Es ist deshalb auch die *Ἀφρ. ἐν ἀσπίδι* (*Ἀσπίδι?*) von Amorgos (*CIG add.* 2264 n) nicht sicher hierher zu rechnen. Ferner ist es auch zw., ob die Aphr. *Ἀρεία* (Sparta, Paus. III $17_{5}$; vgl. die Gemme, *CIG* 7197 b) hierher gehört; als *Ἀ(ν)ρεία* (= *Ἀερία*, Tac. *h* $2_{3}$; vgl. Enmann 45) ist sie freilich nicht zu fassen. Die Aphr. *Στρατεία* von Mylasa (*CIG* II 2963 f.$_{7}$), die von Seleukos III so begünstigte (Bevan, *House of Seleuc.* I 188 f.) *Στρατονικίς* von Smyrna (*CIG* $3137_{12}$; $_{70}$; $_{83}$; 3156), deren Ursprung Tac. *a* $3_{63}$ wegen ihres Alters dunkel nennt und die deshalb doch wohl nicht mit der allerdings ebenfalls in Smyrna verehrten (*CIG* $3137_{8}$) Gem. des Antiochos Soter, Stratonike, zusammenzustellen ist, die *Ἀφροδίτη Νικηφόρος* (Argos [Paus. II $19_{6}$; Kultbild von Hypermestra gestiftet] und Smyrna [Mzz.]), die *ἀνείκητος* (Gemme, *CIG* 7033 b; Edm. le Blant, *Mém. AIBL* XXXVI 1898 76), die *Venus Militaris* (Intp. Serv. *VA* $1_{720}$) und *Victrix* können wohl, aber brauchen nicht auf die alte Vorstellung der bewaffneten Aphr. zurückgehen.

[1]) S. o. *[354]*. Der N. wird im Altertum z. T. von *διερός* (Korn. 24 S. $133_{1}$), *διαινεσθαι* (*EM Διώνη* $280_{43}$; dort auch andere Etymologien) abgeleitet.

[2]) Obwohl erst in alexandrinischer Zeit bezeugt (Cat. $56_{6}$; Ov. *am.* I $14_{33}$; *F* $2_{461}$; Stat. *s* I $1_{84}$; II $7_{2}$; Sil. Ital. $7_{87}$; *Pervig. Ven.* 7; 11; Dracont. $6_{12}$; $_{104}$; $7_{130}$; $8_{471}$ u. s. w.; Niket. bei Studemund, *An.* I 282; Suid. *Διωναίη*; anderes o. *[353$_{9}$]*), scheint doch diese Gleichsetzung, die Chrysippos offenbar vorgefunden hat, da er *Διώνη* für die richtige Form erklärt (Io. Lyd. *mens.* $4_{44}$ S. $78_{8}$ B.), älter als das homerische Epos. *Διωναίη*, wie Aphrod. später oft heisst (Theokr. $15_{106}$; Dion. *P* 509; 853; Manetho $4_{356}$; Orph. *A* 1323; Suid. *s v.*; Anonym. Laur., Studemund, *Anecd.* I 269; *VA* $3_{19}$; Serv. *VE* $9_{47}$ u. aa.), ist ursprünglich wahrscheinlich die durch formale Wucherung (vgl. Athene-Athenaia) weitergebildete Nebenform zu Dione, die, patronymisch verstanden, erst Anlass zu der Sage gab, dass Dione M. der Aphrodite (*E* 370 ff.; Eur. *Hel.* 1098; Apd. $1_{13}$) sei. — Im Kult scheint sich Dione neben Aphr. nicht zu finden, Farnell, *Cults* II 621.

[3]) *Pervig. Vener.* 15. Tau und frischer Graswuchs ist immer am Altar der Göttin vom Eryx, Ail. *n a* $10_{50}$. An einen Regenzauber, der dort geübt wurde, knüpft an, was *VA* $5_{693}$ von Aineias' sofort erfülltem Gebet um Regen erzählt: Zeus, der gewöhnlichere Regenspender, ist hier wahrscheinlich an Aphrodites Stelle eingesetzt. Allerdings kann diese Funktion, die Roscher, Nekt. u. Ambr. 84 aus der Vorstellung von der tauspendenden Kraft des Mondes *[29$_{7}$; 34$_{3}$]* und des Planeten Venus (*VA* $8_{589}$; Plin. *n h* $2_{36}$; Auson. *rosae* [*ed.* 14]$_{17}$ u. aa.) erklärte, auch aus dem karthagischen Kult der Himmelskönigin stammen: vgl. die *Virgo Caelestis pluviarum pollicitatrix*, Tertull. *apol.* 23. — Vgl. auch Emped. *fr.* 73 D. — Freilich ist Aphr. zugleich Göttin des guten Wetters; daher konnten sich Legenden bilden, dass es in ihrem Heiligtum nicht regne *[772$_{10}$]*.

[4]) Unter Aphr.'s Füssen sprossen Kräuter auf, Hsd. *Θ* 194, sie lässt bunte Blumen wachsen, *Perv. Ven.* 13; vgl. Auson. *rosae* (*ed.* 14)$_{18}$ ff., *ζείδωρος* nennt sie Emped. *fr.* 151 D., *εὔκαρπος* Soph. *fr.* 763. *Ἀφρ. φλεια*, an. Laur. bei Studemund, *Anecd.* I 269. Ueb. das amathusische Fest *Κάρπωσις* s. o. *[339$_{21}$]*. Als *Καιρὸς καθ' ὃν δεῖ σπείρειν* hat Orph. bei Klem. Alex. *strom.* V $8_{50}$ S. 676 Po. Aphr. allegorisiert. — Eine *σεμνοτάτη ἀνθηφόρος τῆς θεοῦ Ἀφροδείτης* wird in Inschr. aus Aphrodisias, *CIG* 2821 f, erwähnt. Die knossische *Ἀφρ. Ἀνθεία* (Hsch. *s v*) wird aus verschiedenen m. E. nicht ausreichenden Gründen bezweifelt, z. B. weil in Knossos Hera die Blumenkrone trage (Mzz., Head *h n* 389 *fig.* 245); die Stadt kann doch zwei Blumengöttinnen verehrt haben. Oft ist von Aphrodites Gärten die Rede: von dem kyrenaiischen *κᾶπος Ἀφροδίτης* spricht Pind. *P* $5_{24}$; mit Blumen aus den Gärten der Liebesgöttin lässt Him. *or.* $1_{19}$ Eroten ein Brautbett schmücken; über den *κῆπος* der Aphr. zwischen Alt- und Neupaphos s. o. *[340]*; über die Aphr. *ἐν κήποις* (nicht mit Enmann

Regenzauber lag diese Ausdehnung des Machtgebietes der Göttin auf die Gewährung des himmlischen Nasses, die ursprünglich auch durch die Ziegenopfer[1]) bezweckt worden sein kann, nahe. Nachdem der Göttin diese Funktion übertragen war, konnte sie auch mit dem Regengott Zeus gepaart werden: wahrscheinlich sind wirklich die spärlichen Reste einer gemeinsamen Verehrung des Göttervaters und Aphrodites[2]) letzte Reste eines uralten Kultus, in dem beide um Regen angefleht wurden[3]). Wie im Regenzauber gewöhnlich[4]), scheint auch hier die Taubengöttin zugleich als Mutter oder Ernährerin und als Geliebte des Regendämons aufgefasst zu sein; von letzterer Auffassung haben sich auch später Spuren erhalten[5]). Als Zeusmutter ward Aphrodite der kleinasiatischen Kybele gleichgestellt[6]).

Die schon ziemlich komplizierten Vorstellungen, die auf die kretische Aphrodite vereinigt waren, wurden in der altboiotischen Kultur vermehrt

$76_1$ zu Hsch. *κάπος· ψυχή* zu stellen) o. */$34_2$/*. In einem verlorenen Stück des Plaut. (Plin. *n h* $19_{50}$) war Aphr. als Schützerin der Gärten bezeichnet. Ueber eine archaistische Brz.statuette, Aphr. als Blumengöttin, s. Fivel, *Gaz. arch.* V 1879 94—98 *pl.* XVI 16 = Farnell, *Cults of Gr. st.* II XLV.

¹) Ziegenopfer erhält die Pandemos, Luk. *ἑτ. διάλ.* $7_1$; vgl. Paton-Hicks, *Inscr. of Kos* 401 *Ἀφρ. Πανδάμῳ ἔρι[φον θήλειαν]*. Bisweilen hat die Kunst Aphr. strahlenbekränzt auf eine durch hinzugefügte Sterne, wie es scheint, als *αἴξ οὐρανία* gekennzeichnete Ziege gesetzt (thebanische Tct.statuette, ca. 400 v. Chr., Furtwängler, Sitz.ber. Ba AW 1899² 594 ff., der 603 so auch die gewöhnlich auf Pan und Selene bezogene Sp.kapsel [Roscher, Selene T. $1_1$] deutet). Mit der angeblichen Bedeutung der Pandemos als Lichtgöttin hat das gewiss nichts zu thun; eher käme in Frage, ob hier vielleicht Aphr. als Mondgöttin bezeichnet werden sollte, wie dies wahrscheinlich bei der auf dem Capricornus reitenden Göttin der Fall war. Indessen gehört die Ziege nicht zu den Zodiakalzeichen, die doch allein für diese Art Darstellung passend verwendet werden können und im allgemeinen auch allein verwendet worden sind, und bei der grossen Bedeutung des genannten Sternbildes und der Ziege für den Regenzauber */822 ff./* liegt die Beziehung auf die Gewinnung des himmlischen Nasses am nächsten; doch ist später, da die Pandemos als Hetärengöttin gefasst wurde */u. $1363_9$/* das Symbol umgedeutet worden. Auf *ἐπιτράγιος* anspielend */$31_6$/*, stellten die Künstler die Pandemos und überhaupt Aphrodite auf dem Bock reitend dar (Aphr. *τραγία* [anon. Laur., Studemund, *Anecd.* I 269] oder *ἐπιτραγία /$31_6$/*); v. Duhn, Arch. Ztg. XXXV 1877 159 (Rlf. vom Südabhang d. Akrop.); Boehm, Arch. Jb. IV 1889 208—217 (Aufz. der damals bekannten Kww.); arch. Anz. V 1890 69; Bethe, Arch. Anz., ebd. 27 ff. (Rlf. einer Lampe); Ridder, *Mon.* Piot IV 1897 81; Furtwängler, Sitz.b. Ba AW 1899² 590 ff.; Gardner, *Mél.* Perrot 1903 121—124 T. II (Tct.rlf. aus Gela); Furtwängler, Gemmen LVII 22 (Aphr. auf dem Bock über das Meer reitend). Dass Skopas, von dem das zuerst bezeugt ist (Collignon, *Hist. de la sc. gr.* II 234 f. */$31_6$; $150_6$/*), seine Pandemos eigentlich auf eine Ziege gesetzt habe, die erst missverständlich als Bock gefasst wurde, ist m. E. von Furtwängler a. a. O. 598 ff. nicht wahrscheinlich gemacht worden. Die o. */$602_6$/* angeführte Legende will die Darstellung des Bockes neben den Ziegenopfern erklären. U. v. W.-M. vermutet (LC LIV 1903 1482), dass der N. des kretischen Vgb. *Κριοῦ μέτωπον* mit dem Kult der Bocksaphrodite in Zusammenhang stehe.

²) In Troizen steht neben Zeus eine von den Halikarnassiern gestiftete Aphrodite Akraia (Paus. II $32_6$; vgl. Aphrod. Akraia in Karpasia auf Kypros, Str. XIV $6_3$ S. 682); auf Paros neben Aphrodite Zeus *Ἀφροδίσιος* (Inschr., Keil, Philol. XXIII 1866 219; Oesterr. Jh. V 1902 12; O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 216), in Epidauros Aphrodita Milichia neben Zeus Milichios (*CIGP* I 1272); die Mzz. von Antiocheia-Aphrodis. (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 517) zeigen Zeus und Aphrodite. Ueber Zeus Pandemos (Inschr., Akrop.) s. Keil a. a. O. 605, über Psophis o. */$198_1$/*, über Sparta u. */$1363_1$/*.

³) Das ist zwar nicht überliefert, aber für Psophis */$198_1$/* wahrscheinlich und folgt auch daraus, dass Dione in ihrer Paarung mit Zeus Regengöttin war */$1353_1$/*.

⁴) S. o. */824 ff./*.

⁵) Abgesehen von Dione zeigen dies die o. */853 zu $852_6$/*) besprochenen Ueberlieferungen. Ein geschlechtliches Verhältnis nimmt S. Wide auch für Aphrodite Nymphia (Stiftung des Theseus, Paus. II $32_7$) und Akraia */o. A. 2/* zu Troizen Zeus gegenüber an.

⁶) S. o. */$1093_{12}$/* und u. */§ 308/*. Aphrodite heisst deshalb Idaia (*CIG* 6280 B; *CIGS* 1389 I 11), ihr Meteor sinkt auf dem Ida nieder (*VA* $2_{693}$), von wo auch ihr Stern sich erhebt (ebd. $_{800}$). Kaibel, GGN 1901 498

und zugleich umgestaltet durch die Ausgleichung mit der Göttin von Aphaka bei Byblos[1]), die ihrerseits mit der Ištar von Erech[2]) ausgeglichen gewesen zu sein scheint. Man glaubte sich hier durch eine geschlechtliche Vereinigung mit der durch Priesterinnen, heilige Sklavinnen oder Bürgerstöchter vertretenen Gottheit vom Hades loskaufen zu können, wie aus ihr Adonis befreit sein sollte, der als das Prototyp des in die Unterwelt entführten Mysten[3]), aber zugleich als das Sternbild Orion galt (S. 948 ff.) und der deshalb zu der Zeit, wo dieses verschwunden ist, beklagt ward[4]). Dass der Aphrodite die Schwalbe[5]), das Symbol der

vermutet, dass der in seinem zweiten Teil noch nicht gedeutete N. des Anchises, den Aphrodite auf dem Idas beseligt (Hom. *h* 4$_{54}$ f.), aus *Ἄγδιστις, Ἄγγδιστις, Ἀγγίσσει* (LATYSCHEW, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* II 31) gräzisiert sei; doch stellt sich der N. zu *Ἀγχίτης, Ἄγχιος, Ἀγχιρόη, Ἀγχιμόλιος* u. s. w.

[1]) Vgl. über dies Heiligtum, wo Adonis begraben sein sollte (Melito [*orat. ad Caes.*] 5 = *Corp. apol. ed.* OTTO IX 426) und nach dem Aphrodite *Ἀφακῖτις* (Zosim. 1$_{58}$), *Ἀφακῖτις* (anon. Laurent., STUDEMUND, *Anecd. var.* I 269) und wahrscheinlich *Syria concepta* (Cic. *d n* III 23$_{59}$) hiess, besonders (Luk.) *dea Syr.* 6—10. Das Heiligtum bestand bis zur Zeit Constantins, der es wegen der von den christlichen Schriftstellern oft gerügten, an weiblichen und männlichen *[867$_{1}$] scorta* geübten Unzucht aufhob *[§ 310]*: während der letzten Jhh. der antiken Kultur war es eine der bedeutendsten Kultstätten des alten Orients: von dem, was die Kirchenväter über Adonis-Tammuz (SCHRADER, Keilschr. u. AT.[3] 397 ff.) zu berichten wissen, knüpft wahrscheinlich vieles an Legenden und Riten des Libanonheiligtums an, von denen sie freilich keine reine Kunde haben und die sie noch weiter tendenziös entstellen. (Wie in dieser Zeit die Sage von Aphaka sich gestaltet hatte, ergibt sich z. B. aus dem Bericht Melitos a. a. O., nach dem die Söhne Phöniziens Balti anbeteten, *reginam Cypri, quia amavit Thammuz, filium Kuthar [1359 zu 1358$_{1}$], regis Phoenicum, et reliquit regnum suum et venit habitatum Gebal, arce Phoenicum, et eodem tempore subiecit omnia oppida regi Kuthar. Quia ante Thammuz amavit Arem et moechata est cum eo et deprehendit eam Hephaestus, maritus eius, et zelotypia exarsit erga eam, venit et occidit Thammuz in monte Libanon cum venaretur* ...) Dass sich noch heute im Orient Reste des alten Adonis-Tammuzrituals finden (MEISSNER, Arch. f. Rlw. V 1902 230 f.), dass also z. B., was an die siderische Bedeutung des Adonis-Orion *[951]* anknüpft, die Morgenröte als Blut des Hoseins (= Adonis) gilt (ebd. 233), scheint hauptsächlich dem Einfluss Aphakas zuzuschreiben. Während das Libanonheiligtum in der römischen Zeit alle phönizischen Heiligtümer überstrahlte, wird es früher so gut wie gar nicht erwähnt. Aber auch hier geht irre, wer aus der Nichterwähnung das Nichtvorhandensein folgert: nach dem o. *[61$_{10}$; 347$_{9}$]* Bemerkten kann nicht bezweifelt werden, dass das Adonisheiligtum von Aphaka schon die altboiotische Kultur nachhaltig beeinflusst, dass also hier einmal ausnahmsweise ein Heiligtum nach über 1000 Jahren die alten Kulte in altem Glanz behauptet hat.

[2]) Zu diesem N. (Arku) stellt P. JENSEN in brieflicher Mitteilung die Venus *ἀρχῖτις* die nach Macr. *S* I 21$_{1}$ mit Adonis zusammen verehrt wurde. — So ist wahrscheinlich zu erklären, dass Adonis allgemein dem Tammuz, Aphrodite bei Hsch. *Σαλαμβώ* der babylonischen Salambo gleichgesetzt wird, die nach *EM Σαλάμβας* 707$_{44}$ den Adonis klagend umherläuft (womit IMMISCH, XL. Phil.-vslg., Görl. 1889 372—384 irrig *[1270$_{1}$]* *ἔλεγος* und *ἐλεγαίνειν* etymologisch verbindet). — Dem Paar Aphr.-Eos und Adonis-Osiris scheinen auch Gula und Ninib (SCHRADER, K. u. AT.[3] 409 f.) zu entsprechen.

[3]) S. o. *[865$_{4}$]*.

[4]) S. o. *[912$_{10}$]*. Vgl. *carm. cod. Par.* 8084$_{19}$ (Herm. IV 1870 354; *AL* I 4$_{19}$). Die Klage wurde auf Aphrodite zurückgeführt *[971$_{5}$]*, die deshalb auf dem *Libanon capite obnupto, specie tristi, faciem manu laeva intra amictum sustinens* (Macr. *S* I 21$_{5}$) dargestellt war. Aehnlich ist ein besonders durch die Statuette im Louvre (FARNELL, *Cults of Gr. st.* II XLVII) vertretener Aphrodite(?)typus.

[5]) Ail. *n a* 10$_{34}$ *τιμᾶται δὲ ἡ χελιδὼν θεοῖς μυχίοις καὶ Ἀφροδίτῃ μυχίᾳ μέντοι καὶ αὐτῇ*. Die Schwalbe, die auch als der Ištar heilig galt (SCHRADER, Keilschr. u. altes Test.[3] 431$_{5}$), war wie — freilich in anderer Form — noch heutzutage, WUTTKE, Deutsch. Volksabergl.[3] 203 (§ 278) u. 363, im Liebeszauber und Liebesorakel wichtig; vgl. Suid. *χελιδόνων φάρμακον παρὰ Ἱππώνακτι* (*fr.* 138) *τὸ φίλτρον διαγινόμενον ἐπειδὰν χελιδόνα πρῶτον τις ἴδῃ*; in der Traumdeutung verkündet sie Hochzeit, angeblich wegen ihrer Häuslichkeit (Artemid. 2$_{66}$ S. 158$_{4}$), doch ist vielleicht die aphrodisische Bedeutung der Schwalbe, wegen deren sie auch *γυναικῶν τὸ μόριον* (Suid. *χελιδόνας*) bezeichnet haben mag, der Ausgangspunkt der Vorstellung. Wer sich beim Erblicken der

Klage[1]), die Myrte[2]) und die Rose[3]) heilig waren, dass man in ihrem Dienste Schweine opferte[4]), Prostitution übte[5]) und sie als Göttin der Fortpflanzung[6])

---

ersten Schwalbe gleich wäscht, wird schön (Wuttke[3] 456): das bildet die Brücke zwischen diesen Vorstellungen und denen von der Heilwirkung der Schwalbe *[1279₇]*.

[1]) 'Todbringende' Inseln im lykischen Meer heissen Chelidoniae, Plin. *n h* $5_{131}$; Artemid. $2_{66}$ sagt von der Schwalbe *φασὶ γάρ τὸ ζῶον θάνατόν τε σημαίνειν ἀώρων σωμάτων καὶ πένθος καὶ λύπην μεγάλην*; anderes bei Gubernatis-Hartmann, Tiere in der indogerm. Myth. 524; P. Schwarz, Mensch u. Tier im Abergl. d. Griech. u. Röm., Celle 1888 Progr. S. 28. Als klagenden Vogel kennt die Schwalbe schon Ierem. $38_{14}$; klagend fliegt Isis, der freilich die Schwalbe auch aus andern Gründen heilig ist *[§ 309]*, in der Gestalt dieses Vogels nach der synkretistischen Sage von Byblos, die für die altboiotische Kultur so wichtig geworden ist, um die Säule, die Osiris umschliesst. Klagend erscheint die Schwalbe auch im Pandionmythos (schon bei Sappho *fr.* 88), der ebenfalls zu dem Typus von Aphaka-Byblos gehört; hier ist die Nachtigall (*Διὸς ἄγγελος*, Soph. *El.* 148; Sch.) neben sie getreten, der dieselbe Bedeutung wie der Schwalbe zugeschrieben wurde (Artemid. $2_{66}$ S. $158_{10}$) und die in mehreren Mythen dieses Typus deren Stelle vertritt *[951₇]*. Der Kypris scheint nach Kaibel *ep.* $628_{2}$ die Nachtigall heilig.

[2]) Vgl. Engel, Kypr. II 187 u. o. *[197; 654₁₀]*. Myrte der Venus Cluacina, Plin. *n h* $15_{119}$ und Murtia, ebd. $_{121}$; vgl. $12_{3}$; *Venus Myrica et Myrtea*, Intp. Serv. *V A* $1_{720}$. Durch das Aufspriessen von Myrten gibt Aphr. ihre segenbringende Anwesenheit auf dem Schiff des Herostratos *[1351₂]* zu erkennen, Polych. *FHG* IV $480_{4}$. Im Myrtengebüsch sollte die entkleidete Aphrodite sich vor lüsternen Satyrn versteckt haben, Ov. *F* $4_{143}$. Anderes bei Murr, Pflanzenw. 84 ff. — Die Myrte sollte der Aphrodite *δι' εὐωδίαν* (Korn. 24 S. 138 Os.) heilig sein, oder weil sie am Gestade wächst, oder wegen ihrer Heilkraft bei Frauenleiden, Myth. Vat. III $11_{1}$ S. $229_{16}$. Ueber den wahren Grund vgl. o. *[1287]*.

[3]) Aphr. sollte Adonis in diese Blume verwandelt haben (Intp. Serv. *V E* $10_{18}$) oder es sollte Adonis' Blut zu Rosen geworden sein (Bion $1_{72}$). Nach anderer Sage hatte die Erde aus Freude über die Geburt der Göttin Rosen aufspriessen lassen (*Anakreontea* $53_{40}$), die ihr deshalb heilig waren (Myth. Vat. II 31; III $11_{1}$; Bötticher, Baumk. 456; Murr, Pflanzenw. 78 ff.) und in der bildenden Kunst (z. B. auf Mzz. von Aphrodisias und Nagidos (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 434 f.; 477) als ihr Attribut erscheinen. Mit Rosen aus Aphr.'s Schooss vergleicht Alkiphron. $3_{1}$ die Lippen einer Schönen.

[4]) Ueb. die argivischen *Ὑστήρια* s. Athen. III 49 95 f.; Eust. *Δ* 415 $853_{36}$; üb. Kypros Antiph. bei Ath. a. a. O. — S. auch Str. IX $5_{17}$ 438 (Aphr. *Κασττνῆτις* von Onthyrion; vgl. Kallim. *fr.* 82b); Korn. 24 S. 138; Farnell, *Cults of Gr. st.* II $756_{114}$.

[5]) S. o. *[915]*. In dem dort *[A. 11]* genannten Ankona muss nach Cat. $36_{13}$ ein berühmter Aphroditedienst bestanden haben. Wahrscheinlich gehören hierher auch die abydenische Aphr. *Πόρνη* (Kleanthes bei Athen. XIII 31 S. 572e; vgl. *FHG* III $11_{35}$: Wachsmuth, *De Zenone et Cleanthe* I $16_{11}$; o. *[314₆]*), die allerdings Meister, Gr. Dial. II 230 als *gignendi dea* fasst, und die athenische und ephesische Hetaira (Klem. Alex. *protr.* II 39 S. 33 Po.; Athen. XIII 28 S. 571c nach Apd. *π θ*; *FHG* I 431; s. o. *[314₉]*), deren Epiklesis allerdings diese schimpfliche Nebendeutung nach Ermann a. a. O. S. 83 erst innerhalb der attischen Litteratur erhielt. Schrader, Keilschr. u. AT.[3] 423; 437 leitet die sakrale Prostitution aus dem Istarkult her.

[6]) Ueber den katachrestischen Gebrauch von *Ἀφροδίτη* und *Κύπρις* s. o. *[1067₂]*; über Aphrodite = Harmonia s. o. *[1330₇]*, über Phallen im kyprischen Kult o. *[867 zu 866₂]*. Wegen seiner Bedeutung im Hochzeitsritual *[384 f.; 395₂]* sind der Apfel (und die Granate, v. Baudissin, Stud. II 207 ff. *[1358₁]*) Aphr. heilig (Engel, Kypr. II 190; Stephani, *Compte rendu* 1870 I S. 69; vgl. o. *[238; 458₂; 665₁]*), die sie deshalb oft in der bildenden Kunst (über die sikyonische Statue des Kanachos s. Paus. II $10_{5}$; anderes bei Bernoulli 359; vgl. Furtwängler, Mw. 627 Abb. $_{126}$; Farnell, *Cults Gr. st.* II XLV; Picot, *Rev. arch.* III XLI 1902 S. 223—231) führt. *Ἀφρ. Μήλεια* in Magnesia a./M. (Mz., Head *h n* 502; vgl. Kern, Magn. S. XXV) ist (Furtwängler, Mw. $624_{2}$) die Apfel-Aphrodite, nicht die von Melos. — Auch der Planet Venus ist als Abendstern für das Hochzeitsritual und die Mysterien wichtig *[458]*. — Ueber Aphr. neben ithyphallischen Dämonen s. o. *[853₂; 855]*; Müller-Wieseler II[3] S. 196a; Guillaume, *Mém. soc. antiqu. de Fr.* IV IX 1878 105 T. $_{11}$ (Aphr., Eros, Priapos, schöne kleine Brz.). Als Göttin der Zeugung erhält Aphr. Genitalien als Attribut (Sch. *B* 820 BL); auch die mannweibliche Bildung wurde schon im Altertum, jedoch wohl nicht m. R. *[1359₂]* auf die geschlechtliche Funktion bezogen. — Zu den Zeugungsgöttinnen gehören auch die Genetyllis (Arstph. *vesp.* 52; *Lys.* 2; Luk. *pseudolog.* 11; s. o. *[804₂]*) oder die Genetyllides (Arstph. *Thesm.* 130), eigentlich *Γενέτειραι* (vgl. *Ἀφρ. Γενέτειρα* = Iulia Domna, *IGI* II 537 und *Εἰλείθυια Γενέτειρα*, Pind. *N* $7_{2}$, nicht 'gebärend', sondern 'Geburt bewirkend', Maass, *Suppl.* XXXV), neben denen (Arstph. a. a. O.; Paus. I $1_{5}$) oder als eine von

und der Liebe[1]) betrachtete, wozu die schon bei der Göttin von Ioppe so nachdrücklich hervorgehobene Schönheit sie allerdings besonders geeignet erscheinen lassen musste, dass man, was dieser Bedeutung der Göttin entspricht, an ihren Heiligtümern Liebesorakel einholte[2]), dass ferner Aphrodite — was allerdings später fast ganz vergessen wurde — Erlöserin aus dem Hades[3])

---

denen (Lugebil, *De Venere Coliade* 26 ff.) die oft als Aphr. bezeichnete Kolias (s. o. *[$228_6$; $745_8$]*; vgl. auch Dion. *P* 592; Eust. z. d. St.; an. Laur. bei Studemund, *An.* I 269; Niket., ebd. 282; StB. $400_{14}$) genannt wird. Bisweilen wird auch diese *Κωλιάς* vervielfältigt (Luk. *am.* 42; Alkiphr. *ep.* $3_{11}$), vielleicht weil der Namen Bezeichnung der ganzen Gruppe geworden war. Eine Legende (Suid. *Κωλιάς*; *EM* [$550_{41}$ ff.] *Κωλιάδος*; Sch. Arstph. *νεφ.* 52) erzählte, wie ein von Tyrrhenern gefangener und an den Füssen (*κῶλα*) gefesselter Jüngling durch die Hilfe der Tochter seines Herren, deren Liebe er genossen, befreit ward. Die Geschichte ist z. T. der Hymenaiossage *[$856_4$]* nachgebildet, in der auch die Pelasger vorkommen: damit fallen die Vermutungen, die an die diesen oft gleichgesetzten Tyrrhener geknüpft worden sind *[$228_5$]*. Neu und vielleicht echt ist der Zug der Fussfessel; unmöglich ist es nicht, dass *κώλιον* einst Fussfessel bedeutete und dass das Bild der Göttin wie das der *Μορφώ [$1362_3$]* gefesselt war. Die *Κωλιάς* wäre dann etwa als eine den Wöchnerinnen feindliche Göttin zu fassen, womit die Statuette im Louvre verglichen werden könnte, die Aphr. auf einen Foetus tretend zeigen soll (Müller-Wieseler II³ xxiv $_{265}$). Da jedoch die Fesselung des Kultbilds nirgends erwähnt wird, so ist wahrscheinlich auch dieser Zug ganz frei aus dem Namen herausgesponnen. Dieselbe Legende wird von der kyprischen *Κωλιῶτις* erzählt (Tz. *Lyk.* 867): das kann (Wetzel *θ. ἐπικλ.* V 4) willkürlich oder irrtümlich von der *Κωλιάς* übertragen sein, doch ist nicht ausgeschlossen, dass *Κωλιάς* aus *Κωλιῶτις* verkürzt ist. Letzterer N. gehört wahrscheinlich zu *κωλώτης* Eidechse: da das Tier wie zu vielem andern Zauber auch *inter amatoria* (Plin. *n h* $30_{141}$) benutzt wurde, so könnte eine nach ihm genannte Göttin neben den Genetyllides stehen. De Witte, *Nouv. ann. publ. par la sect. franç. de l'inst. arch.* I 1836 75—101 leitet *Κωλιάς* von *κολίας* 'Makrele' ab. — Als Göttin der Ehe ist Aphr. auch *κουροτρόφος* (*AP* VI $318_1$; vgl. *Κουραφροδίτη*, Prokl. *h* $5_1$); als solche pflegt sie die Töchter des Pandareos *τρέφε καὶ μέλιτι καὶ ἡδέι οἴνῳ. υ* 69 (vgl. über diese Seite der Göttin Engel, Kypr. II 328; Bernoulli 121 ff.). — Wie weit die nicht zahlreichen auf Heilung bezüglichen Epikleseis Aphrodites (Akidalia *[o. $748_{14}$]*; Sotera [*CIGS* $2406_{81}$]; Sosandra [Athen. Kultbild des Kalamis, Luk. *im.* 4; 6; *dial. meretr.* $3_2$, vermutlich identisch mit der von Kallias am Aufgang zur Akropolis geweihten Aphrodite des Kalamis, Paus. I $32_2$; vgl. Preller, Arch. Ztg. IV 1846 344; Feuerbach, Gesch. d. gr. Plast. I 173; Overbeck, Plast. I⁴ 278; u. *[$1369_5$]*]; *μήτηρ θεῶν Ἰατρίνη* [*CIA* III 136]) speziell die Hilfe in den Leiden innerhalb des Geschlechtslebens bezeichnen, ist im einzelnen Fall zw.

[1]) *Ἀφροδίτη = ἐπιθυμία*, Plut. *am.* 12 *[$1067_3$]*. Beliebt sind Kunstdarstellungen der wilde Tiere bändigenden Aphrodite, Stephani, *Mem. d. i.* II 1865 62—66 T. v (im Anschluss an ein sf. Vb.). Der Liebesgöttin ist auch die zwar nicht in Griechenland, aber doch (Schrader, Reallex. der indog. Altertumsk. II 503) auf den makedonischen Bergen vorkommende Linde heilig gewesen (vgl. Hor. *c* I $38_2$; Ov. *F* $5_{337}$; o. *[$322_1$; $458_7$; 853 zu $852_8$]*), nicht, weil man ihren Bast zum Kranzbinden gebraucht, auch wohl nicht allein des N.'s wegen (Korn. 24 S. 138 Os.), sondern weil man in dem Baum einen Feuerdämon vermutete *[785]*. — Dass Phile, der Mutter (? Athen. VI 66 S. 255 c) oder Gattin (Diod. $19_{59}$) des Demetrios Poliorketes, zu Ehren ein Kult der Aphrodite Phile in Thriai (*CIG* 507) errichtet wurde, hängt wohl auch mit der im N. liegenden Beziehung auf die Liebe zusammen oder wurde durch diese Beziehung veranlasst: vgl. *Ἀφρ. φίλη* bei Alexis (II S. 337 *fr.* $11_7$ Ko. = Athen. VI 64 254 a); über Philonis und Baukis s. o. *[$458_7$; vgl. 1313]*; über Tereine o. *[$744_{10}$]*. Aphrodite in Naupaktos (*CIGS* II 391) von heiratslustigen Witwen angerufen, Paus. X $38_{12}$.

[2]) Vor der Hochzeit befragte man ein nacktes Aphroditebild zu Gaza in Inkubationen, *v. Porphyr.* 59 (*acta Sanct.* VI S. 660 [26. Febr.]), und solche Traumorakel spielten in dem antiken Roman, wie es scheint, eine grosse Rolle (vgl. Iambl. bei Phot. 94 S. 75 $b_{16}$). Das Motiv, dass Jüngling und Mädchen, die sich nicht kennen, auf Grund eines Traumes von Liebe zu einander ergriffen werden, konnte sich aus solchen Inkubationsorakeln in Aphroditeheiligtümern leicht entwickeln. Adonis' und Aphrodites S. Zariadres (d. h. Zairi-vairi, *Yt* 5 [*Abun Yt* 26]$_{130}$ = *sacred books of the East* XXIII S. 80; vgl. Geldner, Zs. f. vgl. Sprf. XXV 1881 $398_2$; s. auch Kuhn, Festgr. an Roth 217) liebt infolge eines Traumes die sarmatische Prinzessin Odatis (Charax von Mytil., Athen. XIII 35 575 a—f).

[3]) Vgl. *CIL* VI 3 $21521_{29}$ *nam me sancta Venus sedes non nosse silentum iussit et in caeli lucida templa tulit.* Wenn Aphrodite die Berenike vom Acheron rettet (Theokr.

und vielleicht geradezu Todesgöttin¹) und Göttin der Finsternis²) ge-

17$_{46}$) und Caesars Seele gen Himmel trägt (Ov. *M* 15$_{843}$ ff.), so sind diese Züge freilich zunächst durch andere Gründe bestimmt: Berenike ist Aphrodites Kultgenossin, Caesar aus ihrem Geschlecht entsprossen. Aber solche Neuschöpfungen der Sage pflegen zugleich an ältere Sagenzüge anzuknüpfen. Vgl. auch o. *[865$_4$]*. — Wahrscheinlich gehört in diesen Kreis auch, dass Kalypso, welche Assyriologen (vgl. Schrader, Keilschr. u. alt. Test.³ 574$_3$) allerdings zu Siduri-Sabitu stellen, den Odysseus zum Gott zu machen verspricht (ε 136). Eine orientalische Sage dieses Typus hat m. E. Gelzer, Sitz.b. SGW hist.-phil. Cl. XLVIII 1896 128 ff. mit Wahrscheinlichkeit erschlossen. Der Pamphylier Er, Armenios' S. im platonischen Mythos (Plat. *rep.* X 13 614 b), ist Arā, Arams S., den Semiramis wieder zum Leben erweckte. Das assyrische oder babylonische Original dieser Ueberlieferung hat wahrscheinlich auch den Adonislegenden zum Vorbild gedient. — Oft ist bei späteren Schriftstellern von Orgien (z. B. [Luk.] *dea Syr.* 6; *AP* VII 222$_3$; Euseb. Κωνστ. τριακ. 7 212$_{28}$; S. 213$_{16}$ Heik. [Ἔρωτος καὶ Ἀφροδίτης ὄργια μοιχικά]) oder μυστήρια (Iustin. *ap.* 1$_{25}$) der Aphrodite, bisweilen mit besonderer Beziehung auf Aphaka die Rede. Die Ausdrücke brauchen sich in dieser Zeit nicht mehr auf Riten zu beziehen, durch welche die Erlösung aus dem Hades erreicht werden soll: da aber unzweifelhaft auch Aphrodite als Befreierin aus der Unterwelt galt, so liegt diese Beziehung bisweilen wahrscheinlich vor.

¹) Dass die delphische Aphrodite Ἐπιτυμβία, bei deren Bildchen die Toten ἐπὶ τὰς χοὰς ἀνακαλοῦνται (Plut. *qu. Rom.* 23), lediglich die nach Delphoi übertragene Venus Libitina sei und dass Klem. Alex. *protr.* II 38 S. 33 Po. unter der argivischen Τυμβώρυχος 'die Lust zu frischen Leichen versteht' (Welcker, Götterl. II 715 f.), hat Enmann S. 68 zu 67$_2$ m. Recht zurückgewiesen, er ist aber seinerseits zu weit gegangen, wenn er 64 f. Κύπρις (= *Kuap-rons) als 'Geisterwahrerin', die als 'Zurücksenderin der Leichen' auch Göttin der Zeugung geworden sei (73), fasst. Ueberhaupt tritt die Funktion Aphrodites als Todesgöttin (Panofka, Atal. u. Atl., Berl. Wpr. 1851 S. 14 ff.; G. Körte, Arch. Stud. f. Brunn 31; v. Prott, Ath. Mitt. XXIV 1899 260) zurück. Das Grab der Aphr. Ariadne *[1093$_{10}$]* auf Cypern (Paion *FHG* IV 371$_2$ [Plut. *Th.* 20]) kann wohl, braucht aber nicht mit Roscher, Nekt. u. Ambr. 81 aus einer Kultstätte der Todesgöttin entstanden sein. Die Bezeichnung Aphrodites als ältester Moira (s. o. *[424$_3$]*; Mayer bei Roscher, ML II 1464 vergleicht die Gleichsetzung von Eileithyia und Πεπρωμένη) hat schwerlich Bezug auf die Todesgöttin; was Tümpel, Ar. u. Aphr. 697 ff. (Crusius, Phil. Jbb. CXXIII 1881 294) über die thebanische Ἀποστροφία *[207$_7$]*, die wahrscheinlich wirklich nur von dem Beschwichtigen der Liebessehnsucht wie umgekehrt die Ἐπιστροφία (Megara, Paus. I 40$_6$), Verticordia (Intp. Serv. *VA* 1$_{720}$) nach deren Erweckung heisst, ferner über die vielbehandelten (s. z. B. Enmann 81) Glossen des Hsch. Ἐρινύς· δαίμων καταχθόνιος· ἢ Ἀφροδίτης· ἢ εἴδωλον und Εὐμενής· Ἀφρο... sowie über die u. *[A. 2]* genannten Aphroditebeinamen bemerkt, ist mindestens zw., ebenso die Deutung der von Gerhard, Arch. Ztg. XIX 1861 129—135 als Todesgöttin Aphr. gefasste hellenistische Statue. Aber eine gewisse Ausgleichung zwischen Aphrod. und Persephone scheint allerdings bisweilen sich vollzogen zu haben; die Myrte erhielt chthonische Bedeutung (Iophon *TGF*² 761$_3$); die Taube ward der Persephone als Attribut gegeben und ihr N. von φέρβειν und φάττα abgeleitet (Porph. *abstin.* 4$_{16}$; anderes bei Furtwängler, Sammlung Sabouroff I 42). Die Granate ist gemeinschaftliches Attribut beider Göttinnen, Farnell, *Cults Gr. stat.* II 697 *[1356$_6$]*. Es ist vielleicht mehr als ein Schreibfehler, wenn die Göttin im Ainianenland, der Herakles eine Stiftung macht, Kythera, neben Pasiphaessa (vgl. Πασιφάη, ἡ πᾶσιν ἐπιφαίνουσα τὴν ἡδονήν. Io. Lyd. *mens.* 4$_{44}$ S. 79$_8$ B.) Phersephaassa heisst ([Arsstl.] *mir. ausc.* 133).

²) Ueb. Aphrodites Fesselung s. u. *[1362$_2$]*. Euonyme, die in alter attischer Ueberlieferung die M. der Erinyen, der Aphrodite und der Moiren heisst *[424$_3$]*, ist offenbar eine finstere Göttin, deren verderblichen N. man durch den glückverheissenden umschreibt. Aphr. selbst heisst Μελαι(ν)ίς (o. *[123$_3$; 199$_1$ ff.; 789 zu 788$_6$]*; vgl. Panofka, *Bull. arch. Napol.* V LXXXII 1. Juli 1847), Σκοτία (Phaistos, *EM* Κυθέρεια 543$_{46}$), νυκτερίη (Orph. *h* 55$_3$; ebd. 3$_2$ wird die Nyx der Kypris gleichgesetzt); Neleia (Wilhelm, Ath. Mitt. XV 1890 303$_{12}$) ist wohl nicht 'die Schwarze' *[153$_1$]*, sondern heisst nach der Kome von Demetrias. Eher mögen in diesen Kreis die barbarische, bisweilen als Hekate (Wieseler, GGN 1875 642) gefasste Zerynthia *[209$_7$; 211$_6$]*, die samothrakische Kalias (Keil, Philol. XXIII 613 f *[228$_1$]*) und die Mychia von Gyaros (*bull. corr. hell.* I 1877 357 *[1355$_3$]*) gehören. Κύπρις *[339$_{14}$ ff.]* bringt Korn. 24 135 zweifelnd mit κρύπτω zusammen. Ein Teil der alten Mythendeuter (vgl. z. B. Korn. 24 S. 134 f.; *EM* Κυθ. 543$_{46}$) hat die häufigen Beinamen der Göttin, Kythēreia (ϑ 288; σ 193; Hsd. ϑ 196; 198; 934; 1008; Hom. *h* 4$_6$; $_{175}$; $_{287}$; 6$_{18}$; 10$_1$ u.s.w.), Kythēre (z. B. Bion 1$_{35}$; *AP* IV 3$_{120}$; Nonn. *D* 42$_{352}$), Kythēria (Archipp. *fr.* 18 Ko.), Kythērias (*AP* VI 190$_1$; 206$_{10}$), Ky-

worden ist, dass endlich auch sie in dem Morgen- und Abendstern erkannt wurde[1]), das sind nur einige der Spuren, welche die Vereinigung der Göttin von Byblos mit der kretischen Göttin hinterlassen hat. — Die hierdurch bereits veränderte Aphrodite ist in der boiotischen Kultur in weitere Verbindungen getreten, die grossenteils ebenso schnell wieder verschollen sind, als sie entstanden waren, und deren schwankende Legenden wir selbst in dem Falle meist nicht mehr sicher feststellen oder wenigstens nicht deuten können, dass mehrere Brechungen erhalten sind, die aber in ihrer Gesamtheit das Bild der Göttin noch sehr stark weiter verändert haben. Die Feste von Aphaka waren vermutlich durch das gleichzeitige Wiedererscheinen des Orion und des Morgensterns (S. 960) bestimmt gewesen. In letzterem wurde später Ištar von Erech gesehen; da aber diese eigentlich der Abendstern sein sollte, war jene Gleichsetzung erst möglich, seit die Identität der beiden Erscheinungsformen der Venus erkannt war. Dies ist auch im Orient vermutlich erst geschehen, nachdem beide gesonderte mythische Bezeichnungen erhalten hatten. Der Morgenstern scheint nämlich ursprünglich männlich gewesen zu sein. Ein allerdings vereinzelter assyrischer Text nennt Venus im Osten männlich, im Westen weiblich; vielleicht ist es unter anderem[2]) auch ein Symbol für diese Gleichsetzung, dass die kyprische und pamphylische Aphrodite mannweiblich dargestellt wurde[3]). Denn auch im Adoniskreis ist der Morgenstern ursprünglich

theire (*AP* IX $606_1$; $762_1$) vom *κεύθειν*, dem Verbergen der Liebessehnsucht, hergeleitet. Die spezielle Beziehung auf die Schamhaftigkeit ist unwahrscheinlich, aber die 'Verbergerin' im Sinne der 'Nächtlichen' ist die Göttin vielleicht gewesen. Es würde dann Aphr. Kythera im N. der Kalypso entsprechen, die zu Aphrodite Melainis *[$1145_5$]* gehört. Zunächst freilich ist der N. trotz der verschiedenen Quantität, die von ENMANN S. 65 ff., HÖFER bei ROSCHER, ML II $1771_7$ u. aa. fälschlich geltend gemacht wird, von Kythēra abgeleitet, wie dies der aetiologische Mythos Hsd. *Θ* 198 richtig ausspricht; aber wie Kytheros (StB. *s v* $391_{17}$) in Attika und Kythera in Thessalien (? Hsch. *s v*) könnte die Insel nach der Göttin heissen. Sicherheit ist hier nicht möglich, selbst barbarischer Ursprung des N.'s (vgl. z. B. Kuthar, den V. des Tammuz, o. *[$1355_1$]*) nicht ausgeschlossen.

[1]) Plat. *ἐπινομ.* 9 987b u. viele Spätere.

[2]) Vgl. o. *[$904_1$]* und über die mannweibliche Agdestis u. *[§ 308]*.

[3]) MANSELL, *La Vénus androgyne asiatique, Gaz. arch.* V 1879 62 ff.; DÜMMLER, Kleine Schr. II 233. Hauptstelle ist Macr. *S* III $8_2$ (kürzer Intp. Serv. *VA* $2_{632}$; vgl. ROSSBACH, Neue Jbb. IV 1901 412 f.), der sich auf Arstph. (*I* $563_{702}$ Ko.), Philoch. (*FHG* I $386_{15}$) u. aa. beruft; vgl. Aphr. *πώγωνα ἔχουσα* (Io. Lyd. *mens.* $4_{44}$ S. $78_{12}$; *Venus barbata*, Myth. Vat. III $11_3$ $231_{18}$) und die oben männliche, unten weibliche Aphr. (Sch. *B* 820 Bl.). In einer mystischen Zahlenspekulation erscheint die mannweibliche Aphrodite bei CRAMER, *Anecd. Paris.* I $320_3$. Man hat früher diese für semitisch gehalten; doch sind ihre Spuren gerade in der semitischen Welt unsicher: 'Attār'Atē (Atergatis) ist 'Ištar (Gattin) des 'Atē, 'Aštor Qamoš "'Aštor (Gattin) des Qamoš" (ED. MEYER, ZDMG XXXI 1877 730 ff.). Ueber die bärtige Ištar von Ninive s. SCHRADER, Keilschr. u. AT.[3] $431_7$, über Emesa Theodor. III $7_3$. Die aus dem Kult von Amathus *[$904_1$]* bekannte Vertauschung der Kleider scheint zwar auch bei andern Heiligtümern der phoinikischen Kultur üblich gewesen zu sein, da sich wahrscheinlich aus diesem Ritus die christlichen Legenden von Margerita und Pelagia (USENER, Leg. d. Pelag. xv ff.) entwickelten; aber ob dieser Ritualgebrauch mit der Vorstellung von der doppelgeschlechtlichen Göttin zusammenhänge, ist zw. Jedenfalls ist der Hauptsitz des Hermaphroditos Kleinasien; in Karien *[$259_{11}$]* ist sein Mythos lokalisiert und ein phrygischer Gott *Ἀδαγυοῦς* (Hsch. *s v*) als hermaphroditisch bezeugt. — Aphroditos (Hsch. *s v*: *Θεόφραστος μὲν τὸν Ἑρμαφρόδιτόν φησιν, ὁ δὲ τὰ περὶ Ἀμαθοῦντα γεγραφὼς Παίων εἰς ἄνδρα τὴν θεὸν ἐσχηματίσθαι ἐν Κύπρῳ λέγει*), gewiss nicht mit ENMANN, Kypr. und der Urspr. d. Aphr.k. $74_2$ als männliches *Nomen agentis* 'Anzünder' zu deuten, war die ursprüngliche griechische Bezeichnung dieser androgynen Gottheit, die aber wohl nie in einer rein griechischen Gemeinde einen öffentlichen Kult gehabt hat und deren Bilder (? F. L[AJARD], *Sur une repres. fig. de la Vénus*

männlich gewesen; wahrscheinlich entsprechend dem Hêlel, hiess er griechisch Phaethon oder Phaon. Unter diesen beiden Benennungen ward der Morgenstern wahrscheinlich schon innerhalb der boiotischen Kultur gefeiert; die mythischen Träger dieser Namen stehen beide im Aphroditekreis[1]). Ob eine andere Sage, die sich zwar zunächst auf den Orion bezieht, in der aber einst auch der fallende Morgenstern vorgekommen zu sein scheint[2]), die Sage von Daidalos nnd Ikaros, auch zu Aphrodite in Beziehung gesetzt wurde, ist nicht vollständig sicher[3]); aber mit Bestimmtheit lässt sich dies von der früher besprochenen[4]) Sage von Heosphoros' oder Hesperos' und Philōnis'[5]) Sohn Daidalion behaupten. Der Zug des Sturzes in die Tiefe, der für diesen Legendentypus charakteristisch ist, findet sich noch bei dem ebenfalls in diesen Kreis gehörigen Pyreneus[6]).

Pyreneus und Daidalion sind indessen ihrem Namen nach wahrscheinlich Bringer des Feuers oder Schmiede gewesen; als solche sind sie zugleich einer anderen Gruppe von Geliebten der Aphrodite einzureihen. Diese war in der ostboiotischen Kultur ebenfalls wichtig; im Kult aber lebt ausser Hephaistos, der eine besondere Betrachtung erfordert, keine dieser Gestalten fort, und auch die Litteratur hat — abgesehen von Odysseus, als dem Geliebten Kirkes und Kalypsos, die der Aphrodite in diesem Punkt wenigstens nahe stehen — nur noch die in ganz freier alexandrinischer Umformung bekannte Erzählung von Pyramos und Thisbe[7]) diesem Kreis entnommen. Nur dürftige Andeutungen können aus diesen wenigen Sagen gewonnen werden, aber sie werden bestätigt durch die Vergleichung mittelalterlicher und neuerer Erzählungen[8]), die wahrscheinlich aus der im späteren Altertum noch fortlebenden Volksüberlieferung geschöpft sind, und besonders durch die Sage von Purūravas und Urvaçī[9]). Nachdem die Apsaras den irdischen Gatten verlassen, zieht dieser aus, sie zu suchen; nachdem er sie als einen Wasservogel mit ihren Genossinnen gefunden, gelingt es ihm zwar nicht, sie zur Rückkehr zu bestimmen, aber er erhält von den Gandharven die Anweisung, ein Feuerzeug anzufertigen, mit dem er ein ihn selbst zum Gandharven erhebendes und mit Urvaçī vereinendes Opfer darbringen kann[10]). Nun bleibt zwar in dieser Geschichte vieles zweifelhaft: wir kennen weder die Ausführung des Ritus, noch den Zweck

*orient. androg. mon. pl.* IV, *Nouv. ann. publ. par la sect. franç. de l'inst. arch.* I 1836 161—212) auch orientalische Einflüsse aufweisen. Arstph. bezieht sich wahrscheinlich auf einen ausländischen Thiasos, Philoch. auf Cypern, das z. B. bei Ariadne zu erwähnen war. Wenn Rom wirklich ein solches Wesen verehrte (Macr.; Sch. *B* 820), so kann es dorthin ebensogut von Cypern (Macr.), von Pamphylien (Lyd.) oder einer andern halbbarbarischen als aus einer rein griechischen Gemeinde gelangt sein. — Philoch. setzt die androgyne Gottheit dem Monde gleich; aber das darf für die Erklärung der Vorstellung nicht massgebend sein.

1) Ueber Phaethon, Eos' S., s. o. *[960₄]*, über den gln. Heliossohn o. *[1352₁]*, über Phaon o. *[960₄]*.

2) S. o. *[960]*.

3) S. o. *[1278₉]*.

4) S. o. *[1313]*.

5) Hyg. *f.* 65.

6) S. o. *[1313₉]*.

7) S. o. *[786₈ f.; 1313]*.

8) Eine Uebersicht über die neuere Litteratur, in der die sehr zahlreichen Varianten dieses Märchenzuges gesammelt sind, bietet Jiriczek, Deutsche Heldensage I 9.

9) S. o. *[726₁; 875₁]*.

10) Çatapatha Brahmana XI 5₁. Purūravas heisst das obere, Urvaçī das untere Reibholz. Dem entspricht der Verwandlungsmythos am Schluss der Thisbesage: der Maulbeerbaum, dessen Früchte durch Thisbes Blut die Farbe verändern, dient für das Reibefeuerzeug *[786₈ f.]*.

der Verhüllung, die wesentlich gewesen sein muss, da nach ihr Kalypso und wahrscheinlich Kirke[1]) heissen, noch endlich den Sinn, den man damit verband, dass die Göttin als Schwan oder als anderer Wasservogel entweicht. Aber der Zweck des Rituals scheint doch klar: durch eine mystische Ehe mit einer Göttin wollte man den Schrecken des Hades entgehen. Dies war auch zu erwarten, da in der ostboiotischen Kultur nur die Mysterien kunstmässige Überlieferungen besassen; dass diese ältesten religiösen Erzählungen Griechenlands im späteren Altertum und zum Teil noch jetzt als Volksmärchen fortleben, steht ebenfalls mit früheren Ergebnissen (S. 871 ff.) in Einklang. Ferner musste schon die Beobachtung der mehrfachen Vermischung der Mythen vom Feuerfinder mit dem Phaethonkreis[2]) darauf führen, dass das Ritual, das jene erklären wollten, denselben Zweck verfolge wie das, für welches die Phaethon-Adonismythen gedichtet waren. Endlich stimmt hierzu auch das Verhältnis Aphrodites zu Hephaistos, das allerdings in mancher Beziehung verändert ist: indem an die Stelle des Menschen, der das Feueropfer begründet und durch dasselbe Gott wird, Hephaistos trat, der von jeher Gott gewesen war, mussten natürlich die für die Mysterienlegende charakteristischen Züge zurücktreten. Aber von den Kindern, die aus Aphrodites und Hephaistos' Ehe nach der älteren Sage hervorgingen, Eros (S. 870 ff.) und Hermes (o. S. 1312 ff.), hat man ebenso wie von Aineias (S. 876), dessen Vater Anchises von Hephaistos wenigstens einige Züge trägt (S. 1146), auch Legenden erzählt, welche die Erlösung aus dem Hades an einem prototypischen Beispiel darstellen sollten. In allen diesen Legenden musste nun freilich die Rolle des Erlösers auf den Gatten übergehen. Hermes scheint einst auch Aphrodite aus den Banden des Totengottes befreit zu haben. Der Räuber der Göttin war in den durchweg sehr zerstörten Legenden dieses Typus, wie es scheint, der auch später noch mit Aphrodite als ihr Buhle gepaarte[3])

[1]) S. o. *[709 zu $708_2$)*. Vgl. über Kythera o. *[$1358_2$]*.

[2]) Abgesehen davon, dass auf Pyreneus und Daidalion der Zug des Sturzes übertragen ist, der aus der Phaethonsage stammt, ist daran zu erinnern, dass Kyknos beiden Kreisen angehört.

[3]) In der Form, wie der Mythos θ 266—366 (vgl. Reposianus *de concubitu Martis et Veneris* [*Anth. Lat.* $I_1$ 253 S. 170], der den Vorgang nach Byblos verlegt [$_{36}$; $_{66}$; $_{90}$]; *app. narr.* bei Westermann, *Myth. Graec.* 373; Erklärungsversuch bei Arsttl. *pol.* II 9 S. 1269 b $_{29}$: Korn. $19_{102}$; Plut. *Pelop.* 19; Darstellungen auf etr. Sp. [? vgl. die obscöne Zeichnung Etr. Sp. V S. 213 no. 1, wo Zeus Zuschauer ist]; Wbb. R. Rochette, *Choix de peint.* 225—237 T. xviii; Helbig, Wgm. S. 81—85; Hinck, *Ann. d. i.* XXXVIII 1866 97—107; Mzz. von Aphrodisias, Kaiserzeit, Abb. bei Head, *Caria* 43 *T.* vii $_6$; anderes bei Müller-Wieseler II[3] S. 187 T. xxiii $_{252}$) erzählt und später durch die Hinzufügung einiger Züge (wie der Greisenhaftigkeit des Hephaistos [z. B. Iustin. *or. ad gent.* 3 S. 12 Otto], der nachlässigen Wache des Alektryon [Luk, *Alektr.* 3; Eust. θ 302 $1598_{62}$; Wb., Dilthey. *Ann. d. i.* XLVII 1875 15 ff.; vgl. auch Baethgen, *De vi ac signif. galli*, Gött. Diss. 1887 S. 10; Winter, Oesterr. Jahresh. V 1902 $103_{14}$; Robert, Herm. XXXVII 1902 318 ff.], der Teilnahme des Eros an der Fesselung des Ares [*vita Barl. et Ioasaph.* bei Mi. LXXIII $551_8$] und der Rache, die Aphrodite durch die Verhängung wahnsinniger Leidenschaft über die Töchter des Helios, des Entdeckers ihrer Schande, nimmt [Serv. *VA* $6_{14}$; Intp. Serv. *VE* $6_{47}$; Sch. Stat. *Ach.* $1_{102}$; myth. Vat. I 43; II 121; III $11_6$; vgl. Hyg. *f.* 148]) verstärkt wird, ist die Sage freie Erfindung; aber wie die Fesselung des Ares, so war auch dessen Paarung mit Aphrodite bereits gegeben. Ihr *εὐνέτωρ* heisst Ares bei Aisch. *hik.* 664, und Φ 416 führt sie den von Athena verwundeten Ares aus der Schlacht; und könnte hier Athenas Schmähwort *κυνάμυια* 421 auf ein ehebrecherisches Verhältnis schliessen lassen, so stellt doch sicher die ältere und auch noch die schöne Kunst (Jahn, Arch. Aufs. $10_{30}$), z. B. die François-

Ares, der einzigen von den später mit ihr verbundenen mythischen Gestalten, der für diese Rolle in Frage kommen kann[1]). Eine Spur davon, dass Hermes einst die von Ares geraubte Göttin zurückführte, gibt es freilich nicht, während doch z. B. die Parallelsage von Harmonia in der doppelten Paarung der Göttin mit Ares[2]) und mit Kadmos und in dem Ritual des Suchens, das freilich später in Widerspruch zu dem Sinne des Mythos mit der Entführung durch Kadmos begründet wurde, bei aller Entstellung noch deutliche Reste des ursprünglichen Zusammenhanges zeigt. Dagegen hat eine andere Vorstellung, die sich bei vielen im Mythos geraubten Göttinnen und auch bei Harmonia, Ares' Gattin, findet, in dem Verhältnis Aphrodites zu Ares, wie es scheint, Spuren hinterlassen. Wie Harmonia dem Kriegsgott die dämonischen Amazonen gebiert, also selbst dem Kreis der dämonischen Gottheiten nahe gerückt ist, so ist wahrscheinlich auch Aphrodite in der boiotischen Kultur vereinzelt wenigstens wie ihr Gatte Ares als verderbliches, chthonisches Wesen gefasst worden. Vermutlich als solches wurden beide, d. h. der Fetisch und später das Kultbild, in dem man sie verehrte, in Fesseln gelegt[3]). — Endlich müssen,

---

vase und der Kypseloskasten (Paus. V $18_5$; JONES, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 72), eine Kylix des Sosias (Berlin 2278 = Ant. Dkm. I IX; vgl. GERHARD, Ak. Abh. T. XV), ein lattasches Vb. (GERHARD, Trinksch. u. Gef. GH), eine schöne Kylix in London (FARNELL, *Cults of Gr. st.* II *pl.* L) beide Gottheiten nebeneinander, ohne irgendwie das Verbotene des Beisammenseins anzudeuten; auch im Kult sind beide Gottheiten öfters gepaart, z. B. in Athen (Paus. I $8_4$; *'Marti et Veneri Heliopolitanis*, Inschr. bei der Pyle der athenischen Agora gefunden, *Δελτ. ἀρχ.* 1888 $190_3$), in Theben (? Aisch. *ἑπτ.* 135 ff.; vgl. Harmonia, Ares' und Aphrodites T., Hsd. *Θ* 937) und zwischen Argos und Mantineia (Paus. II $25_1$). Dazu kommen zahlreiche Kulte der zwölf Götter, innerhalb deren Aphr., wie es nach den erhaltenen Kww. scheint, gewöhnlich mit Ares verbunden war, und mehrere Kultstätten, wo beide nur gemeinschaftlich erwähnt werden, eine gemeinsame Verehrung beider Gottheiten zwar nicht bezeugt ist, aber doch als möglich in Betracht kommt; so stehen sie z. B. im Eid der Drerier (DITTENBERGER, *Syll.* $463_{27}$) nebeneinander, in Patrai nennt Paus. VII $21_{10}$ ein *ἄγαλμα* des Ares zusammen mit einem *ἱερόν* der Aphrodite, in Akakesion VII $37_{11}$ einen *βωμός* des Ares, in Megalopolis VIII $32_3$ ebenfalls einen Aresaltar neben einem ausdrücklich als benachbart bezeichneten Aphroditetempel. Endlich ist daran zu erinnern, dass Pyrene *[$1314_1$]*, die mit Ares den Kyknos, und Tereine *[$744_{10}$]*, Strymons T., die mit ihm die Thrassa zeugt (Anton. Lib. 23), Hypostasen Aphrodites sind, und dass der mit Atalante — einer Hypostase der Aphrodite Melainis — gepaarte Hippomenes sich aus jener Form Poseidons *[$1145_1$]* entwickelt hat, der dem Ares *[1142 zu $1141_4$; 1377 f.]* zunächst steht; Sch. Theokr. $3_{40}$ nennt Ares V. des Hippomenes, und die arkadische Atalante soll statt mit Melanion auch mit Ares den Parthenopaios gezeugt haben, Apd. $3_{109}$; Serv. V. A $6_{480}$: schon VOIGT, Leipz. Stud. IV 1881 248 f. hat dies mit dem tegeatischen Areskult kombiniert. Dass die Verbindung des Ares und der Aphrodite in der boiotischen Kultur erfolgte, ist sehr wahrscheinlich; die weiteren von CRUSIUS, Philol. Jbb. CXXIII 1881 294 gebilligten Vermutungen TÜMPELS, Ares u. Aphrod., Philol. Jbb. Suppl. XI 1880 641—753, über eine aonische Kultgenossenschaft des Ares und der Erinys, aus der sich das Paar Ares-Aphrodite (Apostrophia) entwickelt habe, sind dagegen verfehlt.

[1]) Ueber Ares als Aphrodites Feind s. o. *[$550_4$]*.

[2]) Pherekyd. *FHG* I $75_{23}$ (Apoll. Rhod. $2_{992}$) trennt freilich die Aresgattin, eine Nais oder Nymphe, von Kadmos' Gemahlin, Ares' und Aphrodites Tochter; es ist ebenso selbstverständlich, dass die beiden in der Sage so verschieden entwickelten Gestalten nachträglich getrennt wurden, wie dass sie ursprünglich gleich gewesen sein müssen. — Ueber Harma, Harmonia = Aphrodite s. o. *[$72_{10}$; $935_4$; $1330_1$]*. Harmonia gesucht, s. o. *[$229_1$]*.

[3]) Eine darauf bezügliche Legende ist in der *Odyssee* (*θ* 279 f.) frei benutzt; dagegen sind die *δέσματα Κύπριδος*, wie Ibyk. *fr.* 2 die Liebesfesseln nennt, und die von O. CRUSIUS, Phil. Jbb. CXXIII 1881 301 verglichene *Ἀφρ. ἐν δικτύῳ* von Patrai (Paus. VII $21_{10}$) fernzuhalten. Im späteren Kult hat sich die Fesselung, abgesehen von dem in dieser Beziehung zweifelhaften der Kolias *[1357 zu $1356_6$]*, nur bei der spartanischen

bevor die Entwickelung des Bildes von Aphrodite in der Litteratur und Kunst dargestellt wird, zwei in ihrer Entstehung und Bedeutung gleich dunkle Formen ihres Kultus erwähnt werden: der Dienst der Urania[1]) und Pandemos[2]). Von der ersteren muss im V. Jahrhundert ein bestimmter Typus anerkannt gewesen sein, da Herodot barbarische Göttinnen. wie die skythische Artimpasa[3]), Mylitta[4]) und die Gottheit von Askalon[5]) ihr gleichsetzt; wahrscheinlich galt sie zugleich als die Fruchtbarkeit befördernd und als kriegerisch. Ihr Kult[6]) und auch der der Pandemos[7]) waren ziemlich verbreitet; bisweilen wurden sie nebeneinander[8]) verehrt, und in der Litteratur wurden sie einander vielfach so gegenübergestellt, dass Urania die reine himmlische, Pandemos die gemeine sinnliche Liebe darstellen soll[9]). Diese Deutung reicht mindestens bis in den Anfang des

*Μορφώ* (Paus. III $15_{10}$ f.; Sch. Lykophr. 449; Hsch. *s v* aus den *θεῶν ἐπικλήσεις*, Wentzel VII 12) erhalten. Diese Göttin ist rätselhaft. Die Uebersetzung die 'dunkele' (Schwenck, Etym.-myth. Andeut. 239; Tümpel, Ar. u. Aphr. 726; S. Wide, Lak. Kulte 141 u. aa.) würde eine an sich passende Uebersetzung geben, aber das vorausgesetzte Grundwort ist von den alten Grammatikern aus der unverständlichen Benennung des Adlers, *μορφνός*, die sie unsinnig mit *ὀρφνός* kombinierten, falsch erschlossen, Morpheus, der Traumgott *[$929_2$]*, heisst nicht von der Dunkelheit, sondern von den von ihm heraufgezauberten Gestalten; da diese oft als *εἴδωλα* von Verstorbenen betrachtet wurden *[$935_1$]*, so hat *μορφή* in der boiotischen Kultur vielleicht geradezu die Bedeutung 'Gespenst' gehabt; danach könnte die *Μορφώ* heissen. Dass *Μορφώ* auch in Thrakien verehrt wurde, was Boehlau, Ath. Mitt. XXV 1900 48 f. mit ihrem Vorkommen im Phineusmythos (?) kombiniert, kann aus Lykophr. 449 nicht gefolgert werden.

1) Eur. *fr.* $781_{15}$ ff.; Orph. *h* $55_1$; Prokl. *h* $5_6$; Nonn. *D* $46_{255}$; Korn. $24_{137}$. Anderes in den folgenden Anm. — Ob der Urania die Olympia (Lykien, Xanthos? Prokl. *h* $5_7$; auch in Sparta, neben Zeus Olympios von Epimen. gestiftet, Paus. III $12_{11}$) gleichzusetzen sei, ist zw.

2) Theokr. *ep.* $13_1$; *AP* XII $161_2$; *APl* IV $201_8$; Klem. Alex. *str.* III $4_{27}$ S. 523 Po.

3) Hdt. $4_{59}$. Danach hat Ligori *CIG* 6014 gefälscht.

4) Hdt. $1_{131}$ (Hsch. *Μέλιτταν*); an. Laur. bei Studem., *An.* I 269. — Der N. soll 'Geburtshelferin', 'Gebärerin' bedeuten (Schrader, Keilschr. u. AT.[3] $423_1$); vgl. Aphr. *Γενέτειρα [$1356_6$]*.

5) Hdt. $1_{105}$ (Paus. I $14_7$).

6) In Athen a) bei dem Aphroditeheiligtum *ἐν κήποις [$34_1$]*; b) neben dem Hephaistostempel auf dem Kolonos (Paus. I $14_7$); *νηφάλια*, Polemon, *FHG* III $127_{42}$; Thiasos im Peiraieus (?), Schäfer, Phil. Jbb. CXXI 1880 425; Athmonon *[$435_4$]*; Theben, Paus. IX $16_3$; Korinth *[? $435_4$]*; Aigion (Paus. VII $26_7$); Elis (Paus. VI $25_1$); Olympia (Paus. VI $20_6$); Kythera (Hdt. $1_{105}$ [Paus. I $14_7$]); Argos (mit Dionysos, Paus. II $23_8$); Epidauros (*Οὐρανία*, *CIGP* I 1270; vgl. $1079_1$); Megalopolis (Paus. VIII $32_2$); Uranopolis in Makedonien (Mzz., *Gr. coins Br. Mus. Mac.* $133_1$ [m. Abb.]; Head *h n* 183; Xanthudides, *Ἐφ. ἀρχ.* 1900 33); Pantikapaion und Phanagoreia (verschmolzen mit der *Ἀπατουριάς* vom Apaturion *[$1365_2$]*, *CIG* II 2109 b; *add.* 2264 $^{u}$ $_4$ f.; 3157; 5543; Latyschew, *Inscr. or. sept. ponti Eux.* II 347; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 27; bisweilen steht hier neben ihr Eros Uranios); Smyrna (*ἀρχιέρεια*, *CIG* 3157); Kypros (? Hdt. $1_{105}$; Paphos nach Paus. I $14_7$); Segesta (*IGSI* I $287_4$).

7) In Athen *[$31_4$; 1074 zu $1073_1$]*; Theben (Paus. IX $16_3$), Elis (s. o. *[$150_8$]*; Farnell, *Cults of Gr. st.* II 682 bestreitet m. E. nicht m. R. diesen Kultn.), Megalopolis (Paus. VIII $32_2$); Paros (O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 219); Erythrai (Dittenberger, *Syll.* $600_{37}$).

8) In Theben und Megalopolis; vgl. Usener, Rh. M. LVIII 1903 205. Die athenischen und elischen Kulte beider Gottheiten standen nicht notwendig in gegenseitiger Beziehung.

9) Plat. *symp.* 8 S. 180 e (Io. Lyd. *m.* $4_{44}$ S. $78_{15}$ B); vgl. Nikandr. *fr.* 9 f.; Theokr. *fr.* 13 (*AP* VI $340)_1$; Kaibel *ep.* $811_6$ (Hadrian); Him. *ekl.* $18_3$. Vgl. auch Klem. Alex. *str.* III $4_{27}$ 523 f.; Lobeck, *Agl.* I 649 und Antiphil. *AP* IX $415_3$, der nach der Pandemos eine *Κύπρις δημοτέρη* bildet. Die Urania des Pheidias in Elis setzte den einen Fuss auf die Schildkröte, die Pandemos des Skopas ebd. ritt auf einem Bock (Paus. VI $25_1$). Da Plut. *praec. coni.* 32 die Schildkröte als Symbol der *οἰκουρία* bezeichnet, scheint man später den Gegensatz der unreinen und reinen Liebe bereits in diesen Attributen ausgesprochen gefunden zu haben, und Skopas wenigstens hat ihn nach dem o. *[$31_8$]* Bemerkten mit seinem Bock wahrscheinlich wirklich andeuten wollen. Anders Furtwängler, Mw. 741. — Abgesehen von dieser

IV. Jahrhunderts hinauf, ist jedoch nicht die älteste: zwei Jahrhunderte früher hatte ein theogonischer Dichter[1]) Urania als die von Uranos Stammende gedeutet. Aber auch das ist nicht ursprünglich: wahrscheinlich ist die Urania einer orientalischen Göttin[2]) nachgebildet, die in dem römischen Karthago als Virgo Caelestis[3]) fortlebte. Letztere wurde als Mondgöttin gefasst[4]), und da auch Aphrodite bisweilen der Selene gleichgesetzt wird[5]), so pflegt man auch die Urania auf das nächtliche Gestirn am Himmel zu beziehen. Vielleicht ist jedoch auch dies nicht die ursprüngliche Bedeutung. Die Himmelskönigin, deren Kult am Ende des VII. Jahrhunderts in Juda eindrang[6]), ward zwar wahrscheinlich ebenfalls als Mondgöttin gedeutet, aber ihre Gläubigen erwarteten von ihr Schutz im Kriege und Fruchtbarkeit der Felder[7]). Soweit eine so allgemeine Bestimmung überhaupt eine Gleichsetzung zulässt, passt sie auf die bewaffnete Göttin von Askalon, die zugleich die Fruchtbarkeit beförderte,

---

Beziehung auf die *Venus vulgivaga* wurde im Altertum der N. *Πάνδημος* erklärt aus der Vereinigung aller Demen durch Theseus (Paus. I $22_{3}$) oder aus der Vereinigung des ganzen Volkes in der *ἀγορά* (Apd. *π. θ.* *FHG* I $431_{16}$; vgl. Koehler, Ath. Mitt. II 1877 175) oder aus Aphrodites Macht auf der ganzen Erde (Korn. 24 S. 137 Os.). Viele Neuere fassen *Πάνδημος*, die auch *μεγάλη* und *σεμνή* heisst, Foucart, *Bull. corr. hell.* XIII 1889 156 ff., als 'Allleuchterin' (z. B. Usener, Göttern. 64 f.; Pottier, *Bull. corr. hell.* XXI 1898 506; Furtwängler, Sitz.ber. BaAW 1899² 590 ff., der sie für ursprünglich wesensgleich mit der Urania hält, ebd. 607); s. dagegen Maass, DLZ XVII 1896 331. An eine semitische Mondgöttin dachte Foucart a. a. O. 158; Petersen (*Mem. d. i.* II 1865 105), der die athenische Pandemos der Sosandra (Luk. *im.* 4; 6) gleichsetzt, nennt sie *deam universo populo communem.*

1) Hsd. Θ 189 ff.

2) Decharme, *Myth.* 187 f.

3) Tertull. *apol.* 23; Filastr. *haer.* 15 S. 7 Marx. Vgl. Münter, Rel. d. Karth. 74 ff.

4) Hdn. V $6_{3}$ *Λίβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοίνικες δὲ Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες.* Vgl. *σελήνη ἀστράρχη*, Orph. *h* $9_{10}$. Hor. *c. s* 35 redet Diana an *siderum regina bicornis.*

5) Philoch. *FHG* I $386_{15}$. Man verglich Eros mit der Sonne, Aphrodite, d. h. die Geschlechtsvereinigung, die ohne Liebe lichtlos sei, mit der Erde oder mit dem Mond, Plut. *Erot.* 19. — Ueber Aphrodite Pasiphae s. o. *[156₄]*. Kww. zeigen Aphrodite auf Tieren reitend, die denen des Zodiakos entsprechen, z. B. auf dem Widder (schon Rlfs. strengen Stils, Bethe, Arch. Anz. V 1890 27; vgl. jedoch o. *[1146₁₂]*) und dem Capricornus (Mzz. von Aphrodisias, Kaiserzeit, Furtwängler, Sitz.b. BaAW 1899² $605_{4}$); ersterer wird durch die Beifügung von sieben Sternen auf der hellenistischen Kupferplatte in Paris (Gerhard, Arch. Ztg. XX 1862 304 T. $166_{4}$; Babelon-Blanchet, *Cat. des bronz. au cab. des méd.* S. 112 no. 259; vgl. Kalkmann, Arch. Jb. I 1886 $246_{96}$; Furtwängler a. a. O. 604, der verwandte Kww. anführt), als Sternbild charakterisiert, aber auch beim Steinbock ist ein Zweifel kaum möglich; dass auf diesen Darstellungen Aphrodite die Mondgöttin sei, wird durch die o. *[942 f.]* angeführten Parallelen nahe gelegt. — Anderes bei Roscher, Nekt. u. Ambr. 77, der jedoch in der Ausdehnung dieser Funktion m. E. zu weit geht.

6) Ierem. $7_{18}$; $44_{17}$ ff.; $_{25}$. Im Gegensatz zu Stade, Zs. f. alttest. Wsch. VI 1886 123—132; 289—339, der מלכת kollektivisch fasst, glaube ich mit einem Teil der antiken Erklärer und Uebersetzer und den meisten Neueren (Kuenen, *De Melechet des Hemels. Verslagen en mededelingen der Akad. van Wetenschappen.* 3 *Reeks, Deel* V Amsterd. 1888 157—189; Schrader, Sitz.ber. BAW 1886 477—491; Zs. f. Assyriol. VI 1886 353—364; Keilschr. u. AT.³ 441; Tiele-Gehrich, Gesch. d. Rel. im Altt. I 359), dass מלכת wirklich 'Königin' ist. Wie mehrere alte Exegeten meint Schrader, dass diese מלכת הש״, die als Mondgöttin gefasste (vgl. [Luk.] *d. S.* 4) Astarte sei; den Widerspruch gegen die Mythologie der Assyrer, bei denen Ištar den Morgenstern bedeutet, erklärt er so, dass die Küstensemiten, als sie zwar diese assyrisch-babylonische Göttin, nicht aber den Mondgott Sin übernahmen, jene als Mondgöttin fassten und den N. 'Königin', den bereits Ištar geführt hatte, in diesem Sinn deuteten. Theokrasien müssen hier in der That stattgefunden haben; doch lassen sich diese im einzelnen bis jetzt nicht feststellen. Schraders Kombination erklärt nicht alles, z. B. nicht die Himmelsgöttin von Askalon. — Aphrodite heisst später bisweilen 'Königin' (Emped. *fr.* $128_{3}$ D [Athen. XII 2 S. 510 d]; Prop. V [IV] $5_{65}$): ob diese Bezeichnung irgendwie mit der Himmelskönigin zusammenhängt, ist zw.

7) Bes. Ierem. $44_{18}$.

sofern sie Wettergöttin war, und die vielleicht in der letzteren Eigenschaft als Himmelskönigin bezeichnet ist. Wie dem auch sei, der Kultus der im Laufe des VII. Jahrhunderts auf den Mond bezogenen Himmelskönigin scheint im Orient durch die Verschmelzung mehrerer ursprünglich gesonderter Gottheiten entstanden und zu verschiedenen Zeiten auf uns nur zum Teil bekannten Wegen nach Griechenland verpflanzt zu sein. Ebensowenig lässt sich die Grundbedeutung der Pandemos feststellen. Der Namen, nicht zu trennen von dem des Zeus Pandemos[1]), scheint sie im Gegensatz zu der Apaturia, der Göttin der Geschlechter[2]), als Göttin des ganzen Volkes zu bezeichnen; wo Aphrodite zuerst in dieser Funktion verehrt wurde und an welche ältere Seite ihres Kultus dies anknüpfte, ist dunkel[3]).

Überblicken wir Aphrodites Bedeutung im Kultus, so finden wir seit der boiotischen Zeit die Funktion einer Göttin des geschlechtlichen Lebens vorherrschend. Eine derartige Gottheit musste für die älteren theogonischen Dichter, die eine ihrer beiden Aufgaben darin suchten, das Wunder der Erzeugung zu erklären, eine wichtige Gestalt sein, und eine solche ist Aphrodite auch ohne Frage gewesen. Aber obwohl noch in der Blütezeit diese Lehren tief nachwirken, ist es unmöglich, diesen Teil der Entwickelung des klassischen Aphroditebildes zu rekonstruieren. Die Überlieferung beschränkt sich fast auf wenige Genealogien[4]), die zum Teil schlecht bezeugt und überdies meist schon deshalb unverständlich sind, weil die Dichter-Philosophen wie gewöhnlich, in der Einkleidung ihrer Ideen an Kultusüberlieferungen gebunden, ihre Gedanken meist nur unklar ausgedrückt haben. Soweit die einzige erhaltene Theogonie, das unter Hesiods Namen gehende Sammelwerk, ein Urteil erlaubt, stellte ein Dichter in Aphrodite gegenüber der unbeschränkten Erzeugungsfähigkeit, die man für die Urzeit annahm, die minder kräftige, aber mit Himeros und Pothos

[1]) Wie z. B. Farnell, *Cults of Gr. st.* II 659; Dittenberger zu *Syll.* II $556_{12}$ A. $_{3}$ bemerken. Zeus Pandemos in Athen, *CIA* III $7_{18}$; in Synnada, Head *h n* 569; Mommsen, RG V 301.

[2]) Am schwarzen Meer, in Olbia (Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 26) und Phanagoreia (Str. XI $2_{10}$ 495; Apaturon nennt StB. *s v* $103_{19}$, der Str. zitiert) wurde *Ἀφρ. Ἀπατουριάς* (*CIG* II 2125; Latyschew, *Inscr. orae sept. pont. Eux.* II $352_{8}$) oder *Ἀπατούρου μεδέουσα* (ebd. $19_{11}$; 343) oder *Ἀπατούρη* (? ebd. 28; *CIG* II 2109 b) oder *θεὸς Ἀπάτουρος* (? ebd. 2133 = *IGA* 350) verehrt. Die letzteren beiden Namensformen beweisen, falls sie richtig sind, dass, was auch ohnehin wahrscheinlich ist, das Heiligtum nach der Göttin heisst (anders Boeckh, *CIG* II S. 159 zu no. 2120), dass also diese in ionischen Gemeinden bisweilen wie Zeus und Athena *[$1115_{3}$; $1218_{1}$]* den Apaturien vorstand. Doch ist das wieder früh vergessen; Str. a. a. O. berichtet, dass die von den Giganten begehrte Aphrodite Herakles zu ihrem Schutze versteckte, der die Riesen aus dem Hinterhalt tötete. Die Sage ist zwar nicht für den Kult von Apaturon, aber als Rest einer sonst verschollenen Form der Gigantensage wichtig.

[3]) Dass sie ursprünglich auch Regengöttin war, lässt sich aus den Ziegenopfern *[$1354_{1}$]* vermuten; in dieser Beziehung stand sie also der Urania nahe. Aber schwerlich erschöpfte das ihr Wesen.

[4]) Die Hauptquelle ist auch für diese der Götterkatalog, der für Aphrod. in drei Ueberlieferungen (1) Cic. *n d* III $23_{59}$; 2) Laur. Lyd. $4_{44}$ in doppelter Fassung a b; 3) Ampel. $9_{9}$), aber doch recht lückenhaft vorliegt. Es sind deutlich zu unterscheiden: no. I) die T. des *Οὐρανός* und der *Ἡμέρα* und no. III (in 2b no. IV) die T. des Zeus und der Dione *[$1366_{1}$]*, die Gem. des Hephaistos, von Ares M. des Anteros. I stammt aus einer verschollenen Theogonie, III ist im wesentlichen die homerische Aphr. Ueber no. II und no. IV (in 2b fehlend) ist schwer zu urteilen. Letztere, der Artarte gleichgesetzt, heisst T. des Kypros(?) und der Syria, Gattin des Adon(is); no. II (in 2b in II und III getrennt) heisst von Hermes M. des Eros, sie soll *spuma nata* sein (Cic.), wird aber doch (Ampel.) *Aetheris* (?) *et Oceani filia* oder auch T. *Ἀφροῦ καὶ Εὐρυνόμης τῆς Ὠκεανοῦ* genannt.

gepaarte Zeugung innerhalb der bestehenden Welt dar, die aus Gleichem nur Gleiches hervorzubringen vermag: dieser Gedanke war mit Benutzung des Kultnamens der Aphrodite Urania so ausgedrückt, dass die Göttin aus den Hoden des entmannten Uranos, der die unbändige Urzeugung versinnbildlicht, entstanden sein sollte. Da aber die Regelmässigkeit der geschlechtlichen Zeugung diesen Dichtern nur die wunderbarste Seite der allgemeinen wundervollen Ordnung in der Weltordnung ist, so scheinen einzelne Dichter auch diese unter dem Bilde Aphrodites gefeiert zu haben. Es ist das allerdings nicht nur nicht bezeugt, sondern es wird die Harmonia vielmehr als Tochter von Ares und Aphrodite überliefert: dies kann doch kaum etwas anderes ausdrücken, als dass die Ordnung der physischen und moralischen Welt das Produkt der entgegengesetzten, aber zusammenwirkenden Kräfte der Vereinigung und der Sonderung sei[1]. Dieser, wie es scheint, boiotischen Fassung gegenüber scheint man jedoch in Attika Aphrodite selbst als Prinzip des Kosmos aufgefasst zu haben. Hier wurde sie, wie es scheint, der Nemesis gleichgesetzt[2] und noch in der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts Schwester der Erinyen und Moiren genannt[3]; auch als älteste der Moiren[4] ward sie hier bezeichnet. Der Sinn, in dem wenigstens später diese Genealogien gefasst worden sind, wird deutlich, sobald man sich erinnert, dass Moira die personifizierte Weltordnung, Nemesis und Erinyen aber ihre Verletzung ahndende Gottheiten sind. Auch diese Genealogien knüpfen übrigens an bestehende Vorstellungen an: wie Nemesis und Erinys war wahrscheinlich schon in einer früheren Periode Aphrodite ein Rachegeist gewesen (1362). Daneben spielen vielleicht wenigstens mittelbar schon die orientalischen Vorstellungen von der astrologischen Bedeutung des Planeten Venus mit, die — jedoch in einer weit späteren Zeit — verursachten, dass *ἐπαφρόδιτος* Bezeichnung eines vom Glücke begünstigten Menschen[5] und Aphrodite Namen des glücklichsten Wurfes beim Würfelspiel[6] wurde. — Die Dichter der H e l d e n s a g e, denen Aphrodite Zeus' und Diones Tochter[7] ist, haben diese theogonischen

Ausserdem heisst Aphrodite bisweilen Kronos' T. *[$424_{8}$; 853 zu $852_{8}$]*.

[1]) S. o. *[$1330_{8}$]*.

[2]) Vgl. USENER, Rh. Mus. XXIII 1868 359 ff. Die Rhamnusias *[$45_{14}$]*, auch durch ihre Verwandlung in den Schwan *[662]* der Aphrodite nahestehend, trug einen Apfelzweig (Paus. I $33_{2}$; Zenob. $5_{82}$; Hsch. *Ῥαμν.*) und galt deshalb und vielleicht noch wegen anderer Attribute als *ἐν Ἀφροδίτης σχήματι* dargestellt (Phot., Suid. *Ῥαμν.*; *mant. pror.* $2_{76}$), was die von Plin. *n h* $36_{17}$ erzählte Geschichte erklären will. Später ist die *Οὐρανία Νέμεσις* (*CIA* III 289) eine Spur der einst vollzogenen, aber wieder vergessenen Ausgleichung beider Gottheiten. Mit dieser hängt ferner vielleicht zusammen, dass die Leiter als Symbol ihnen gemeinsam ist, F. WIESELER, *De scala symbolo apud Graecos aliosque populos veteres*, Ind. Sch. Gött. 1863 11; 14. Vgl. u. *[§ 307]*. In Patrai stand der Tempel der Nemesis neben dem Aphrodites, Paus. VII $20_{9}$; in Mylasa war erstere, wie sonst Aphrodite mit Peitho gepaart (HAUVETTE-BESNAULT und DUBOIS, *Bull. corr. hell.* V 1881 39). Auch Tyche wird bisweilen mit Gestalten des Aphroditekreises, z. B. mit Eros (Aigeira, Paus. VII $26_{8}$), dargestellt. Ob die ephesische Automate (Serv. *V A* $1_{720}$; vgl. die gln. Danaide, die den Aigyptiaden Buseiris tötet, Apd. $2_{16}$, und dann Achaios' S. Architeles heiratet, Paus. VII $1_{6}$) etwas mit der (Tyche) Automatia *[o. $990_{3}$]* zu thun habe, ist zw. Vgl. über Nemesis in der Liebe o. *[$1001_{7}$]*.

[3]) Gezeugt von Kronos und Euonyme, Epimen. *fr.* 2 KERN: vgl. ebd. S. 73 u. o. *[881 zu $880_{7}$]*. Bei Hsd. *Θ* 224 ist Philotes T. der Nyx, Schw. der Moiren *[217]*.

[4]) S. o. *[$424_{8}$]*.

[5]) Plut. *Sulla* 34; App *b c* $1_{97}$.

[6]) *iactus Veneris*, Prop. V (IV) $8_{45}$; Suet. *Aug.* 71; *Venerius iactus*, Cic. *div.* I $13_{23}$; II $21_{48}$; *Venerium*, Plaut. *Asin.* 905.

[7]) Ueb. Dione als Aphrod.'s M. s. o. *[$1353_{2}$]*; Zeus als V. wird *Γ* 374; *E* 131; 312; 820:

Spekulationen entweder nicht gekannt oder doch nicht berücksichtigt. Aphrodite hat bei ihnen eine weit geringere Bedeutung. Auch ihnen ist sie die Göttin der Liebe; aber diese spielt in dem Gefühlsleben der Heroen nur eine untergeordnete Rolle, sie stehen auch in dieser Beziehung ebensosehr im Gegensatz gegen die Helden der in der Alexandrinerzeit entstandenen Dichtungen wie gegen die der Märchen und Novellen, die das Heldenlied verdrängte. Zwar ist oft bei Homer von ehelicher Treue und auch von Untreue die Rede, und mit einer gewissen Geflissentlichkeit, die fast eine stilistische Eigentümlichkeit des Epos zu nennen ist, wird dafür gesorgt, dass die Männer auch unter abnormen Verhältnissen den Geschlechtstrieb befriedigen können. Aber da die Dichter die Welt mit den Augen des gereiften Mannes ansehen und ihre Helden entweder auf diesen Standpunkt stellen oder ihm doch näher führen, so ist auch die Liebe im Epos ein Trieb, der zwar bisweilen das sittliche Urteil des Liebenden trüben, aber fast nie die Existenz vernichten kann. Rein erotische Konflikte sind im griechischen Mythos sehr selten; dass in einigen Frauen wie Phaidra und Medeia die Liebe zu einer dämonischen Kraft sich steigert, geht fast schon über die Grenzen der Heldensage hinaus, und bei keinem ihrer Männer gewinnt die Liebe eine tragische, den Untergang verklärende Kraft. Dagegen haben die Dichter für das Komische in der Liebe ein offenes Auge. Zwar den Kontrast zwischen dem, was der Mensch thun, und dem, wovon er sprechen darf, benutzen die Dichter nie zu billigen Witzen, wie sie denn überhaupt unabhängig von den schlechten Neigungen des tieferstehenden Teiles ihrer Hörerschaft sind. Sehr selten sagen sie etwas, was nicht in der guten Gesellschaft ihrer Zeit gesagt werden durfte und im ganzen in jeder guten und ungezierten Gesellschaft gesagt werden darf, und wenn sie einmal ausnahmsweise diese Schranken überschreiten, so thun sie dies nicht in eigenem Namen, sondern um abweichende Individualitäten oder auch Gesellschaftszustände zu charakterisieren, wie z. B. das Lied des Demodokos das Bild von dem üppigen Genussleben der Phaiaken wirksam vervollständigt. Ebensowenig erscheint in der griechischen Heldendichtung jene höhere erotische Komik, die in dem Gegensatz zwischen dem Erhebenden und Erniedrigenden, dem Göttlichen und dem Animalischen in der Liebe wurzelt; dieser Gegensatz pflegt erst dann in seiner komischen Kraft empfunden zu werden, wenn das Gefühl für die Liebestragik bereits erwacht ist. Aber den einfacheren Gegensatz zwischen dem, was der Mann sein soll, und dem, was er in der Verliebtheit wird, benutzt schon Homer zu komischen Wirkungen; der übermässig Verliebte verfällt dem Spotte nicht allein seiner Kampfgenossen, sondern auch des Dichters. Wenn Aphrodites Sohn[1]) Aineias im Epos eine durchaus würdige Rolle spielt, so ist es nur, weil er von seiner Mutter keinen Zug hat. Denn die Dichter haben die Meinung, die sie von der Liebe hegen, auf die Liebesgöttin übertragen. Wohl nennen sie sie immer wieder 'die Goldene'[2]) und preisen ihre Schönheit; soll ein Weib

Ξ 193; 224; Φ 416; Ψ 185; ϑ 308; Hom. h $2_{17}$; $4_{81}$; $_{101}$; $_{191}$; Sapph. *fr.* $1_{2}$ u. s. w. genannt.

[1]) Β 820; Ε 248 = Υ 209; Ε 312; Υ 105.

[2]) Γ 64; Ε 427; Ι 389; Τ 282; Χ 470; Ω 699; δ 14; ϑ 337; 342; ρ 37 = τ 54; Hes. Θ 822; 962; 975; 1005; 1014; ἔ κ ἡ 65;

als besonders anmutig geschildert werden, so vergleichen sie es mit ihr[1]). Aber unter den Olympischen nimmt sie doch eine nicht rühmliche Stelle ein. Athena spottet ihrer, da sie verwundet ist[2]), und nennt sie eine Hundefliege, als sie Ares aus der Götterschlacht führt[3]), Hektor spricht verächtlich von ihren Gaben[4]), Diomedes verwundet sie an der Hand[5]) und schmäht sie obendrein[6]); selbst Helena verflucht mit ihrer sündigen Leidenschaft auch die Göttin[7]), die sie nach Troia geführt[8]). Das Abenteuer mit Ares[9]) und auch die Art, wie sie Paris und Helena in der Kammer sich treffen lässt (S. 674), zeigen sie in einem nicht vorteilhaften Lichte. Dagegen fehlt an ihrem Bilde nicht allein, wie sich aus dem über die homerische Auffassung von der Liebe Bemerkten von selbst ergibt, jeder gemeine Zug, sondern selbst jede raffinierte Sinnlichkeit und überhaupt alles Gesuchte; was sich auch vom Hausfrauenstandpunkt gegen ihr Betragen einwenden lässt, so bewahrt sie doch selbst bei den Begegnungen mit Anchises und Ares eine gewisse natürliche Schamhaftigkeit[10]), die in der Seele des Dichters und seiner von ihm erzogenen Hörerschaft ihre Wurzeln hat.

Diese von der Dichtung geschaffene Gestalt zu verkörpern und dabei wenigstens für die Kultbilder die ihr anhaftenden bedenklichen Züge bei Wahrung des Gesamtcharakters zu unterdrücken, war eine der höchsten Aufgaben, die der bildenden Kunst bei den Griechen gestellt worden ist. Sie haben sie etwa im Laufe von drei Jahrhunderten (von 600—300 v. Chr.) gelöst. Man pflegt allerdings die Anfänge des späteren Aphroditetypus in eine weit höhere Zeit hinaufzurücken. Besonders auf den griechischen Inseln, aber auch auf den benachbarten Kontinenten, in Griechenland bis nach Delphoi hin, in Oberägypten und in Vorderasien, noch im Zweistromland, sind Idole einer entkleideten Frau gefunden, welche beide Hände an die Brüste drückt oder auch die eine nach dem Bauche senkt und auf die Scham deutet, die gewöhnlich übertrieben gekennzeichnet wird. Diese Gestalten sind älter als die mykenische Kultur, sie finden sich aber vereinzelt auch in dieser, und zwar auf dem bekannten Goldblech mit dem Symbol der Taube[11]); noch während der geometrischen Periode ist, wie z. B. Funde in Rhodos[12]) und in den Dipylongräbern[13]) beweisen, der Typus üblich gewesen. Ja, bis in die archaische griechische Kunst hinein. Sikyonische Münzen aus Septimius Severus' Zeit zeigen eine entkleidete Frauengestalt, bei der die Organe der Empfängnis und Mutterschaft stark hervorgehoben werden[14]). Es pflegen deshalb alle diese Idole auf Aphro-

---

*fr.* 36; *Kypr. fr.* 4₄; Hom. *h* 4₉₂ u. s. w.

1) Z. B. Briseis, *Τ* 282; Kassandra, *Ω* 698; Hermione, *δ* 14; Penelope, *ρ* 37 = *τ* 54. Vgl. *I* 389.

2) *Ε* 422.

3) *Υ* 421.

4) *Γ* 54.

5) *Ε* 337.

6) *Ε* 348 ff.

7) *Τ* 399 ff.; vgl. o. *[1006₂]*.

8) Vgl. *δ* 261; Aphr., Helena überredend, Rlf. bei Müller-Wieseler II³ XXVII 295.

9) S. o. *[1361₃]*.

10) Natürlich ist Hom. *h* 4₁₅₆ nicht als Geziertheit zu fassen.

11) Abb. z. B. bei Schuchhardt, Schliemanns Ausgr.¹ S. 226 no. 180 f. Der Schmuck scheint zum Aufheften auf die Kleider bestimmt gewesen zu sein.

12) Trivier, *Gaz. arch.* V 1879 212–215 *pl.* 30 = Farnell, *Cults of Gr. st.* II XLIX a (Tct.).

13) Brückner-Pernice, Ath. Mitt. XVIII 1893 129.

14) Körte, Arch. Stud. f. Brunn S. 24 ff. Vgl. über die nackte archaische Aphr. Furtwängler, Mw. 633₁.

dite oder auf diejenige Gestalt bezogen zu werden, die sich als deren Vorläuferin zuerst auf griechischem Boden, wie man meint, aus der Astarte entwickelt hatte; und da sie durch die Fundumstände zum Teil als Grabfiguren erwiesen wurden, gelten sie vielfach als Darstellungen der Göttin, die, nach dem babylonischen Mythos, ihrer Kleider Stück für Stück beraubt, in die Unterwelt hinabsteigt[1]). Indessen ist nicht sicher und nach der lokalen Verbreitung auch nicht besonders wahrscheinlich, dass die Heimat dieses seltsamen, in der Entwickelung der antiken Kunst fast isolierten Typus die Euphratländer seien; und selbst wenn sie es waren, so folgt daraus noch nicht, dass sie Astarte in der Unterwelt darstellen und die Erfüllung der durch diesen Mythos begründeten Unsterblichkeitshoffnung symbolisch verbürgen sollten. Auf die griechische Aphrodite kann der alte Typus nachträglich übertragen sein, doch ist dies jedenfalls nur vereinzelt geschehen. Andrerseits vermögen wir allerdings auch den Übergang von den Steinfetischen, in denen einst auch Aphrodite verehrt worden ist[2]), zu den ältesten ikonischen Bildungen nicht so nachzuweisen, wie dies bei einigen andern Gottheiten möglich ist. Aber im ganzen entspricht doch die Entwickelung des Aphroditetypus durchaus der der übrigen Gottesgestalten. Die archaische Kunst stellt die Göttin so dar, dass die eine Hand, vorgestreckt oder an die Brust gedrückt, ein Attribut (meist Apfel, Granatblüte, Taube) trägt, während die andere an der Seite angeschlossen hängt und oft zierlich eine Falte des Gewandes fasst[3]). Denn die Göttin ist voll bekleidet, meist trägt sie auch Schleier und Kopftuch. So erscheint sie noch auf Werken des streng schönen Stils[4]); doch begegnet hier die Kopfbedeckung schon weniger häufig[5]). Bis zur Mitte des IV. Jahrhunderts[6]) bleibt die volle Bekleidung vorherr-

[1]) Vgl. o. *[866 zu 865₄]*. Nach S. Reinach, *Rev. arch.* III xxvi 1895¹ 367—394 stammt die nackte archaische Göttin nicht aus der orientalischen, sondern aus der 'ägäischen' Kunst. S. dagegen Offord, *Soc. bibl. arch.* XVIII 1896 156 f.; v. Fritze, Arch. Jb. XII 1897 199—203.

[2]) Ueber Paphos s. Lenz, Die Göttin von Paphos, Gotha 1808 und o. *[775₇]*. Auch die Kaaba galt einst als 'Aphrodite' heilig, F. Blochet, *Rev. lingu.* XXXV 1902 1 ff. *[§ 310]*.

[3]) S. z. B. die Abbild. bei Roscher, ML 1409; Farnell II xli a—c; xlii; xliii a (Herme). Vgl. auch Furtwängler, Mw. 716.

[4]) Von den strengschönen Aphroditekultbildern seien ausser den später zu erwähnenden angeführt: Aphr. sitzend, archaistisches Rlf. aus Villa Albani, Müller-Wieseler II³ xxiv 261; Farnell, *Cults of Gr. stat.* II xli d; Mzz. von Eryx (*Greek coins Br. Mus. Sic.* 62 ff.; die Aphr. vom Eryx erkennt E. Petersen, Röm. Mitt. 1892 32—80 in dem berühmten Ludovisischen Kolossalkopf; Furtwängler, Arch. Anz. 1893 94₅ erinnert an eine Tct.statuette des Berl. Mus.).

[5]) Eug. Sellers, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 198—205 erinnert u. a. an den früher in Palazzo Borghese befindlichen, dem bekannten Ludovisischen Kolossalkopf ähnlichen Kopf (Sosandra *[1357 zu 1356₆]* des Kalamis? s. dagegen Lechat, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 408 f.; Furtwängler, Mw. 411 f. findet die Sosandra auf dem Rlf. einer Candelaberbasis, Müller-Wieseler II³ xxiv 259).

[6]) Anders scheint allerdings Flasch, XLI. Versamml. deutsch. Phil., Münch. 1891 256 zu urteilen. — Ausser den im folgenden zu besprechenden Werken gehören der attischen Kunst zwei litterarisch bekannte Aphroditen des Pheidias, die elische Urania (Overbeck, Schriftqu. 755 f.; vgl. o. *[150₄]*), die nach Furtwängler, Mw. 451 in einer Berliner Statue (Gerhard, Ak. Abh. T. 29₃) nachwirkt (s. aber Farnell, *Cults of Gr. stat.* II 710a), und die von Plin. 36₁₅ *in Octaviae operibus, eximiae pulchritudinis* genannte an. Die Beziehung der nackten Figuren SR r. auf dem W.giebel des Parthenon auf Aphrodite und Eros (Michaelis, Parthen. 185) ist zw.; Löschcke, Verm. zur griech. Kunstgesch., Dorp. Progr. 1884 S. 7 ff. denkt an Herakles auf dem Schoss der Melite. Vgl. auch Overbeck, Plast. I⁴ 405; 454. — Ueber Aphrodite von Rhamnus wahrscheinlich des Agorakritos s. Overbeck, Schriftquellen 834—843; Six, *Num. chron.* III II 1888 89—102; o. *[456;*

schend, jedoch werden in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts schon einige Körperteile entblösst. Von einer der schönsten Aphroditestatuen dieser Art gibt uns, wie es scheint, die sogenannte Venus Genetrix[1]), die neuerdings wohl mit Recht auf ein Werk des bedeutendsten Meisters der altattischen Schule nach Pheidias, auf die Aphrodite *ἐν κήποις* des Alkamenes[2]), zurückgeführt wird[3]), eine Vorstellung. Die Göttin, gekennzeichnet wahrscheinlich durch einen Apfel, den sie in der vorgestreckten Linken trug, lüftet mit der Rechten hinten den Mantel, während der Chiton die linke Brust unbedeckt lässt. Weiter in der Entblössung — die aber durch die Handlung erklärt und fast gefordert wird — geht eine Darstellung der Geburt aus dem Meer auf einem Silbermedaillon aus dem Ende des V. Jahrhunderts[4]), das vielleicht durch das Relief des Pheidias am olympischen Zeusthron beeinflusst ist. Auf allen diesen Werken hat Aphrodite wie Eros in dieser Zeit nichts Schmachtendes. Dieser leidenschaftslose Ausdruck blieb auch noch in der folgenden Periode der Entwickelung des Aphroditeideals bestehen, obwohl die Sinnlichkeit der Liebe hier weit mehr

---

*$1065_4$; $1366_2$].* — Einige schöne Werke dieser Zeit sind durch antike Nachbildungen bekannt; zu diesen gehören der sog. Sapphokopf (Furtwängler, Mw. $98_2$; Denkschr. Ba AW 1897 LXVII [= Abh. XX] 542), ferner ein Kopf im Louvre (Farnell, *Cults of Gr. st.* II LIII), der von Amelung, Bonn. Jb. CI 1897 153 entwickelte Typus, besonders aber der schöne Typus einer Berliner Statue (deren Original nach Kekulé, Weibl. Gewandstat. a. d. Werkst. d. Parthenongiebelfig., Berlin 1894 von dem Meister der Tauschwestern, vielleicht Agorakritos, herrührt), welche, wie es scheint, in der R. die Taube, in der L., die sich auf ein älteres Aphroditeidol stützte, den Apfel hielt und den l. Fuss auf eine der Aphr. heilige *[$855_2$; $1352_1$]* Gans setzte. Vgl. auch Collignon, *Hist. de sc.* II 135.

[1]) Der in zahlreichen Repliken (z. B. Bronzestatuette aus Kleinasien, de Witte, *Gaz. arch.* X 1885 91 *pl.* XI; vieles andere bei S. Reinach ebd. XII 1887 250—261; 271—285) erhaltene Typus der Aphrodite von Fréjus im Louvre (Abb. z. B. bei Müller-Wieseler II[3] XXIV 261; Roscher, ML I 413; L. Berl. Wpr. 1890 118; besser bei Farnell, *Cults of Gr. stat.* II XLVI; der Oberkörper auch *Gaz. arch.* XII 1887 T. XXX) bekam den N. Venus Genetrix, weil eine Mzz. der Sabina ihn mit der Beischrift *Genetrix* zeigt. Dieser Namen weist zunächt auf die Venus Genetrix des Arkesilaos (Plin. *n h* $35_{155}$; vgl. Waldstein, *Am. Journ. arch.* III 1887 10 ff.): da aber die Aphrodite von Fréjus stilistisch nicht wohl diesem im I. Jh. v. Chr. blühenden Meister angehören kann, so nimmt man in neuerer Zeit fast allgemein an, dass Arkesilaos sich sehr genau an ein Werk des V. Jh. (Winter, L. Wpr. 117) angeschlossen habe.

[2]) Plin. *n h* $36_{16}$; Overbeck, Schriftqn. 812.

[3]) Auf diese Vermutung kamen fast gleichzeitig Furtwängler bei Roscher, ML I 412; Lucy Mitchell u. S. Reinach, welcher letztere *Gaz. arch.* XII 1887 277 die Geschichte dieser Hypothese bespricht. — Vgl. auch Furtwängler, Mw. $31_5$ und (gegen die Zweifel von Reisch, Eran. Vindob. 1 ff., welcher aus der Geschichte bei Plin. *n h* $36_{17}$ nicht m. R. folgerte, dass die Statue des Alkamenes der Nemesis von Rhamnus ähnlich gewesen sein müsse), ebd. 741. Die Vermutung billigen u. aa. Collignon, *Hist. de sc.* I 118 ff.; Robert, XIX. Hall. Wpr. 1895 S. 27; Ruhland, Die eleusin. Göttinnen 27 ff., der die nahe Verwandtschaft mit der Demeter vom Kapitol hervorhebt. Dagegen hält Overbeck, Gr. Plast. I[4] 377 es zwar für möglich, aber keineswegs für erwiesen, dass die 'Venus Genetrix' die Aphrodite *ἐν κήποις* wiedergebe, und Farnell, *Cults of Gr. stat.* II 692 wendet ein, dass der Faltenwurf des Chitons 'feucht am Körper klebt' (vgl. Furtwängler, Mw. 553). Amelung, Röm. Mitt. XVI 1901 32 findet eine Nachbildung der 'Gartenaphrodite' vielmehr in einer Neapeler Statue, von der es ebenfalls mehrere Repliken gibt. Sie ähnelt der 'liegenden Parze', und die Aphrodite *ἐν κήποις* galt als älteste der Moiren *[$424_2$; $1366_3$].* Vgl. Lechat, *Rev. ét. gr.* XIV 1901 437 ff.

[4]) De Witte, *Gaz. arch.* V 1879 171—174 *pl.* XIX; Farnell, *Cults of Gr. stat.* II XLIV a. Hier ist Eros der emporsteigenden Göttin behilflich; Pheidias am Zeusthron (Overbeck, Gr. Plast. I[4] $372_{46}$; Furtwängler, Mw. 68), der, Hsd. Θ 201 ff. folgend (Hub. Schmidt, *Qu. archaeol. Diss. Hal.* XII 1894 137 ff.), mit der Geburt die Aufnahme in den Olymp verband, gab der Göttin Eros und Peitho zur Begleitung, Paus. V $11_8$; die etwas ältere Darstellung des Rlfs. am Thronsessel der erykinischen Aphr. (? Petersen, Röm. Mitt. VII 1892 22—80) hatte ihr zwei Mädchen (Horen) zugesellt.

betont wird, als es bisher geschehen war. Sie ist dargestellt, aber zur Potenz verblasst; man fühlt, diese Göttin ist zwar der Liebesempfindung fähig, aber sie liebt nicht, und es liegt ihr nichts daran, dass andere sie lieben. Sie bezaubert und weiss, dass sie es thut; aber der Reiz, der von ihr ausgeht, ist ihr etwas Selbstverständliches, sie sucht ihn weder zu verstärken noch zu mindern, weder preiszugeben noch zu verstecken. Wohl verhüllte eine der schönsten Statuen dieses Typus, die knidische des Praxiteles den Schoss, aber ihr Ausdruck ist ebenso frei von der Bangigkeit der Scham wie von Lüsternheit. Nichts Absichtliches, nichts Gesuchtes liegt in den Typen, die diese Zeit geschaffen. Aphrodite bleibt Göttin, denn ihr fehlt nichts, sie ist sich selbst genug: ihr Blick ist von einer milden Klarheit. Wenn sie liebt, wird ihre Liebe nicht Leidenschaft werden, sie wird ihre Gebieterin sein, nicht ihre Sklavin. — Für die Begründung dieser Art von Typen scheint Skopas, dem mehrere Aphroditestatuen zugeschrieben werden[1]), eine besondere Bedeutung zu haben. Er kannte wahrscheinlich die von Platon bezeugte Auffassung der Pandemos und gab deshalb dem elischen Kultbild den Bock als Reittier. Verschmähte es hier, wie es scheint, der Künstler, die durch das Attribut angedeutete Sinnlichkeit durch die Gestalt und den Ausdruck der Göttin selbst zu betonen, so hat er dagegen, so viel wir wissen, als erster der grossen griechischen Meister die Reize der Göttin unverhüllt dargestellt[2]). Dieser Schritt ist wahrscheinlich vorbereitet worden durch eine entweder ebenfalls von Skopas herrührende[3]) oder doch unter seinem Einfluss entstandene Darstellung der Aphrodite mit entblösstem Oberkörper. Der linke Fuss war auf eine kleine Erhöhung gesetzt, so dass der Oberschenkel schräg nach vorn lief, vielleicht, um einen Schild zu tragen, in dem die Göttin sich spiegelte[4]). Das Originalwerk, das, wenn nicht als Kultstatue, so doch wahrscheinlich für ein Heiligtum geschaffen ward[5]), ist in zahlreichen Repliken verbreitet und hatte, schon im Altertum mehrfach modifiziert,

[1]) Ausser der Pandemos *[150₈]*, von der elische Mzz. (OVERBECK, Plast. II⁴ 15 (Fig. 137; FARNELL, *Cults of Gr. st.* II Mzt. B₄₂) eine sehr unvollständige und wahrscheinlich z. T. unrichtige Vorstellung geben, und den im folgenden zu besprechenden Statuen wird als Skopas' Werk die samothrakische Aphr. *[228₂]* genannt. Auf ihn führt FURTWÄNGLER, Mw. 639 ff. einen Kopf im Palazzo CAETANI zu Rom u. ebd. 647 f. die 'Psyche' Capua-Neapel. BENSON, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 194—201 einen Kopf Laurion-Athen zurück

[2]) Plin. *n h* 36₂₆ *Venus nuda Praxiteliam illam antecedens*. Das letztere Wort muss wohl von dem Werte der Statue, nicht von ihrer Entstehungszeit verstanden werden, und dann macht der Vergleich es noch wahrscheinlicher, dass *nuda* hier die volle Entblössung bezeichnet.

[3]) Bereits URLICHS, Skop. 122 hatte vorübergehend an diesen Meister gedacht, aber diese Vermutung fallen lassen, weil er Skopas' nackte Aphr. in der Chigischen Venus *[1374₁]* wiederfand. — Später hat namentlich FURTWÄNGLER, Mw. 628 ff. die Venus von Capua auf Skopas zurückgeführt. Der Typus findet sich öfters auf Mzz., z. B. von Korinth *[1353 zu 1352₄]*, Kyzikos (HEAD *h n* 454) und Philomelion in Phrygien (v. SCHLOSSER, Num. Zs. XXIII 1891 16₂₃). — Ausser diesem Typus gibt es jedoch noch mehrere andere, welche die Göttin mit entkleidetem Oberkörper zeigen; ausser denen, die im folgenden zu erwähnen sind, ist z. B. die schöne Gruppe, Aphrodite mit Eros, aus Kyrene (SMITH *and* PORCHER, *Discov.* T. 72) zu vergleichen.

[4]) So ist wahrscheinlich das bekannteste Exemplar dieses Typus, die Venus von Capua (MÜLLER-WIESELER II³ xxv ₂₆₆ S. 198; FRIEDERICHS-WOLTERS 1452), nach FURTWÄNGLER, Mw. 635 eine Copie aus Hadrianischer Zeit, zu ergänzen. Vgl. über den Typus mit dem Spiegel auch FURTWÄNGLER, Samml. SABUR. II cxxxi.

[5]) FURTWÄNGLER, Mw. 635 denkt an Korinth, weil korinthische Mzz. *[1353 zu 1352₄]* diesen Typus zeigen.

mehrere neue Typen entstehen lassen[1]), zu denen u. a. die berühmteste aller erhaltenen Aphroditedarstellungen, die Venus von Milo[2]), eine der jüngsten Darstellungen dieses Kreises, gehört. Die Veränderungen, die der Meister dieses wahrscheinlich im II. oder I. Jahrhundert v. Chr.[3]) entstandenen Werkes an dem Urtypus anbrachte[4]), waren an sich nicht besonders glücklich: indem nämlich der Künstler mit dem Typus der sich spiegelnden Göttin einen andern ebenfalls weit verbreiteten verband, der eine Gottheit sich an ihr altes Idol lehnend zeigte[5]), seine Aphrodite sich an eine schmale Säule oder Herme lehnen liess[6]) und ihr dafür einen Apfel in die Hand gab[7]), wurde die Stellung, die ursprünglich wohl motiviert gewesen war, unnatürlich. Da jedoch ein für den Ruhm der Statue vielleicht glücklicher Zufall diese geänderten Teile zerstört hat, so ist sie ein fast reines und das für uns zuverlässigste Bild des Ideals, das Homer mit seiner Liebesgöttin geahnt und die bildende Kunst, ihm folgend, verkörpert hatte. — Von den Idealgestalten, die der andere grosse Meister dieser Periode, Praxiteles, geschaffen hatte[8]), vermögen wir uns

[1]) Man stellt z. B. Ares neben die Göttin, die einmal auf einer Gemme den l. Fuss auf die Weltkugel setzt (Gruppe in Florenz, MÜLLER-WIESELER II[2] XXVII 290). Ueber die Umbildung zur Nike vgl. o. *[1085 zu 1084 6]*, über die Umbildung zur Muse (sogen. Terpsichore in Dresden) SALOMAN, Ven. v. Mil. 56 T. III 25.

[2]) MÜLLER-WIESELER II[3] S. 200 ff.; FRÖHNER, *Not. sc. ant.*[2] 1875 168—179; BERNOULLI 137—176; FR. GÖLER v. RAVENSBURG, Die Ven. von Milo, Heidelb. 1879 (dort Verzeichnis der älteren Litteratur S. 195—198); BENNDORF, Oest. Mitt. IV 1880 66—72; OVERBECK, Die Künstlerinschr. u. das Dat. d. Aphr. v. Melos, Ber. SGW 1881 91—117 (tritt nachdrücklich für die Echtheit der Inschr. ein); Gr. Plast. II[4] 383—398; HASSE, Die Venus v. Milo, eine Unters. aus dem Geb. der Plast. u. ein Versuch zur Wiederherstell. d. Stat., Jena 1882; REINACH, *Gaz. des beaux arts* III III 376—394; HAEBERLIN, Stud. z. Aphr. von Mel., Gött. 1889; FURTWÄNGLER, Mw. 599—655; Sitz.ber. Ba AW 1897 414—420; GESKEL SALOMAN, Die Restauration d. Ven. von Milo, Stockholm 1895; FARNELL, *Cults of Gr. st.* II 722 ff.

[3]) Diese Datierung ergibt sich aus der Inschr. *[o. A. 1]*, deren Zugehörigkeit zur Statue zwar noch nicht allgemein anerkannt, aber doch sehr wahrscheinlich ist (FRIEDERICHS-WOLTERS S. 562). Auch die Ansetzung selbst wird noch vielfach bestritten: namentlich die französischen Forscher wollen die Statue entweder in die alexandrinische (RAVAISSON, *Mém. AIBL* XXXIV 1892 145—256) oder in die vorpraxiteleische (LECHAT, *Rev. ét. gr.* X 1897 354 f.), z. T. sogar in die Zeit des Pheidias und seiner Schule (S. REINACH, *Nation* XXV 1897, abgedruckt *rev. arch.* 1897[2] 298 ff.) hinaufrücken.

[4]) Vgl. über die Ergänzung FURTWÄNGLER, Sitz.ber. Ba AW 1900 708—714.

[5]) FURTWÄNGLER, Mw. 624 meint, es habe eine melische Tychestatue mit Plutos im l. Arm (Abb. 125) als Vorbild gedient. Vgl. aber die o. *[1370 zu 1369 6]* erwähnte Berliner Statue.

[6]) Auf der Plinthos mit der Inschrift *[o. A. 2 f.]* ist eine Spur dieser Säule oder Herme erhalten.

[7]) Die mit der Statue gefundene linke Hand mit dem Apfel, die der Schönheit der übrigen Statue nicht entspricht und deshalb lange als zu einem andern Werk gehörig galt, ist wahrscheinlich wirklich ihre Hand gewesen. KROKER, Festschr. f. OVERBECK 45—55. Damit fallen alle Rekonstruktionsversuche, die die l. Hand anders stellen, vor allem der Schild, an dem noch OVERBECK festhielt. Sicher war die Hand nicht erhoben: in diesem Punkt hat der Anatom HASSE *[A. 2]*, der mit der l. Hand die Göttin das Diadem oder Haarband lösen liess, die Struktur der Statue nicht richtig erklärt. Sehr unsicher ist die Haltung der rechten Hand. Die Neueren geben ihr meist eine Taube oder lassen sie nach dem Gewand greifen, um das Herabgleiten zu verhindern.

[8]) Ausser der knidischen Statue werden im Altertum mehrere Aphroditedarstellungen des Praxiteles (OVERBECK, Gr. Pl. II[4] 45 ff.) genannt. Die bedeutendsten sind 1) die bekleidete Aphr. von Kos, Plin. *n h* 36 20. Eine schlechte Nachbildung nach FURTWÄNGLER, Mw. 552, die mit feinfaltigem, durchsichtigem Gewand bekleidete Statue im Louvre (Abb. ebd. Fig. 104) mit der Aufschr. *Πραξιτέλης ἐποίησεν*; 2) Die Aphr. (? ? AMELUNG, Berl. phil. Wschr. XXII 1902 432) *ψελιουμένη*, von KLEIN, Arch. Jb. IX 1894 248—250 in einer Casseler Brz.statuette wiedergefunden (s. dagegen LECHAT, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 423). Auf Praxiteles werden von Neueren zurückgeführt: 1) Die Venus von Arles (MÜLLER-

wenigstens eine ungefähre Vorstellung zu machen. Sein berühmtestes Werk, die sagenumwobene Statue in Knidos[1]), stand in einem von allen Seiten offenen Pavillon, vielleicht am Meere; denn wahrscheinlich war die Göttin dargestellt, wie sie diesem, über das sie nach der knidischen Kultvorstellung als Euploia gebot, entstiegen, nach den Gewändern greift. Unter den zahlreichen, aber meist freien Nachbildungen[2]) ist die bekannteste die relativ treue der Glyptothek[3]). Dieser Typus ist später mannichfach umgebildet worden. Man liess die linke Hand (statt der rechten) nach dem Schosse greifen und die rechte die Brust bedecken; so entstand, wahrscheinlich nicht lange nach Praxiteles[4]), ein Schema, ähnlich dem der alten Idole, von denen wir ausgingen (1368), aber vielleicht ganz unabhängig von ihm. Von diesem Typus gibt es mehrere Varianten, die in zahlreichen Kopien[5]) erhalten sind. Die berühmteste ist die mediceische Venus[6]), in mancher Beziehung schöner ist die kapitolinische, am treuesten gibt das Original wahrscheinlich eine Statue von Woburn Abbey wieder[7]). Eine freie Abwandlung dieses Typus ist z. B. die Statue von Syrakus, die mit

---

Wieseler II$^2$ xxv $_{271}$; Furtwängler, Mw. 548 [Abb. $_{102}$]; Saloman, Venus v. Milo 53; über eine Replik im Louvre s. Mahler, *Rev. arch.* III xl 1902 301—303 *pl.* i und dagegen Michon, *Rev. arch.* IV i 1903$^1$ 39—43; — ein, wie es scheint, zu diesem Typus gehöriger Kopf ist am Turm der Winde gefunden, Kastriotis, *ἐφ. ἀρχ.* 1900 87 T. v), nach Furtwängler, Mw. 547 Jugendwerk des Meisters, vielleicht bestimmt zur Aufstellung neben dem thespischen Eros. Der Oberkörper der Göttin ist entblösst, die L. trägt einen Spiegel, die R. war erhoben, wahrscheinlich um die Haare zu ordnen. Eine freie Fortbildung stellt die Venus von Ostia (Friederichs-Wolters 1455) dar, die Furtwängler, Mw. 549 (Abb. 550 $_{103}$) für eine Darstellung der Phryne hält. 2) Der Kopf in Petworth, nach Furtwängler, Mw. 640 (Abb. Atl. xxxi) Originalwerk. Dem praxitelischen Kreise gehören u. a. an: 1) vielleicht Venus marina aus Pompeji mit entkleidetem Oberkörper, Original nach Chevrier, *Rev. arch.* *n s* XXXI 1876$^2$ 217—231; 2) die von Farnell, *Cults of Gr. st.* II lv; lvi veröffentlichten Köpfe in englischem Privatbes. Litterarisch ist eine Aphrodite des jüngeren Kephisodotos bezeugt (Plin. *n h* 36 $_{24}$).

[1]) Poseidipp. *FHG* IV 482; Plin. *n h* 7 $_{127}$; 36 $_{20}$ f.; Athenag. *leg.* 17; Luk. *ep.* 30. Vgl. Overbeck, Schriftqu. 236—240.

[2]) Die Aufzählung wird daher sehr verschieden umfangreich ausfallen, je nachdem der Begriff der Kopie weiter oder enger gefasst wird. Vgl. z. B. Bernoulli 206—219; Michaelis, *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 324—355, wesentlich beschränkt von Furtwängler, Mw. 551 $_{2}$. Vgl. auch Furtwängler, Berl. Arch. Ges., Juli 1891 (Arch. Anz. 1891 140 f.) u. Samml. Somzée S. 25 f. Die Mzz. (1. Jh. v. Chr.) von Knidos z. B. bei Head, *Caria* 96 $_{81}$ ff.; Roscher, ML I 416; Overbeck, Gr. Pl. II$^4$ 46 Fig. 150; Farnell, *Cults of Gr. st.* Mzt. B $_{50}$.

[3]) Friederichs-Wolters 1215. Gute Abb. bei Farnell T. liv. Ein schöner Kopf in Berlin, Ant. Denkm. I xli; Furtwängler, Mw. 551 $_{2}$; 641. Die Vatikanische Nachbildung der Knidia (Abb. neben der Münchener bei Overbeck, Gr. Plast. II$^4$ 47 S. 151 a und b) hat den Unterkörper verhüllt.

[4]) Anders urteilen P. Jamot, *Fond.* Piot *mon. mém.* I 1894 151 ff., der den Typus der 'schamhaften Venus' für vorpraxitelisch, vielleicht skopasisch hält (s. dagegen Furtwängler, Berl. phil. Wschr. XVI 1896 724) u. Milani, *Strena* Helb. 188—197, der an ein Brz.werk des Praxiteles, das Mummius nach Rom geschafft habe (Cic. *Verr.* II iv 24), denkt.

[5]) Stark, Sitz.ber. SGW XII 1860 48 ff.; Bernoulli 222—248. Ein sehr schönes Exemplar ist die von Fröhner, *Coll.* Tyszk. *pl.* vi f. veröffentlichte Brz.statuette (*mon. ant. ARL* 1892 I 965), vielleicht die schönste Brz.darstellung der Göttin. — — Vgl. auch v. Schlosser, Numism. Zs. XXIII 1891 14 $_{11}$ (Mzz. von Nikaia u. s. w.) und Patroni, *Rev. arch.* III xxviii 1896$^1$ 354 ff. (Brz.statuette aus Syrakus).

[6]) Furtwängler, Mw. 643. Die Inschrift *Κλεομένης Ἀπολλοδώρου Ἀθηναῖος* könnte der Kopist von seinem Original herübergenommen haben (vgl. Mahler, *Rev. arch.* IV i 1903$^1$ 33—38); aber ihre Echtheit ist zw. Die ganze Statue ist überarbeitet: S. Reinach, *Mél.* Perrot 290 kommt zu dem Ergebnis: *il n'y a d'authentique dans la Vénus de Médicis que le torse et l'amorce des bras; la tête est antique, mais retouchée.*

[7]) Müller-Wieseler, D. a. K. II $_{287}$; Furtwängler, Abh. BaAW 1897 LXXVII (= Abh. XX) 569 T. vii b.

der rechten Hand das Gewand vor den Schoss zieht[1]). — Seit Skopas und Praxiteles ist die Entblössung für Aphroditedarstellungen ausserordentlich häufig[2]); aber wie es bei jenen Meistern der Fall war, hat man auch in der Folgezeit die Entblössung anfangs noch motiviert. Es war dies einer der Gründe, dass die Anadyomene, die schon im V. Jahrhundert dargestellt worden war, jetzt ein sehr beliebter Vorwurf für die bildende Kunst wurde[3]). Die berühmteste Darstellung, das Gemälde des Apelles[4]), liess zwar die Göttin, wie es scheint, nur mit dem Oberkörper auftauchen, aber die Hüften und Beine waren durch die Flut erkennbar[5]). Durch diese und die früher genannten Vorbilder wurde die bildende Kunst allmählich gewöhnt, Aphrodite auch ohne besonderen Grund entkleidet darzustellen; ja es ist die teilweise oder völlige Entblössung für Aphrodite in der hellenistischen Zeit nahezu in demselben Masse charakteristisch gewesen wie die Bewaffnung für Athena oder die Tracht der Jägerinnen für Artemis. Immer mehr werden die Aphroditebilder Schaustellungen der Reize schöner Modelle; da man sich aber nicht auf die Bescheidenheit der Natur beschränkte, sondern immer danach trachtete, neue Wirkungen zu erzielen und daher z. B. die meist schlicht gescheitelten Haare der praxiteleischen Aphrodite durch kunstvolle Frisuren, das einfache Haarband durch ein Diadem ersetzte, im Blick Schmachten oder Gefallsucht ausdrückte, durch gesuchte Stellungen[6]) verborgene Schönheiten des Körpers hervorkehrte, verlor darüber die Göttin nicht allein jene ruhige Hoheit, welche die schönsten Aphroditen des IV. Jahrhunderts über alle Erdenfrauen hinaus erhoben hatte, sondern selbst die Unbefangenheit, die zur höchsten Anmut erforderlich ist. Schon manche der früher er-

[1]) Abb. bei Farnell, *Cults of Gr. st.* II xlviii. Dasselbe Motiv zeigt in anderer Ausführung eine Statue im Palazzo Chigi (Müller-Wieseler II[3] xxv 275 */1371 3/*. — Eine andere Abwandlung des mediceischen Typus ist es, dass der Kopf nach r. statt nach l. gewendet wird (Torso aus Syrakus, unweit derselben Stelle gef. wie die oben erwähnte Stat.). Patroni, *Rev. arch.* III xxviii 1896[1] 354 f.

[2]) Sall. π. θ. 6 begründet das: *ἐπειδὴ ἁρμονία μὲν τὸ κάλλος ποιεῖ, τὸ δὲ κάλλος ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐ κρύπτεται.*

[3]) Die Uebersicht über die verschiedenen Kopien und Umbildungen dieses Typus, die Stark, Sitz.b. SGW XII 1860 74—91; Bernoulli 284—299; Stephani, *Compte rendu* 1870 I S. 71—126; 174 f.; 284 ff.; 1873 6—9 gegeben haben, ist unvollständig, da fortwährend neue Exemplare der Anadyomene auftauchen; vgl. z. B. Delamarre, *Rev. arch.* III xxvi 1895 286—291 (pl. ix f.; Statuette des Museums von Chambéry); Arch. Anz. 1894 S. 29 (m. Abb., Marmorstatuette des Dresdener Museums); S. Reinach, *Rev. arch.* IV i 1903 389 (Marmorstatuette in Besitz von Offord). Auch auf Mzz. (z. B. von Nikaia in Bithynien, v. Schlosser, Num. Zs. XXIII 1891 15 22) findet sich der Typus. In Alexandreia verschmolz die Anadyomene z. T. mit Isis; im I. Jh. v. Chr. hat die Kunstrichtung des Pasiteles, indem das Haarausringen durch das Diadumenosmotiv ersetzt wurde, den Anadyomenetypus zu dem der Venus vom Esquilin erweitert, Waldstein, *Am. Journ. arch.* III 1887 12 f.; Schreiber, Berl. phil. Wschr. XXIII 1903 301 ff. in der zustimmenden Besprechung eines mir nicht zugänglichen Aufsatzes von Furtwängler.

[4]) Plin. 35 91. Augustus stiftete das Gem. in den Caesartempel, ebd. 91.

[5]) Benndorf, Ath. Mitt. I 1876 50—66.

[6]) Dazu gehören die 'kauernde Venus' (Bernoulli 313—329; Müller-Wieseler II[3] xxv 279 ff.; Overbeck, Gr. Pl. I[4] 532; Fig. 114), die auf Mzz. von Kios erscheint (v. Schlosser, Num. Zs. XXIII 1891 14 16) und deren Original Th. Reinach (*Gaz. beaux arts* 1897 I 314—324 = *l'hist. par les monn.* 183) auf den Bithynier Daidalses oder Doidalses (?) zurückführt (so sei Plin. *n h* 36 35 zu lesen; vgl. Lechat, *Rev. ét. gr.* X 1897 364), die Kallipygos (Syrakus, Klemens. *protr.* II 39 S. 33 Po; Bernoulli 341 ff.; vielleicht Darstellung einer Hetäre) und ein häufiger Typus, Aphr. entkleidet stehend, das eine Bein erhebend, um die Fussbekleidung anzulegen */1332 4/*.

wähnten Abwandlungen der Typen praxiteleischer Zeit zeigen diese Umbildung, die den meisten hellenistischen Darstellungen der Göttin gemeinsam ist, sofern sie sich nicht eng an die guten Vorbilder anschliessen. Die Schmückung der Göttin wird jetzt ein beliebter Vorwurf der Kunst[1]); schon im IV. Jahrhundert haben wir dies Motiv getroffen, und schon das alte Epos hatte ausgemalt, wie Aphrodite die von den Heroen gefertigten, von Frühlingsblumen duftenden Gewänder anlegt[2]). Es lag so nahe, die Göttin sich verschönend vorzustellen, da doch ihr Wesen Schönheit ist. Aber nicht in diesem Sinne zeigen die Künstler jetzt Aphrodite beim Ordnen der Gewänder oder des Haares oder im Bade. Sie stellen eine putzsüchtige Frau dar, die wohlgefällig die eigenen Gliedmassen betrachtet. Die Göttin ist zur Hetäre geworden; die Religion Homers wird nicht mehr empfunden.

### II. Ares.

Quellen: Hom. *h* 8 (= Orph. *h* 88 Ab.; der Dichter kennt nach v. $_6$ ff. den Planeten Ares); Orph. *h* 65; Korn. *c* 21 S. 117—121 Os. — Kunstdarstellungen: Müller-Wieseler. AD II[2] 182—189; *Él. cér.* IVxciii ff. S. 241 ff.; Tassie-Raspe I 420—446; Fröhner, *Not. sc. ant.*[2] 1875 159 ff. — Neuere Litteratur: A. de Maury, *Hist. des rel.* I 287; 434 ff.; H. D. Müller, Ares, Braunschw. 1848; Stoll, Ueber die ursprüngl. Bedeut. des Ar., Weilburg. Progr. 1855 (später unter dems. Tit. erweitert); Voigt, Beitr. zur Mythol. des Ares und der Ath., Leipz. Stud. IV 1881 227—315; Tümpel, Ares u. Aphr., Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 641—754. — Vgl. auch R. Berge, *De belli daemonibus, qui in carminibus Graecorum et Roman. inveniuntur*, Leipz. Diss. 1895.

**301.** Ares wird oft als thrakischer Gott[3]) bezeichnet: die vielfach noch in neuerer Zeit aufgestellte Annahme liegt nahe, dass ihn den Griechen aus Thrakien ausgewanderte Stämme über Makedonien und Thessalien her zugeführt haben. Aber sehr wahrscheinlich ist er vielmehr um-

[1]) Aufzählung z. B. bei Blanchet, *Rev. arch.* XXI 1893 6 ff. Vgl. auch die Darstellungen der Anadyomene, die sich die Haare ausringt (z. B. kleine Brz., Müller-Wieseler II[2] XXVI $_{2\cdot4}$b), der Aphr., die sich den Kestos um die Brust legt (kl. Brz.stat., Herculanum, ebd. $_{262}$) oder den Schmuck ablegt (Wb., ebd. XXV $_{271}$). Ueber Aphr. mit dem Spiegel s. Stark, Sitz.ber. SGW XII 1860 91 ff.

[2]) *Kypr. fr.* 3; Hom. *h* $4_{61}$.

[3]) Z. B. *AP* IV $176_6$; Nonn. *D* $27_{313}$; $48_{227}$. Vgl. o. *[$210_8$]*. Ein Ἄρειον πεδίον in Thrakien erwähnt Polyb. bei StB. Ἄρ. πάγος $117_{10}$; eine thrakische Stätte (StB. Θρᾴκη $316_{14}$) hiess Ar(e)ia; VG $4_{461}$ nennt Thrakien *Rhesi Mavortia tellus*, nicht *ab Areo rege, patre Thracis et Edoniae* (Prob. S. $67_{11}$ K.), sondern mit Beziehung auf den Gott. Mehrere mythische Thraker heissen Ares' Söhne, wie Diomedes (Eur. *Alk.* 514; Hyg. *f.* 159; Apd. $2_{96}$), Ismaros *[$216_5$]*, Rhesos (Serv. V*A* $1_{469}$), Tereus (Apd. $3_{193}$; Hyg. *f.* 45), Lykurgos *[$1380_1$]*, Alkon *[o. $226_5$]*. Thrassa, wie Ismaros' M., heisst Tereines T. von Ares (Anton. Lib. 21). Die Angabe, dass Ares' S. Askalaphos bei den Hebraiern in Sam-areia begraben sei (Sch. *O* 112; *EM* $708_6$), wird vielleicht m. R. von einer älteren abgeleitet, die ihn am Hebros lokalisierte. Nach einem thrakischen K., den er besiegt, soll Ares den N. Enyalios empfangen haben, Arr. *FHG* III $597_{53}$ (Eust. *Il* 166 $673_{45}$). Der Wagenlenker des thrakischen Rhigmos heisst wohl nach Ares Ἀρηΐθοος, Υ 487. — Dieser Bedeutung des Ares in den Mythen entspricht nicht ein gleiches Hervortreten im Kult. Wohl wird den Thrakern (Hdt. $5_7$; Korn. 21 S. 121 Os.) wie anderen Nordvölkern, z. B. den Skythen (Korn. a. a. O.) und Skordiskern (mit Bellona, Amm. Marc. $27_4$), Verehrung des Kriegsgottes zugeschrieben; aber für die Erklärung der genannten Genealogien kommen hauptsächlich Areskulte der thrakischen Küstenstädte in Betracht, und diese sind später wenig bedeutend. (In welchem Sinn jemand Amphipolis Stadt des Ares [Harpokr. Ἀρ. π. $28_{10}$] genannt hat, wissen wir nicht.) — Wahrscheinlich ist der 'thrakische Ares' lange festgehalten, als die Kultstätte, die diese Bezeichnung veranlasst hatte, längst ihre Bedeutung eingebüsst hatte. — Vielleicht hat sich von den anthedonischen Filialen im Kikonenland, wo Diomedes zu Hause ist *[216]*, mit dem N. der Thraker zugleich Ares als Landesgott verbreitet.

gekehrt mit der boiotischen Kultur nach den Nordländern gebracht worden, wo er, vielleicht mit barbarischen Gottheiten verschmolzen, in der alten Bedeutung sich hielt, als im Mutterland der Fortschritt der Kultur bereits andere Göttergestalten in den Vordergrund gestellt hatte. Jedenfalls gehört Ares zu den wichtigsten Göttern des alten Boiotiens, wo er in den Sagen von Orchomenos[1]) und Theben[2]) auftritt und von wo er nach Aitolien und Elis verpflanzt wurde[3]). Dass Ares schon der kretischen Kultur angehörte[4]), lässt sich mit vollständiger Sicherheit nicht behaupten. — Aller Wahrscheinlichkeit nach ist sein Namen griechisch; aber er erscheint in den Deklinationsformen und den Zusammensetzungen in verschiedenen Abwandelungen[5]), die sich bisher weder auf eine gemeinschaft-

---

[1]) Ares ist V. des Askalaphos, Ialmenos (*B* 515; *N* 519 u. s. w.) und des Minyas (Dionys. bei Sch. Pind. *I* 1$_{79}$). Auch an Phlegyas, Ares' S. von Dotis (Apd. 3$_{41}$), ist zu erinnern, weil er in anderer Ueberlieferung durch seine M. Chryse (Halmos' T. Paus. IX 36$_1$; vgl. StB. *Φλεγύα* 667$_{15}$) dem orchomenischen Kreis nahegerückt wird. Der minyeischen Kultur gehörte auch die älteste Argonautensage an, die in Kolchis Phrixos den Widder dem Ares schlachten (Hyg. *f.* 3) und in dem *ἄλσος* (Ap. Rh. 4$_{166}$; Apd. 1$_{109}$) oder *ἱερόν* (Diod. 4$_{47}$; *templum*, Hyg. *f.* 3; *fanum*, ebd. 22) das Fell aufhängen, Iason aber in dem *νειὸς Ἄρηος* (Ap. Rh. 3$_{754}$) pflügen liess. Dieser Bestandteil der Argonautensage stammt mit (Dio)medeia (auch der ursprünglich zu ihr gehörige Diomedes, der sehr wahrscheinlich von Anthedon nach Troizen und nach Aitolien gelangte, und die demselben Kreis angehörige Agamede, die Gem. des Mulios [*A.* 4], scheinen einst mit Ares in Verbindung gesetzt gewesen zu sein) und der Bezeichnung des Saatlandes als *ἀλωαί* (vgl. die Verknüpfung der Aloaden mit Ares) aus einer Ueberlieferung von Anthedon.

[2]) *Ἄρειον τεῖχος* heisst Theben (*Δ* 407) und umgekehrt Ares Dirkaios (Nonn. 2$_{671}$); *παλαίχθων Ἄρης* nennen ihn die Thebaner bei Aisch. *ἑπτά* 105. Ueber den Aresdrachen und den Aresquell in Theben s. o. [*86*; *89$_{14}$*; *533$_2$*]. Der thebanische Areskult stammt von einem Heiligtum an dem auf dem Teumessosberg entspringenden Thermodon: hier trat an die Stelle Europas, der ursprünglich und noch auf dem Teumessos mit Kadmos verbundenen Heroine, Harmonia, die eigentlich von Ares geraubt ward. In Theben wurde Ares durch den Drachen ersetzt, den man mit Benutzung eines tilphossischen Mythos zum Sohn der Erinys machte; dann ist die Sage nach dem Muster der Argonautensage geformt worden, die sie dann später ihrerseits beeinflusst hat. Die Vermutungen Neuerer über die von Kadmos vorgefundenen und besiegten, aber in Theben belassenen Aonen (Paus. IX 5$_2$; Nonn *D* 5$_{37}$), die thrakische Aresverehrer gewesen sein sollen, beruhen auf verkehrten Voraussetzungen über die Entstehung der Ueberlieferung.

[3]) S. u. [*1379$_8$ f.*].

[4]) Dafür spricht der Mythos von Biennos [*69$_8$*]. — Enyalios in Gortyn, *Mus. Ital.* III 691$_{15}$. — Mōlos (Mólos, Apd. 3$_{17}$), Meriones' V. (*N* 249; *K* 269; Minos' S. nach Diod. 5$_{79}$), ist nicht mit KAIBEL, GGN 1901 511 zu *Μόλοδρος* (Gigant auf dem pergam. Fries), *Μολίς* (thrakische Göttin, Hdn. II 761$_1$), *Μόλορχος* (nach KAIBEL von den *ὄρχεις* gen.; s. aber o. [*463$_1$*; *737$_4$*]) und *μόλουρις* (nach Hsch. s. v. = *αἰδοῖον*), sondern — wie Molos, Endymions S., Pleurons V. (Sch. Eur. *Phoin.* 160), ferner der gln. S. des Ares [*1379$_5$*] und die Molioniden [*149*; *474*], deren M. Molione in einer Ueberlieferung (Nonn. Abb. bei WESTERMANN, *Myth. Graeci* 362$_8$) der thrakischen M. des Otos und Ephialtes gln. ist, endlich wie Mulios, Agamedes Gatte — zu *μῶλος* zu stellen (EITREM, *Vidensk. skr.* II 1902 12$_6$); vgl. Hsch. *ἔμμολος* und den N. *Εὔμωλι* auf Gemmen, LEBLANT, *Mém. AIBI.* XXXVI 1898 186. Da in den N. der aitolischen und elischen Genealogien zahlreiche Aresbeinamen erscheinen [*1379$_8$ f.*], so ist wahrscheinlich Molos einst Bezeichnung des Ares, für den der N. am besten passt, gewesen. Ueber das Verhältnis des Ares zu Meriones s. u. [*1383$_{15}$*]. Aber vielleicht stammt der kretische Molos aus Kos oder Rhodos [*641$_6$ ff.*].

[5]) Aufzählung bei Hdn. II 639 f. u. bes. bei EHRLICH, Zs. f. vergl. Sprf. XXXVIII 1902 90 ff. Bei Homer erscheint *Ἄρης* neben *Ἀρης* (im selben V. *E* 31 = 455 [*AP* XI 191$_1$]); einen Nominativ *Ἄρεως* (= *Ἄρειος*, *Ἄρηος*?? IMMISCH, Rh. M. XLVIII 1893 293) konstruierte Aristarch (Sch. *Σ* 100 A), wir können nicht sicher sagen, mit welchem Recht. Als aiolisch ist *Ἄρευς* mit der (trotz MEISTER, Gr. Dial. I 95) seltsamen Deklination *Ἄρευος*, *Ἄρευι*, *Ἄρευα*, *Ἄρευ* (Alk. *fr.* 28 ff.) überliefert. Auf *Ἀρη-ϝς* (*Ἀρεύς*) scheinen auch *Ἀρηίθοος* (a) V. des Menesthios von Arne, *H* 8, kämpft mit den von Ares geschenkten Waffen, *H* 146; b) Wagenlenker des Thrakers Rhigmos, *Y* 487), *Ἀρηίλυκος* (a) V. des Boioters Prothoenor *Ξ* 451; b) Troer, *Π* 308:

liche Urform zurückführen noch überhaupt in ihrem gegenseitigen Verhältnis erklären lassen [1]), und seine Etymologie ist dunkel; die verhältnismässig wahrscheinlichste Ableitung ist die schon im Altertum neben manchen thörichten aufgestellte [2]) von *ἀρά* [3]). Wahrscheinlich hängt der Namen mit dem des Fluchrosses Ar(e)ion zusammen. Dieses sollte allerdings von Poseidon am Tilphossion mit Demeter Erinys erzeugt sein [4]); aber innerhalb der boiotischen Kultur müssen sich Poseidon und Ares nahe berührt haben [5]), da nach der Aufsaugung der tilphossischen Kultsage durch Theben

s. u. *[1380 $_{2}$]*), *Ἀρηΐφιλος*, *Ἀρήιος*, *Ἀρηιάς* (Penthesileia, Qu. Sm. $1_{157}$; $_{318}$) u. s. w. zu führen. — Ein Stamm *Ἄρης*, *Ἄρητος* (Eust. Σ 101 $1133_{16}$) ist aus *Ἀρητιάς* (1) Melanippe, Ap. Rh. $2_{966}$; 2) thebanische Quelle, ebd. $3_{1180}$ u. aa.; 3) Insel *[572 $_{9}$]*) und *Ἀρητιάδης* (Hsd. *A* 57: nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Ar. u. Ath. II $182_{31}$ bedenklich, da sonst Göttern. keine Gentilicia bilden; Nisos Aretiades *π* 395; *σ* 413 scheint S. eines Menschen Ares, dessen N. hypokoristisch für einen theophoren N. stehen könnte [?], oder Aretos) zu erschliessen. Eine Form *Ἀραντ-* vermutet Tümpel bei Pauly-Wissowa II $644_{6}$ aus Aras, dem V. des jagd- u. kriegstüchtigen Aoris und seiner ihm ähnlichen Schwester Araithyrea, die beide mit ihrem V. vor den phleiasischen Demetermysterien herbeigerufen wurden (Paus. II $12_{5}$. Nach Araithyrea wird Phleius dichterisch genannt. StB. *Ἀρ.* u. *Φλ.* $108_{13}$; $667_{21}$, wie auch nach Aras *Ἀραντία*, Paus. $_{4}$; StB. s. v. $109_{11}$).

[1]) Hoffmann, Gr. Dial. II 434 hält für ursprünglich *Ἀρει-*, dessen Nom. **Ἀρηις* lautgesetzlich richtig *Ἄρης* geworden sei. Diese Form soll dann *Ἄρεος* oder *Ἄρηο*. ion. *Ἄρεω* u. s. w. nach sich gezogen haben, während umgekehrt von den Aiolern zu *Ἄρευος* der neue Nominativ *Ἄρευς* geschaffen wurde. Letzteren will Fennell, *Class. rev.* XIII 1899 306 aus **Ἄρεσυς* herleiten, aus dessen Genetiv **Ἀρέσυος* *Ἄρευος* geworden sei. Aehnlich wie Hoffmann urteilte G. Meyer, Gr. Gr.[3] S. 420. Auch er geht von *Ἀρηϝς* (mit ungewöhnlicher Accentuation aus); der Acc. *Ἄρεα* hatte ein Ausweichen in die *ες*-deklination, dann wieder der Nom. *Ἄρης* die teilweise Beugung nach den *η*-stämmen zur Folge. Eine Analogiebildung nimmt auch Ficks (PN.[2] 438 f.) Erklärungsversuch zu Hilfe, er hält aber *Ἄρης* für ursprünglich und meint, der Verfall der alten *η*-deklination habe den teilweisen Uebergang in die Stämme *Ἀρεϝ-*, *Ἀρεσ-*, *Ἀρηι* veranlasst. Andere setzen mehrere Stämme als ursprünglich. Fröhde in Bezzenbergers Beitr. III 1879 5 f. nimmt zwei miteinander vermischte Stämme *Ἀρες* und *Ἀρεϝ* an. Ehrlich, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVIII 1902 90—92 glaubt (gegen Schulze, *Qu. ep.* 454), die verschiedenen Formen durch Ansetzung eines kurzen, mit den starken Suffixen verbundenen Stammes *Ἀρϝ-* und eines längeren, mit den leichten Suffixen verbundenen Stammes *Ἀρηϝ-* erklären zu können (Nom. **Ἄρϝ-ης*, Gen. **Ἄρηϝ-σ-ο-ς*, Dat. **Ἄρηϝ-σ-ι* und **Ἄρϝ-εσ-ι*, Acc. **Ἄρϝ-εσ-m*, Voc. **Ἄρϝες*).

[2]) Z. B. Korn. 21 S. 119. Ebd. findet sich die Ableitung von *αἴρειν* und *ἀναιρεῖν* und die *κατ' ἐναντίωσιν* von *ἄρσαι*, *ὅ ἐστιν ἁρμόσαι*. Von Neueren dachte z. B. Buttmann, Abh. BAW 1826 61 an **ϝάρης*, was 'Krieger' heissen soll; Ehrlich a. a. O. vergleicht *ἐρω-(ϝ)-ή impetus*; Hoffmann skr. *aruś* 'Wunde' (vgl. dazu die von Tomaschek, Sitz.ber. WAW CXXX 1894 55 angeführte Parallele).

[3]) Als Fluchdämon erscheint Ares noch in der späteren Magie (vgl. den von Kuhnert, Rh. M. XLIX 1894 45 besprochenen Zauber mit dem *Ἄρης ὡπλισμένος*). Verwünschungen werden daher am Dienstag, dem Arestag, vorgenommen (Wünsch, Sethian. Verflucht. 79).

[4]) Sch. Townl. *Ψ* 346. Auch am Areopag steht Ares neben den Erinyen.

[5]) In einer andern Form des durch Uebertragung des Motivs von den reisigen Zwillingen in den Poseidonkreis entstandenen Typus *[814]* heissen die Söhne *Ἀκτορίωνε Μολίονε* (*Λ* 750): danach ist eine M. Molione erfunden (Hsd. *fr.* 32; vgl. Pherek. *FHG* I $81_{36}$), aber ursprünglich waren sie wahrscheinlich Söhne des Molos, der wohl der Kriegsgott war *[1376 $_{4}$]*. Auch ihres V.'s Aktor N. ist vielleicht aus einer Epiklesis des Kriegsgottes geschöpft; vgl. Aktor, den S. des Deion und der Diomede (Apd. $1_{86}$), und den gln. V. von Ares' Geliebter Astyoche *[1204 $_{1}$]*. Auch des elischen Aktor M. Hyrmine (Sch. Ap. Rh. $1_{173}$; Paus. V $1_{11}$) heisst vielleicht wie Eris' Töchter (Hsd. *Θ* 228; Qu. Sm. $5_{36}$) nach den *ὑσμῖναι*; der von Paus. V $15_{7}$ (Apollon Thermios) und wie es scheint, von Str. X $1_{10}$ S. 448 behauptete elische Rhotacismus im Wortinnern ist allerdings inschriftlich nicht erwiesen (Meister, Gr. Dial. II 51), aber vielleicht doch für eine ältere Periode, wenigstens für die Stellung vor einzelnen Konsonanten (wie *μ*) anzunehmen. Wenn nun doch Poseidon V. des Kteatos u. Eurytos heisst (*Λ* 750; Pind. *O* $10_{26}$), so scheint er hier für Ares eingetreten zu sein. — Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 295 erklärt das Zusammenstehen von Ares und Poseidon im Erinysmythos durch die Annahme, erst

der dortige Drache als durch Ares und Erinys Tilphossa gezeugt galt[1]): dass dies alt ist, beweist die Analogie des Mythos vom kolchischen Drachen, der in dem Areshain haust. Auch in diesem Legendentypus ist Ares der Doppelgänger des Poseidon gewesen. Zu der kolchischen Sage gehört Aietes' Bruder Aloeus, dessen Namen auf die aus dem Saatfeld sprossenden Männer hinweist[2]); Aloeus aber erscheint in Thessalien[3]) und Naxos[4]), wo seine Söhne, die erdentsprossenen Aloadai, sich den kolchischen und kadmeischen Erdmännern gleich gegenseitig töten, als Hypostase des Poseidon. Gleichwohl dürften auch sie einst neben Ares gestanden haben. Die Sage hat sie freilich später in ein feindliches Verhältnis zu ihm gesetzt; um den unverständlich gewordenen Ritus der Fesselung des Aresfetisches, der ein Notzauber gewesen zu sein scheint, zu erklären, dichtete man, Ares sei von den Aloaden, die als Erdentsprossene Götterfeinde waren, gebunden worden[5]). Ursprünglich stand jedoch wahrscheinlich Ares neben den Aloaden nicht anders als Poseidon, der später als ihr Vater galt[6]). — Gleich Poseidon hatte auch Ares, wie es seinem Verhältnis zu Ar(e)ion entspricht, Beziehungen zum Rosse[7]), und zwar, wie auch Ar(e)ion als Rappe beschrieben wird, besonders zum schwarzen Rosse[8]): das reicht in eine Zeit hinauf (1382), wo Ares noch nicht ausschliesslich und noch nicht vorzugsweise der verderbliche Schlachtenherr, sondern

nachträglich sei der echt hellenische Poseidon an die Stelle des Ares getreten; auch Klemens, Arion 47 ff. vermutet die Verschmelzung zweier wesensverwandter Götter verschiedener Stämme. Diese Annahme ist jedenfalls überflüssig; in der boiotischen Kultur können fast unbegrenzt die Gottheiten Züge von andern entlehnen und mit ihnen verschmelzen, während umgekehrt die Beinamen desselben Gottes sich oft nach ganz verschiedenen Richtungen hin verselbständigen. Vielleicht sind jedoch Ares und Poseidon ursprünglich geradezu identisch gewesen. In der athenischen Sage von Alkippe (vgl. die gln. Amazone, Diod. $4_{16}$) stehen zwar beide gegeneinander, weil Halirrhotios, der S. Poseidons, der selbst *ἁλιρρόθιος* hiess (Sch. Pind. *O* $10_{82}$a), von Ares, dessen T. er geschändet, erschlagen wird (Poseidons Rede und Ares' Gegenrede, Liban. IV 402—419 R.; anderes o. *[$30_4$]*): das ist aber nicht anders aufzufassen, als wenn unter den Areströchtern, den Amazonen, eine Kelaino (Diod. $4_{16}$), gln. der Gem. des Poseidon erscheint. Standen Alkippe und Kelaino, wie es von Kelaino auch aus einem andern Grund wahrscheinlich ist *[$1380_2$]*, ursprünglich neben Ares-Poseidon, so führte die Sonderung beider Gottheiten entweder zu einer Zerreissung oder zu einer Umformung des Mythos.

[1]) Sch. Soph. *Ant.* 128; vgl. o. *[$89_2$]*.

[2]) S. o. *[$550_4$]*.

[3]) S. o. *[$110_{13}$ ff.]*.

[4]) S. o. *[$244_4$ ff.]*.

[5]) S. o. *[$69_6$]*. In Naxos soll sich Ares, als er von den Aloaden losgekommen ist, in der *σιδηροβρῶτις πέτρα* verborgen haben. Sch. *E* 385 B. Welche Vorstellung der Tragiker, dem dies wahrscheinlich entstammt, mit dem 'Wetzstein' (? Soph. *Ai.* 820) verband, ist dunkel, aber sicher knüpft er an eine Lokalüberlieferung an. Der 'Aresfelsen' war eine in der boiotischen Kultur geläufige Vorstellung: wir finden sie im N. *Ἄρειος πάγος* und in der Sirenensage *[$842_3$]*.

[6]) S. o. *[$70_1$]*.

[7]) Sein Kriegswagen oder seine Rosse (Deimos und Phobos, Antim. *fr.* 46; *cf.* *O* 119) werden *E* 355; *O* 119; Hsd. *A* 191—196; Pind. *P* $4_{87}$; *VG* $3_{60}$; *VA* $8_{433}$; $12_{331}$ erwähnt. Dass Soph. *Ant.* 140 (Niket. bei Studemund, *An. r.* 275) Ares *δεξιόσειρος* nennt, ist vielleicht freier dichterischer Ausdruck, aber die Namen mehrerer Kinder des Ares (Hippomenes, Sch. Theokr. $3_{40}$; Alkippe *[o. zu $1377_3$]*; besonders der Amazonen wie Hippolyte) sind Komposita von *ἵππος*. Anderes o. *[$1204_1$]*.

[8]) Melanippe heisst eine Amazone, also eine T. des Ares (Apd. *ep.* $1_{16}$; $5_1$; Tz. *L* 1329; vgl. o. *[$467_6$]*), und eine der T. des Oineus (Nikand. bei Ant. Lib. 2), von denen mehrere Amazonennamen tragen. Ein S. des Ares ist Melanippos (Paus. VII $22_8$), und der gln. Thebaner, der den Tydeus verwundet *[$534_7$]*, ist nach Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 313 (vgl. 281) eigentlich Ares. Auch in der aitolischen Genealogie erscheint neben vielen andern Areshypostasen *[$1379_9$]* ein Melanippos (S. des Agrios, Apd. $1_{77}$).

allgemein ein Dämon des Unheils[1]) war, dessen Macht sich z. B., wie auch später bisweilen, in Sturm[2]) und Pestilenz[3]) äusserte. — Gleich Poseidon ist auch Ares als Rossegott mit Athena gepaart[4]), und zwar wahrscheinlich auch mit der an Gorgo angeglichenen Form der Athena, neben welcher gewöhnlich Poseidon stand; eine Spur dieser Kultgemeinschaft hat sich in dem Ehepaar[5]) der aitolischen Genealogie, Andraimon[6]) 'der Männerblut vergiesst', und Gorge, sowie vielleicht auch darin erhalten, dass von den beiden in der Sage auseinander gerissenen Heroen Askalaphos der eine Sohn des Ares, der andere der Gorgyra[7]) heisst. — Der Zug von der Überwältigung durch Ares scheint in Altboiotien ferner auf Aphrodite übertragen zu sein (S. 1362); auch hierin ist Ares der Doppelgänger Poseidons. — Endlich finden sich mannichfache Spuren davon, dass Ares gleich Poseidon Gegner des Dionysos, Verfolger seiner Ammen gewesen ist. So ist Ares in einer alten Sage, von der sich in elischen[8]) und aitolischen[9])

[1]) Vgl. o. *[1067$_2$; 1377$_1$]*. — Ist Kaineus, 'der Töter' (?), Areshypostase (ROSSBACH, Neue Jbb. IV 1901 44; vgl. u. *[1382$_2$]*; s. aber o. *[114]*), so wird man in ihm einen verderblichen Geist der Erdtiefe (vgl. ROHDE, Ps. I² 114$_6$) erblicken müssen. Durch die Fichtenstämme, mit denen er überschüttet wird (Ap. Rh. 1$_{64}$), durch seinen V. Elatos (Sch. *A* 264 AD; Hyg. *f.* 14 S. 39$_{16}$ Bc.; *f.* 173; 242; Koronos, ebd. 14 S. *f.* 43$_{24}$) und durch Poseidons Liebe zu ihm vor seiner Verwandlung (Anton. Lib. 17; Sch. Ap. Rh. 1$_{57}$) tritt auch er dem Meergott nahe.

[2]) Als Sturmgott wollte namentlich DECHARME, *Mythol. de la Gr. ant.* 178 Ares erweisen. Als Wintergott fassen WELCKER, Götterl. I 416; VOIGT, Leipz. St. IV 1881 236 den von ihnen als Areshypostase *[1380$_2$]* gedeuteten Lykurgos der Dionysosage.

[3]) S. o. *[895$_4$]*.

[4]) S. o. *[1204$_1$]*.

[5]) Apd. 1$_{64}$; beider Grabmal in Amphissa, Paus. X 38$_5$.

[6]) Nach *B* 638; *Ξ* 499 zeugt er den Thoas, dessen S. Haimon oder Andraimon (Apd. 2$_{175}$), der V. des Oxylos (Ephor. *FHG* I 241$_{29}$ [Str. X 3$_2$ 463]; Paus. V 3$_6$), und dessen Urenkel Andraimon (Ant. Lib. 32 [Ov. *M* 9$_{333}$]) nach demselben Gottesn. heissen und vielleicht sogar erst nachträglich von ihrem Ahn differenziert sind. Die Verkürzung Haimon findet sich bei dem späteren N. des boiotischen Flusses (= Thermodon, Plut. *Thes.* 27), der offenbar nach dem hier verehrten V. der Amazonen heisst; Haimos wird ein mysischer Aressohn genannt (Philostr. *her.* 2$_{18}$; $_{11}$). — Ueber einen ganz andern N. Haimon s. o. *[1323$_1$]*.

[7]) S. o. *[1189$_1$]*. — Auch sonst fehlt es nicht ganz an Beziehungen zwischen Athena und dem Kriegsgott. Auf einer noch nicht einleuchtend erklärten praenestinischen Cista (*mon. d. i.* IX LVIII) und auf etruskischen Spiegeln (GERHARD II CLXVI; III CCLVII b) scheint sie ihn, den eben Geborenen, in feurigem Styxwasser zu baden; nach F. MARX, Arch. Ztg. XXXXIII 1885 169—180 ist sie es, die ihn geboren hat.

[8]) Ares heisst V. des Oinomaos von Sterope *[1204$_1$]*. Andere freilich machen diese zu Oinomaos' Gattin, wozu stimmt, dass seine M. einen andern N., Harpina (StB. *s v*; Sch. Ap. Rh. 1$_{752}$; vgl. o. *[126$_{12}$]*), führt. Oinomaos trägt Züge des Hermes *[657$_4$]*, aber auch solche des Dionysos konnten des N.'s wegen auf ihn leicht übertragen werden: dass er sich mit Sterope vermählt, hat an dem Legendentypus, in welchem Bakchos mit seinen Ernährerinnen in ein eheliches Verhältnis tritt, eine Parallele. — Alxion, den eine Sagenvariante bei Paus. V 1$_6$ V. des Oinomaos nennt, ist nach THRAEMER, Perg. 55$_1$ ebenso wie Hyperochos, den Sch. Lyk. 149 und Tz. ebd. u. 219 als Oinomaos' V. bezeichnen, Hypostase des Ares.

[9]) Mit Sterope zeugt Ares den Euenos und vielleicht Oinomaos, dessen T. Alkippe (vgl. die Arest. gl. N. *[1378 zu 1377$_5$]*) dem Euenos die Marpessa gebiert (Dositheos nach Plut. *par. min.* 40; *FHG* IV 401$_5$; die Angabe ist trotz der schlechten Bezeugung unverdächtig). Ist die elische Genealogie *[A. 8]* dieser aitolischen oder der ihr zu Grunde liegenden nachgebildet (vgl. VOIGT, Leipz. St. IV 1881 249 ff.), so muss dies jedenfalls sehr früh geschehen sein. — Zahlreiche Namen der aitolischen heroischen Stammtafeln erinnern an Ares und seine reisigen Töchter, die Amazonen: Agenors Kinder sind Porthaon und Demonike (Apd. 1$_{58}$ f.), die dem Ares (ausser Euenos, Pylos und Thestios) auch den Mölos (*[1376$_4$]*; vgl. μῶλος Ἄρηος, *B* 402 u. ö.) gebiert. Auch Agenors Schwestern Stratonike und Laophonte (Apd. a. a. O.), das Paar Gorge und Andraimon *[A. 5 f.]* und vielleicht Portheus (der Zerstörer?), Oineus' V., gehören in diesen Kreis (VOIGT a. a. O. 227). Ferner erscheint Ares in Aitolien als V. des Aitolos,

Stammtafeln zwei Brechungen erhalten haben, Gemahl der Pleiade Sterope gewesen; Lykurgos, der die Dionysosammen ins Meer jagt, heisst Ares' Sohn [1]), und wahrscheinlich führte auch Ares einst den Namen Lykurgos [2]). Wenn ferner Oineus' Gemahlin Althaia von Ares den Meleagros gebiert [3]), so scheint dies allerdings zunächst dafür zu sprechen, dass hier Oineus eine Hypostase des Ares sei, zumal da die Namen mehrerer Kinder, die er mit Althaia zeugt, Gorge, Melanippe, Deianeira, offenbar in den Areskreis weisen; in Wahrheit aber liegt diesen Genealogien wahrscheinlich nichts zu Grunde als die Sage, dass Ares die Amme und Gattin des Dionysos — denn dieser lebt in Oineus fort — vergewaltigte. Das ist eine Legende, wie sie, siderisch gedeutet, von Orion [4]) erzählt ward, einst aber nach vielfachen Spuren in heroischen Stammtafeln auch von Orions Vater Poseidon (S. 1149 f.) erzählt worden sein muss. Auch der andern Hauptform des boiotischen Dionysos, derjenigen, die den Gott mit Artemis paarte, ist Ares durch seine Töchter, die Amazonen [5]), wenigstens indirekt nahe

des Erfinders des Wurfriemens an der Lanze (Plin. *n h* $7_{201}$), des Meleagros, Tydeus *[$1380_3$]* und des Oxylos (Apd. $1_{39}$). Vielleicht hängt es mit der grossen Bedeutung des Ares für die aitolischen Genealogien, die auf einen alten aitolischen Kult des Kriegsgottes schliessen lassen (*Ἄρης Αἰτωλός*, alte von Eur. *Phoin.* 133; Kallim. *fr.* 226 umgedeutete Formel?), zusammen, dass die Acheloostöchter, die Sirenen, sich vom Aresfelsen (Myth. Vat. I 186; II 101; *ad Apollinis *terram* ist Hyg. *f.* 141 überliefert) ins Meer stürzen.

[1]) Nonn. *D* $20_{149}$; $_{186}$; $_{217}$; $21_{11}$; $30_{182}$ (doch heisst Lykurgos ebd. $20_{187}$ *Δρυαντιάδης*). Als Thraker konnte er freilich leicht nachträglich S. des thrakischen *[$1375_3$]* Kriegsgotts werden; doch bestätigen die unten *[A. $_2$]* verglichenen Aressöhne die Vaterschaft des Ares als ursprünglich. Dryas, wie gewöhnlich Lykurgos' V. (Apd. $3_{34}$) und S. (ebd. $_{35}$), heisst ein kalydonischer S. des Ares (Apd. $1_{67}$; Hyg. *f.* 45; 159).

[2]) Vgl. o. *[$1379_2$]*. Manches spricht dafür, dass der Wolf ausser Apollon *[1236]* wie dem Mars so einst auch dem Ares heilig war. Wenn spätere Texte wie der von Bernays, Arch. Ztg. XXXII 1874 99 herausgegebene und Iulian. *or.* 4 S. 154b dies behaupten, so kann das allerdings durch den römischen Gott beeinflusst sein, aber der N. Areilykos *[$1376_3$]* scheint nach Ares, dem Wolf, gebildet. Der Illyrier Lykotherses, der in einer alten, auch in dem Danaidenstammbaum nachwirkenden Sage (vgl. Agaue, die Gattin des Aigyptiaden Lykos, Apd. $2_{16}$) von seiner Gattin Agaue getötet wird (Hyg. *f.* 184; 240; 254), ist wahrscheinlich wie Thersites, Thersandros *[$506_3$]* nach einem alten Areskultn. genannt. Söhne des Kriegsgottes heissen nach dem Wolf: Lykaon (Eur. *Alk.* 517) und der libysche K. Lykos, der seinem V. Menschenopfer schlachtete, aber dann von seiner T. Kallirrhoe an Diomedes verraten wurde (Iuba *FHG* III $472_{23}$, unverdächtig, obwohl aus [Plut.] *par. min.* 23 stammend). Auch an Lykomedes von Skyros *[$609_2$; $669_1$]* ist zu erinnern wegen des sonstigen Vorkommens des Ares in skyrischen Stammtafeln *[616]* und weil er als Vater der amazonenhaften Deidameia dem Amazonenvater Ares nahe steht. Da die N. Lykomedes und Lykurgos alternieren *[$29_1$; $918_4$]*, so ist dies ein starkes Indiz für den ursprünglichen Charakter des thrakischen Dionysosfeindes. Dazu kommt, dass dem arkadischen Lykurgos das Kriegsfest *Μώλεια* (vgl. über Ares Mōlos o. *[$1376_4$]*) gefeiert wird, Sch. Ap. Rh. $1_{164}$. — Ein Lykos heisst Poseidons S. von der Pleiade Kelaino (Hellan. *FHG* I $52_{56}$; [Erat.] *Kat.* 23; Hyg. *p a* $2_{21}$; vgl. o. *[$68_4$]* und Kelaino, die M. des troischen Lykos *[$306_3$]*): das scheint der Rest einer Legende, in welcher der dem Poseidon angeglichene Lykos die Dionysosamme vergewaltigte. Auch hier zeigt sich die Beziehung zwischen Ares und Poseidon.

[3]) Apd. $1_{65}$ u. aa. Bei Diod. $4_{35}$ gebiert Periboia, die T. des Hipponoos in Olenos, Oineus' Gem., von Ares den Tydeus.

[4]) Vielleicht hat man einst Ares geradezu in diesem Sternbild gesehen. Eos buhlt mit ihm (Apd. $1_{27}$) wie mit Orion. Aus den Vorstellungen von diesem entwickelten sich der thrakische Lykurgos *[$952_4$]* und der kretische Molos *[$951_5$ f.]*, deren Zugehörigkeit zum Areskreise sich *[o. A. $_2$; $1376_4$]* als wahrscheinlich ergeben hat; Kandaon, wie Lykophr. 938 Ares, *Κρηστώνης θεόν* (*Κανδαῖος* ist ebd. 1410 [Wentzel *θεῶν ἐπικλ.* VII 20] überliefert, was v. Holzinger auch 938 einsetzen will, da *Κανδάων* ebd. 328 Hephaistos sei) nennt, heisst nach Sch. Lykophr. 328 *Ὠρίων παρὰ Βοιωτοῖς*.

[5]) Dass diese ursprünglich zu Ares gehörten, zeigen die dem gleichen Legendentypus nachgebildeten Marpessa- und Telesillalegenden *[$205_{11}$ f.]*.

getreten[1]). Wie man die den jungen Gott erweckenden und aufziehenden Erdenfrauen mit den bewaffneten Weibern, welche die Dämonen fern halten sollten, in ein feindliches oder selbst freundliches Verhältnis brachte und sogar bisweilen ausglich, so wurden auch die Führer der göttlichen Prototype dieser Chöre in bösem oder gutem Sinn zusammengebracht. In dieser Kultgruppe[2]) begegnen die noch nicht gedeuteten[3]) Namen Enyalios[4]) (Enyeus) und Enyo[5]): der skyrische König Enyeus heisst Sohn des Dionysos von Ariadne[6]), und Enyalios, wie gewöhnlich Ares, muss irgendwo Dionysos genannt sein, da man später aus diesem Namen die ursprüngliche Wesensgleichheit dieses Gottes und des Ares folgerte[7]). Auch in diesem Kreis haben wir übrigens Poseidon getroffen, der z. B. durch seinen Sohn Theseus auch in die Legende von Skyros gehört und dessen Gattin Iphimedeia eine Hypostase der mit Dionysos gepaarten Artemis ist. Auch hier bestätigt sich die für die boiotische Kultur ausserordentlich nahe Verwandtschaft zwischen Poseidon und Ares. — Speziell ein Dämon des Krieges

---

[1]) Der in dem Dionysos-Artemiskreis öfters auftretende N. Thoas *[227; $347_{11}$]* wird von Welcker, Götterl. I 414 f. mit dem 'schnellen' (ὠκύτατος, *θ* 331; θοός, *Θ* 215; *Ν* 295; 328; 528; *Π* 784; *Ρ* 72; 536) Ares und Areithoos *[$1376_5$]* verglichen. Ob die Hundeopfer an Enyalios und Ares *[$804_8$]* mit denen an Hekate *[ebd.]* zusammenhängen, ist zw.

[2]) Ob daneben Enyalios, Enyo noch in andern Zusammenhängen vorkamen, ist zw. Wohin Enyeus, der V. der Prophetin Homoloia (Suid. Ὁμολώιος Ζεύς), und Enyalios, Libyes und Poseidons S. (Io. Antioch. *FHG* IV $544_{15}$), gehören, wissen wir nicht; der Zeus Enyalios, dessen ἱερώματα die Priester nach dem babylonischen Sennaar bringen (Ios. *ἀρχ.* I $4_3$), ist nur ein bewaffneter oberster Gott; Hera Enyo (Tz. *L.* 463; 519) beruht vielleicht auf Missverständnis. Endlich Enyo, die Graia *[o. $187_4$]*, gehört vielleicht geradezu zu Ares, wenngleich wohl nicht so wie Tümpel bei Pauly-Wissowa II $645_{34}$ meint, der Kyknos, Ares' S., mit den φορκίδες κυκνόμορφοι (Aisch. *Prom.* 795) vergleicht.

[3]) Im Altertum verglich man entweder ἐναρα (*EG* Ἐνυάλ. $191_{18}$), das, wie es scheint, von ἐνω (ebd. s. v. $191_{44}$; vgl. Sch. *E* 333 AL; *P* 211 A) = φένω kommen sollte, oder ἐα-μειν (ebd. Ἐνυάλ. $_{17}$; *EM* Ἐνυώ $345_{34}$) oder ἐνάειν (= ἐμφωνεῖν *EM* $345_{32}$; auf den Kriegsruf spielt auch die von Plut. *Sol.* 9 erzählte Legende an) oder ἐνηής (Korn. 21 S. 118 f. Os.).

[4]) Enyalios wird teils als S. von Kronos und Rheia (Sch. Arstph. *εἰρ.* 456), teils als S. des Ares von Enyo (ebd.; Hsch. Ἐνυάλ.; Sch. *P* 211 A) bezeichnet, teils diesem gleichgesetzt. So erscheint er im Epos neben (*P* 210), häufiger statt Ares (*B* 651; *H* 166; *Θ* 264; *Ν* 519; *Ρ* 259; *Σ* 309; *Υ* 69; *Χ* 132; Hsd. *Α* 371; vgl. Archil. *fr.* 1; Ibyk. *fr.* 29; Pind. *N* $9_{37}$; *I* $6_{54}$); die Gleichsetzung ist zwar nicht so allgemein und ausschliesslich angenommen, wie Berge, *De belli daem.*, Diss. Leipz. 1895 12 behauptet — die Angabe, dass Alkm. (vgl. *fr.* 104) geschwankt habe, ist m. E. unverdächtig — überwiegt aber doch auch in der Prosa entschieden; vgl. z.B. Arr. *FHG* III $597_{37}$ *[$1375_3$]*; Niket. in Studemunds *Anecd. var.* I 275 und anon. Laur. ebd. 268. Plut. *pr. ger. reip.* 5 stellt Ares Enyalios neben Athena Stratia. Im Kult findet sich Ares (Paus. II $35_9$) Enyalios (*CIG* 1221) in Hermione; auch in Athen, wo der Polemarch dem Enyalios und der Artemis an ihren Festtagen opferte (Arsttl. *Ἀθ. πολ.* 58; Poll. $8_{91}$), war ersterer wahrscheinlich dem Ares gleichgestellt (bei Poll. $8_{106}$ ist ein Komma daher wohl nicht zu setzen), ebenso in Sparta (Plut. *qu. Rom.* 111; Paus. III $15_7$). Sonst findet sich Enyalios noch in Erythrai (mit Enyo, Dittenberger, *Syll.*[2] $600_{24}$) und in den wahrscheinlich in die megarische Blütezeit hinaufgehenden Kultstätten zu Megara (Thuk. $4_{67}$) und zu Salamis (Plut. *Sol.* 9). — Später (z. B. Heliod. $4_{17}$) ist ἐνυάλιος Bezeichnung des Schlachtgesanges.

[5]) Enyo heisst M. (Sch. *E* 333 AD), T. oder Amme (wie in Lakonien Thero, Paus III $19_8$) des Ares, Korn. 21 S. 119 Os. — Wenn Enyo bisweilen als Mondgöttin erscheint (Wieseler, GGN 1891 607), so ist sie wahrscheinlich einer barbarischen Gottheit gleichgesetzt

[6]) S. o. *[$585_1$; 616]*.

[7]) Macr. *S* I $19_1$ *plerique Liberum cum Marte coniungunt, unum deum esse monstrantes, unde Bacchus Ἐνυάλιος cognominatur, quod est inter Martis cognomina.* — Für eine gewisse Beziehung zwischen Ares und Dionysos sprechen die jenem nach Korn. 21 S. 121 Os. dargebrachten Eselopfer.

ist Ares in der boiotischen Kultur, wie bereits bemerkt (1379), nicht gewesen[1]; auch später wird sein Namen oft genug metonymisch im allgemeinen Sinne 'Verderben' gebraucht, und selbst im Mythos scheint bisweilen diese generelle Bedeutung hervorzutreten. Aber gleich seinen Töchtern, den Amazonen, dachte man ihn sich wahrscheinlich als bewaffnet, und es ist naturgemäss, dass man einen solchen Gott vorzugsweise im Kriege anrief. Einige spätere abergläubische Kriegsgebräuche[2], bei denen Ares angerufen wurde, scheinen in die boiotische Zeit zurückzugehen.

Diese Seite des Gottes ist nun im Heldenlied begreiflicherweise besonders hervorgehoben worden. Eine ganze Anzahl von Heroen, die nach Kultnamen des Gottes zu heissen und Züge von ihm zu tragen scheinen, sind nicht allein in argivischen, sondern schon in den älteren elischen, aitolischen und lokrischen Genealogien nach dem Kampf benannt: vgl. Aktor[3], Alkon[4], Alxion[5], Andraimon[6], Deion, Molos, Mulios, Polyneikes[7], Portheus, Porthaon. Dazu kommen zahlreiche für Amazonen passende kriegerische Namen, welche Töchter des Ares oder andere mythische Frauen seines Kreises führen: Alkippe[8], Deianeira[9], Deidameia[10], Demonike[11], Hyrmine(?)[12], Laophonte, Menest(h?)o[13], Stratonike. In der Ilias und der Odyssee ist Ares fast ausschliesslich Kriegsgott; als solchen charakterisieren ihn zahlreiche Beinamen, wie *ἀνδρειφόντης*[14], *ἀλ(αλ)άξιος*[15]. *βριή-πυος*[16], *δήιος*[17], *θοῦρος*[18], *κρατερός*[19], *ὄβριμος*[20], *πελώριος*[21], *πολεμιστής*[22],

[1] Auch der Mythos, dass er den von Sisyphos gefesselten Thanatos befreit, charakterisiert ihn als einen Gott des Verderbens überhaupt, Pherek. *FHG* I $91_{78}$.

[2] Die *πυρφόροι*, welche bei Beginn des Krieges Fackeln zwischen die Feinde warfen (Sch. Eur. *Phoin.* 1377; vgl. Xenoph. *rep. Laced.* $13_2$), waren Priester des Ares. Vgl. *πυρφόρος θεός*, Soph. *OT* 27. Eine gewisse Bedeutung scheint im alten Kult der 'Lanze des Ares' beigelegt zu sein; auf dem Areopag sollte sie Ares bei dem Prozess wegen des Halirrhotios *[1378 zu $1377_5$]* aufgesteckt haben, Hellan. *FHG* I $54_{69}$; eine heilige Lanze führte der Archon der Aresstadt *[$1376_1$]* Theben, Plut. *gen. Socr.* 30; eine Lanze ist das Muttermal (vgl. Hyg. *f.* 72) der thebanischen Sparten (Plut. *sera num. vind.* 21; Dion Chrys. *or.* IV 149; Iul. *or.* II 81c; Tz. *L* 152 S. $411_4$ M.), die von den Zähnen des Aresdrachens stammen; oft ist, was freilich bei dem Kriegsgott, dessen N. metonymisch auch für 'Krieg' gebraucht wird, keinenfalls befremden könnte, von Ares' Speer (z. B. Eur. *Ἡρακλεῖδ.* 275; Anth. Plan. IV $75_3$) die Rede, und der Gott heisst *ἐγχέσπαλος* (*O* 605). Vgl. über Kaineus' (= Ares? *[$1379_1$]*) Lanze, Sch. Ap. Rh. $1_{57}$; Sch. u. Eust. ($101_{14}$) *A* 264. — Auch von Ares' Schild hören wir (er donnert z. B. damit, VA $12_{332}$, der Gott heisst *φέρασπις*, Hom. *h* $8_2$); auch hierin können alte Kultgebräuche nachklingen, Sicherheit haben wir aber nicht.

[3] S. o. *[$1377_8$]*.

[4] S. o. *[$226_3$]*.

[5] S. o. *[$1379_8$]*.

[6] S. o. *[$1379_6$]*.

[7] S. o. *[$506_3$]*. Ueber Molos und Mulios s. o. *[$1376_4$; $1379_9$]*, über Portheus und Porthaon o. *[$1379_9$]*.

[8] S. o. *[$30_1$; 1378 zu $1377_5$]*.

[9] S. o. *[616]*.

[10] S. o. *[$476_1$]*.

[11] S. o. *[$1379_9$]*.

[12] S. o. *[$1377_3$]*.

[13] Schwester des Meleagros, Anon bei Westermann, *Myth.* $345_{13}$.

[14] *Θ.ἱ.* anon. Laur. bei Studemund, *Anecd. var.* I 268.

[15] Korn. 21 S. 120 Os.

[16] *N* 521; Korn. a. a. O.

[17] *H* 421. Alk. *fr.* 28 nennt Ares *δαΐφοντος, δαικτήρ.* Ist Deiphobos in Amyklai (vgl. den gln. amyklaiischen Hippolytoss., der Herakles entsühnt, Apd. $2_{130}$; Diod. $4_{11}$) vielleicht Kultbezeichnung des Ares gewesen? Dann würde hieran wohl auch der zweite troische Gatte Helenas anknüpfen.

[18] *E* 30; 35; 355; 454; 507; 830; 904; *O* 127; 142; *Φ* 406; *Ω* 498; Tyrt. *fr.* $12_{34}$; Sim. *ep.* $106_2$; $142_2$; Panyas. *fr.* $12_4$; Kaibel *ep.* $24_4$; $251_2$; Kallim. *h* $4_{64}$.

[19] *B* 515.

[20] *E* 845; *N* 521; *O* 112; Orph. *h* $65_1$ (ebd. *ὀβριμόθυμε*); auch metonymisch heisst *ἄρης* bisweilen (*N* 444 = *Π* 613; *Τ* 529) *ὄβριμος*.

[21] *H* 208.

[22] *Χ* 132.

*πολέμοιο μεμηλώς*[1], *πολεμόκλονος*[2], *τειχεσιπλῆτα*[3]. Oft wird seine Bewaffnung hervorgehoben[4]: er heisst u. a. *διμίτριος*[5], *δίζωνος*, *κορυθαίολος*[6], *ῥινοτόρος*[7], *χαλκοθώραξ*[8], *χαλκοκορυστής*[9], *χρυσεοπήληξ*[10]. Ein alter Kultnamen von ihm scheint Enarsphoros 'Bringer der erbeuteten Rüstungen' gewesen zu sein[11]; Nike wird als seine Tochter bezeichnet[12]. Krieger heissen Diener des Ares[13], tapfere Helden werden als seine Sprösslinge bezeichnet[14] oder mit ihm verglichen[15]. In der älteren Heldensage ist Ares, wie die grosse Zahl der nach ihm genannten Helden wahrscheinlich macht, zugleich der ideale Krieger gewesen[16]; in den erhaltenen Epen ist dies jedoch nicht mehr der Fall, vielmehr tritt hier die ursprüngliche, abstossende Seite seines Wesens wieder etwas mehr hervor. Die Ilias lässt ihn samt Aphrodite[17] und Apollon für die Troer kämpfen[18], aber selbst auf seinem eigentlichsten Gebiet erntet er wenig Ruhm; Diomedes stösst ihn in den Bauch[19], in der Götterschlacht verwundet ihn Athena mit einem gewaltigen Feldstein[20]. Hinter dieser Göttin steht er überhaupt sehr zurück; er muss sich von ihr entwaffnen und aus der Schlacht führen lassen[21], und Zeus, dessen Lieblingskind Athena ist, nennt ihn den verhasstesten aller Götter[22]. — Die bildende Kunst, der wir uns jetzt gleich zuwenden müssen, da in der theogonischen Dichtung Ares höchstens vorübergehend eine Rolle gespielt hat, liess sich die Ausbildung eines Aresideals nicht besonders angelegen sein, jedoch sind aus der besten Zeit mehrere Typen erhalten[23], von denen der bekannteste, der nur mit dem Helm bekleidete, träumerisch stehende Ares Borghese[24] im Louvre vielleicht auf Alkamenes' Kultbild im Arestempel am Areopag[25] zurückzuführen ist[26]. Von Skopas gab es einen berühmten sitzenden

[1]) *Batrach.* 123.

[2]) Delphisches Orakel bei Theodoret. *h e* III $21_{3}$.

[3]) *E* 31 = 455 (*AP* XI $191_{1}$); Orph. *h* $65_{2}$.

[4]) Noch in der Zauberei ist der bewaffnete Ares wichtig, s. o. *[$1377_{3}$]*.

[5]) Niket. in STUDEMUND, *Anecd. var.* I 275.

[6]) *Υ* 38.

[7]) *Φ* 391; Hsd. *Θ* 933 (anon. Laur. bei STUDEMUND, *An. var.* I 268).

[8]) Soph. *Ai.* 179.

[9]) Hom. *h* 8 (Orph. *h* $88)_{2}$.

[10]) ebd. $_{1}$.

[11]) S. o. *[$481_{4}$]*.

[12]) Hom. *h* 8 (Orph. *h* $88)_{4}$.

[13]) Archil. *fr.* 1.

[14]) *ὄζος Ἄρηος*, Elephenor, Chalkodons (= Ares?) S., *B* 140; Leonteus, Kaineus' (= Ares? *[$1379_{1}$]*) Enkel, *M* 188. Vgl. *κλάδον Ἐνυαλίου*, Ibyk. *fr.* 29.

[15]) Hierauf bezieht sich wohl Alk. *fr.* 29. Vgl. *Ἄρεως νεοττός*, Arstph. *ὀρν.* 835; Makar. *prov.* $2_{11}$. In der *Ilias* werden ausser Meriones (*B* 651; *H* 166; *Θ* 264; *N* 259; 328; 527 f.), der als S. eines nach Ares genannten Helden *[$1376_{4}$]* vielleicht in einem besonders nahen Verhältnis zum Kriegsgott steht, Achilleus (*X* 132), Aias Telamonios (*H* 208), Automedon (*P* 536), Hektor (*Θ* 215; *P* 72), von dem es auch heisst (*P* 210) *δῦ δέ μιν Ἄρης*, Idomeneus (*N* 301), Patroklos (*Π* 784) mit Ares verglichen.

[16]) Vereinzelt finden sich auch später Reste dieser Vorstellung, z. B. in dem pseudohomerischen Hymnos 8, der ihn ($_{9}$) *δοτῆρ εὐθαρσέος ἥβης* und ($_{4}$) *συναρωγὲ Θέμιστος* anredet. (Als Fluchgott ist A. Rechtsgott: vgl. die Verknüpfung des Ares und seiner reisigen Töchter mit dem Themisfelsen *[o. 584 f.]*. Am Areopag, wo die Amazonen sich gelagert haben sollen *[$37_{1}$; $605_{3}$]*, wird Recht gesprochen).

[17]) Sie bittet Ares um seine Rosse, *E* 357.

[18]) Z. B. *E* 507. Ebd. 461 flösst er den Troern Mut ein.

[19]) *E* 857. Hebe heilt ihn, ebd. 905.

[20]) *Φ* 403.

[21]) *E* 30; *O* 127.

[22]) *E* 890.

[23]) Z. B. der von FURTWÄNGLER, Mw. 127 aus einer Statue im Palazzo Borghese und mehreren Köpfen entwickelte.

[24]) ROSCHER, ML I 489.

[25]) OVERBECK, Schriftqu. 818; Gesch. d. Plast. $I^4$ 380.

[26]) URLICHS, Ueber die Gruppe des Pasquino, Bonn. Wpr. 1867 34—41 bezog die Statue auf Silanions Achilleus (Plin. *n h* $34_{82}$); an Alkamenes dachte schon CONZE, Beitr. 9; in neuerer Zeit hat besonders FURTWÄNGLER, Mw. 121 diese Ansicht vertreten. Anders

Ares[1]), von dem man lange in dem Ares Ludovisi[2]) eine Kopie zu besitzen glaubte[3]); doch ist dieser Typus wahrscheinlich jünger[4]).

### 12. Pan und sein Kreis.

Quellen: a) Hymnen α) an Pan: Hom. *h* 19; Pind. *fr.* 95—100; Skol. 5 bei *PLG* III⁴ 644 (gegen Reitzenstein, der [Epigr. u. Skol. 16 f.; 32] gemeint hatte, das Skolion knüpfe an Pind. an, s. Maass, Herm. XXXI 1896 382₁); Soph. *Ai.* 694 ff.; Kastorion *PLG* III⁴ 635; Aratos (Hymnos, gedichtet wegen des durch den panischen Schrecken der Gallier errungenen Sieges des Gonatas bei Lysimacheia, Usener, Rh. M. XXIX 1874 46; vgl. Susemihl, Alex. Litt. I 289₁₆); Orph. *h* 11; *AP* VI 11 f.; 13 (= Kaibel *ep.* 1104)—16; 32—35; 37; 57; 73; 78 f.; 82; 96; 99; 106—109; 167 f.; 179—188; *APl* IV 225—235; β) an Silenos und Satyrn; Orph. *h* 54; b) prosaische Quellen: Korn. 27 S. 148—156; Schol. zu *VG* 1₁₇. — Kunstmythologie (Fr. Wieseler, *Comm. de Pane et Paniscis atque Satyris cornutis in operibus artium Graec. Romanarumque repraesentatis. Ind. schol.*, Gött. 1875; zur Km. des Pan, GGN 1875 433—478); Müller-Wieseler, D. a. K. xliii f. 532—556; Helbig, Camp. Wgm. 103 f. (Silenos); S. 117—125 (Satyr u. s. w.); no. 443—450 (Pan); Fröhner, *Not. sculpt. ant.*² 1875 265—285 (Satyrn, Silene); 285 ff. (Pan); Conze, Heroen u. Göttergest. S. 40; Tassie-Raspe I 280—300 (Satyr, Silene); Babelon, *Cat. cam.* 50₉₁ ff. (Satyr); 54₁₀₀ ff. (Silenos). Neuere Litteratur: Creuzer, Symb. III 241—282; Schröter, Beitr. zur Erklärung des Altert. I über den Myth. des Pan, Saarbrücken 1838; de Maury, *Hist. d. rel.* I 110—114; Lauer, Syst. d. griech. Myth. 233 (dort auch Uebers. üb. die moderne Litter.) ff.; Parmet, *De Pane Graec. deo*, Diss. Münst. 1867; Gebhard, Beitr. z. Gesch. des Pankultus, Braunschw. Progr. 1872; Mannhardt, WFK II 127—136; Welzel, *De Iove et Pane dis Arcadicis*, Breslau, Diss. 1879; Laistner, Räts. d. Sph. II 195 ff. In neuester Zeit hat Roscher, abgesehen von der Darstellung im Art. 'Pan' des ML sich mit dem Gotte in einer Reihe von Untersuchungen beschäftigt, welche im folgenden einzeln anzuführen sein werden. — Ueber die Silene und Satyrn vgl. ausser den später zu erwähnenden Abhandlungen Bulle, Die Silene in der archaischen Kunst, München 1893.

302. Obwohl wahrscheinlich schon der kretischen[5]) Kultur angehörig und von dort vielleicht nach Mittelgriechenland[6]) verpflanzt, hat Pan doch für die älteren Schichten der griechischen Kulte im ganzen nur geringe Bedeutung gehabt. Er ist auch von hier aus nicht in die Heldensage gekommen und den zwölf Göttern des Olymp hat er wohl nie angehört: er würde deshalb hier nicht besonders besprochen werden müssen, wenn er nicht eine eigenartige Entwickelung durchgemacht hätte, deren Erforschung auch für die Erkenntnis der anderen Götter lehrreich ist. In dem abgeschiedenen Bergland Arkadien[7]) hatte sich der wahrscheinlich von Kreta aus

Robert, XIX. Hall. Wpr. 1895 21—29.

[1]) Plin. *n h* 36₂₆.

[2]) Müller-Wieseler II³xxiii S. 250; Roscher, ML I 491.

[3]) Vgl. z. B. Feuerbach, Nachgel. Schr. III 97; Urlichs, Skop. 120, der jedoch schon Zweifel äusserte.

[4]) Overbeck, Gesch. d. Plast. II⁴ 17.

[5]) Stadt Pan auf Kreta? Skyl. 47. Auf dem kretischen Ida soll Pan dem Zeus gegen die Titanen geholfen haben, Epimen. bei (Erat.) *Katast.* 27. Ob das kretische Gebirge *Πάνακρα* (StB. *s v* 499₉ ff.) nach einem Pankult hiess, scheint mir zw. Knossische Tänze zu tanzen wird Pan bei Soph. *Ai.* 700 aufgefordert.

[6]) In Boiotien (vgl. die Aufzählung Roschers, ML III 1362 ff.) sind u. a. folgende Pankulte bezeugt: 1) Tanagra (*Π. Ταναγραῖος*, Nonn. 44₅. Vgl. das Rlf. Arch. Ztg. XXXVIII 1880 T. xviii). 2) Oropos (Altar zusammen mit Acheloos, Kephisos und den Nymphen, Paus. I 34₃). 3) Kithairon (mit *Νύμφαι Σφραγίτιδες*, Plut. Arstd. 11; vgl. Eur. *Bakch.* 945; *v. Pind.* bei Boeckh II 9₁; 4) Helikon (? S. von Kroton *[76₉; 96₁]*, dem S. des Pan und der Nymphe Eupheme). Einer der Lokalkulte erhielt vor den Perserkriegen oder nicht lange nachher eine Filiale in 5) Theben, nach einer schon von Aristodem. Sch. Pind. *P* 3₁₃₈ (vgl. Paus. IX 25₃) erwähnten, aus Pindarversen erschlossenen Anekdote eine Stiftung Pindars. — In Thessalien wurde Pan vielleicht in Homole verehrt, Theokr. 7₁₀₃. Ob, wie das Sch. z. d. St. will, bei Kallim. *fr.* 412 *Πὰν Ὁμολώϊος* oder *Πὰν ὁ Μαλειήτης* *[1385₂]* zu lesen ist, bleibt m. E. zw. (vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1894 192), ebenso, ob Pan in Athen schon vor der Marathonischen Schlacht einen Kult besass, wie Gebhard 4. Wieseler, GGN 1875 435; 459₇ u. aa. glauben.

[7]) Pan Arkader: z. B. Pind. *fr.* 95; Simon.

nach der Peloponnes[1]) übernommene Gott zwar in Einklang mit den Gottheiten der boiotisch-euboiischen Kultur, aber doch unabhängig von ihr zu dem Hauptlandesgott entwickelt: nicht verschönt durch die Kunst, gefiel er in seiner urwüchsigen fremdartigen Derbheit dieser um so mehr, als ihre Idealgestalten den Zauber der Neuheit eingebüsst hatten. Er ward das Symbol für eine Zeit, die man überwunden hatte und die liebenswürdig erschien, weil ihre Wiederkehr nicht zu befürchten stand. Namentlich die hellenistischen Dichter und bildenden Künstler haben in Pan die arkadischen Ziegenhirten gezeichnet, bei denen sich sein Kult vorzugsweise erhalten hatte, und da die weitaus meisten Zeugnisse über ihn aus der späteren Zeit stammen, so lassen sich mit einiger Kunst alle Angaben über ihn auf den idealen Hirten der arkadischen Berge beziehen. Auch die Etymologie lässt diese Auffassung des Gottes allenfalls zu; denn neben anderen Ableitungen[2]) seines Namens kommt die von *πα* (pa-sco) in Be-

---

*Anth. Plan.* IV $232_1$; Kastor. *PLG* III[4] 635 $2_2$; vgl. ebd. 644 no. 5; Dion. Halik. *ἀρχ.* $1_{32}$; Paus. VIII $26_2$. *AP* V $138_1$; s. auch ebd. VI $108_2$, wo die Pane *κραίντορες Ἀρκαδίης* heissen. Ovid. *F* $2_{273}$ zählt, wie es scheint, arkadische Pankultstätten auf: auf der Pholoe, am See von Stymphalos, am Ladon (Lampeia? *[1392 zu 1391₅]*), zu Nonakris, auf dem Kyllenegeb. (vgl. Soph. *Ai.* 695; *AP* VI $96_5$) und in der Landschaft Parrhasia (Pan Lykaios, *AP* VI $188_1$; auf dem Lykaiongeb., Paus. VIII $38_5$, Filiale in Megalopolis, ebd. $30_2$ f.; vgl. üb. Pan *Σκολείτας* o. *[745₁₈; 898₂]*. — Lykosura, ebd. $37_{11}$ *[1393₉]*; Melpeia s. u. *[1393₆]*). Ausserdem hatte Pan in Arkadien zahlreiche Kulte (Aufzählung bei Immerwahr, Kulte u. Myth. Ark. 192—203), z. B. auf dem Maleaberg *[A. 2]*, dem Mainalos *[1391₂]*, dem Parthenion (Gesch. von Pheidippides s. o. *[1045₂]*; vgl. u. *[1391₁; 1393₉]*); Pan Tegeaeus, Prop. IV 2 [III $3]_{30}$; *VG* $1_{18}$; Paus. VIII $53_{11}$; östlich vom Garatesfl., ebd. $54_4$; Pan bei Teg. geboren, Myth. Vat. I 89); in Heraia (Paus. VIII $26_2$). Peraitheis (ebd. $36_7$); Phigaleia (? Berg Elaion *[1392 zu 1391₅]*). Nikodemos von Herakleia *AP* VI 315 scheint Pan S. des Arkas zu nennen; Pan Kallistos S., s. u. *[1391₁]*.

[1]) Vgl. Hsch. *Πανία ἡ Πελοπόννησος*.

[2]) Aufzählung der älteren Etymologien bei Parmet S. 1 ff.; vgl. Pott, Philol. Suppl. II 1863 312; Laistner, Räts. d. Sph. II 198 (*Πάν* = *Πά-τλος* 'Waldherr' [?]). Man hat auch — vielleicht schon im Altertum (Orph. *h* $11_{11}$) — Pan aus Paian erklärt. Bedeutsamer scheint mir eine andere Zusammenstellung, auf die man im Altertum, freilich mit Umkehrung des allein möglichen Verhältnisses, gekommen ist. Man hat nämlich von Pan *πανίον* (*πάνα, πᾶνος*), *πηνίον* (*πήνη, πῆνος*) abgeleitet und Pan deshalb zum Erfinder der Gewebe gemacht (Sch. *Ψ* 762 *B* V; Eust. *Ψ* 762 $1328_{46}$; *β* 84 $1435_{51}$; Serv. *VG* $1_{16}$ C; vgl. die Geschichte von Selenes Gewinnung durch weisse Wolle, Nik. *fr.* 115; *VG* $3_{391}$ *[o. 944₄]*); das ist unmöglich, aber vielleicht sind die genannten Worte von **πάν* (= **σπάν* 'Spinnhaar'. Nach einer apokryphen Nachricht bei Plut. *flur.* 16 [vgl. StB. *Ισπ.* $339_{13}$] soll Spanien nach den von Dionysos zurückgelassenen *Πᾶνες* genannt sein) 'Ziegen-' oder 'Schafwolle' abgeleitet, sodass *Πάν* ursprünglich den 'mit einem wolligen Felle Bekleideten' bezeichnete. Vielleicht ist der Namen eine Kurzform; vollere Formen wären dann *Πάνελος* (StB. s. v. $500_2$), wie der Abkömmling des Peneleos heisst, also auch der letztere Namen. Doch auch diese Formen sind schon verkürzt: ist die allerdings zweifelhafte Kombination richtig, so muss der eigentliche Namen *Panelopos gewesen sein (vgl. *λώπη* 'Schaffell', *λωπός*): Penelope, die später gewöhnlich Pans M. heisst, hätte dann von Haus aus neben ihm gestanden. Sie würde also der Artemis Aiginaia *[1275₁₃]* entsprechen. Es müsste dann freilich der Vogel (Alk. *fr.* 84; Ibyk. *fr.* 8 u. s. w.) nach der Göttin ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn genannt sein, wie die demselben Kultkreis angehörenden Meleagrides *[1278₂]*. — Andere Bezeichnungen des zottigen Gottes waren vielleicht *Πύρριχος*, der N. des Quellgeistes in Pyrrhicha (v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXIII 1898 515), u. *Μάλεος* (vgl. Hsch. *μάλη· *χλαῖνα . . .*; *μάλλιον* 'Haarlocke', *AP* XI $157_3$; *μαλλός*); nach letzterem Kultn. könnte der dem Pan heilige Berg Males (bei Psophis? *AP* IX 341; vgl. Kallim. *fr.* 412 [?]; Theokr. $7_3$; Meineke zu StB. $42_{15}$ und dagegen Reitzenstein, Epigr. u. Skol. 245) heissen. (Von dem in neuerer Zeit mannichfach missverstandenen Pindar *fr.* 156 [Paus. III $25_2$] ist abzusehen. *Σιληνός* am Schluss ist nicht mit Christ und Schroeder zu streichen, *Μαλέγορος* nicht mit v. Wilamowitz-Möllendorff a. a. O. 515 in *Μαλέας ὄρος*, sondern in das längst gefundene *Μαλεάγονος* zu verwandeln, der *ζαμενὴς χοροιτύπος* auf Dionysos, der also als Silens Pflegling bezeichnet wird, nicht auf Silenos oder Pan zu beziehen. Silene kommen mit Satyrn am La-

tracht. Es haben daher neuere Forscher von dieser Seite die Entstehung der Vorstellung von Pan zu erklären versucht[1]). So wichtig aber auch diese Erwägung für das Verständnis des späteren Pansbildes ist, für die Entstehung dieser Gottesgestalt kommt sie nicht in Betracht. Der Mensch schafft sich seine Götter auf einer gewissen Stufe zwar nach, aber nicht zu seinem Ebenbilde. Es fehlt auch nicht an Spuren, die uns den Anfang der Panvorstellungen in einer andern Richtung vermuten lassen. Wie viele Gottheiten, z. B. Poseidon, Artemis, Athena, die später als Beschützer von den Tieren galten, in deren Gestalt man sie einst gesucht hatte, so ist wahrscheinlich auch Pan ein Ziegenhirt geworden, weil man — allerdings nur vorübergehend — an der tierischen Bildung des Gottes Anstoss nahm; jedenfalls müssen wir, da eine an sich einleuchtende Deutung des Namens Pan nicht möglich ist, bei der genetischen Entwickelung des Pansdienstes von der Bocksgestalt[2]) als einer der wichtigsten und

---

konischen Malea vor, Poll. $4_{104}$, und ein Silenos erscheint in einer vielleicht in Psophis entstandenen Genealogie als V. des Kentauros Pholos von einer *Νύμφη Μελίη*, Apd. $2_{83}$.) Isyllos nennt Malos Gem. der Muse Erato (*IGPI* I 950 $e_{40}$): das erinnert an Erato, die Prophetin des weissagenden Pan, Arkas' Gattin, Paus. VIII $37_{11}$. Jener Malos soll den Apollon Maleatas erklären, der seinerseits von Malea, der Asklepioskultstätte, nicht zu trennen ist. Diese hat jedoch wahrscheinlich eine andere Etymologie *[817; 1442₉ f.]*; falls diese Kombination richtig ist, sind zwei ähnlichlautende N. verschiedener Bedeutung verschmolzen.

¹) Z. B. Mannhardt, WFK II 136; Welzel 34—38; Roscher, Arch. f. Religionsw. I 1898 43—90.

²) Für die teilweise Bocksgestalt des Gottes, der deshalb *αἰγομελής* (Orph. *h* $11_{5}$), *semicaper* (Ov. *M* $14_{515}$; *semicaper Faunus*, Ov. *F* $5_{101}$) heisst, gibt es in der Kunst u. Litteratur Zeugnisse wohl aus allen Perioden, in denen Pan überhaupt dargestellt ist; insbesondere werden ihm beigelegt: 1) Bocksgesicht, daher *αἰγοπρόσωπος*, Hdt. $2_{46}$, in der bildenden Kunst gewöhnlich gemildert zu einer Karikatur mit einzelnen vom Bock entlehnten Zügen. 2) Hörner, daher Pan *δίκερως*, [Thesp.] *TGF*² 833 *fr.* $4_{5}$; Hom. *h* $19_{2}$; *αἰγόκερως*, *Anth. Plan.* IV $234_{1}$; *ὑψίκερως*, Nonn. $36_{449}$; *κερόεις*, Nonn. $16_{312}$; $42_{190}$; $43_{314}$; *Anth. Plan.* IV $305_{8}$; *κεραστής*, Korn. 27 S. 152 Os.; umgedeutet von Orph. *h* $11_{12}$; vgl. Phil. Jbb. Suppl. XVII 1890 735; *χρυσόκερως*, Kratin. *fr.* 321 Ko. (über Kunstdarstellungen des goldgehörnten Pan s. Wieseler, *De Pane et Paniscis* $21_{6}$). 3) Bocksohren, Hor. *c.* II $19_{4}$; 4) Bocksbeine, daher P. *αἰγιβάτης*, *AP* VI $31_{1}$; IX 433 (Theokr. *ep.* $5)_{6}$; XII $128_{2}$ (Meleagr.); *IGI* III $199_{2}$ (Astypalaia); *αἰγίκναμος*, *AP* VI $167_{1}$; *αἰγιπόδης*, Hom. *h* $19_{2}$; $_{37}$; *AP* VI $57_{3}$; IX $330_{2}$; *αἰγῶνυξ*, *AP* VI $35_{1}$ (Leonid.); *κεροβάτης*, Arstph. *βάτρ.* 230; *τραγόπους*, *Anth. Plan.* IV $232_{1}$ (Simon.); *τραγοσκελής*, Hdt. $2_{46}$; *χιμαιροβάτης*, *AP* VI $35_{1}$ (Leon.). Vgl. die *Panes capripedes*, Prop. IV 16 (III $17)_{34}$; Auson. *Mos.* 172; s. auch Acro Hor. *c.* II $19_{4}$. Die Pane in der Mehrzahl sind nach Wieseler, *De Pane et Paniscis* 8; $22_{9}$ in der Litteratur (also auch Theokr. $4_{63}$) immer, in der bildenden Kunst meist bocksbeinig. 5) Behaarung (gedeutet auf die Erde als Teil des *Πάν* bei Korn. 27 S. $148_{1}$ Os.), daher die Beinamen *δασύκναμος* (*AP* VI $32_{1}$; vgl. auch *ὑπηνήτης*, *AP* VI $32_{4}$) und *ἀγλαέθειρος* (Hom. *h* $19_{5}$, nicht mit Wieseler, *De Pane et Paniscis* $21_{4}$ auf den Pferdeschwanz zu beziehen), die wenigstens noch entfernt an diesen vielleicht ältesten Zug des Panbildes anknüpfen. Nun hat die Kunst allerdings ziemlich zu allen Zeiten neben dem gehörnten, bocksbeinigen und ziegenbärtigen Pan, der bisweilen (Apd. $1_{42}$; Erat. *Kat.* 27) als Aigipan bezeichnet wird und von Zeus als Bock (*tract. de gentil. dis*, Mi. II 1175) oder mit einer Ziege (Hyg. *f.* 155; Euem. bei Hyg. *p a* $2_{13}$ nennt ebenfalls den V. Zeus und seine M. Aiga Pans Gattin; vgl. auch u. *[1390₂]*) gezeugt sein soll, auch den ganz oder fast menschenähnlichen, bartlosen dargestellt (Wieseler, GGN 1875 433; 441—457), und gerade auf Mzz. der Gemeinden seines Heimatlandes Arkadien wie auch auf den Vbb. erscheint er oft menschlich mit kaum merklichen Hörnern (Wieseler, ebd. 457 ff.): daraus hat zweifelnd Welcker, Götterl. II 656, bestimmter Gebhard S. 5 geschlossen, dass Pan ursprünglich in Menschengestalt vorgestellt gewesen sei und Bocksgestalt erst empfangen habe, als Einwanderer eine höhere Kultur verbreiteten. Gebhard vergleicht, dass die heidnischen Götter vom Christentum zu Kobolden degradiert wurden; aber dieser Vergleich trifft nicht zu: die griechischen Götter sind in der christlichen Zeit nur auf die Stufe zurück-

zugleich der ältesten erreichbaren Vorstellung von dem Gott ausgehen. — Die Griechen haben mehrere andere dämonische Wesen, denen einst die Gestalt eines für besonders zeugungskräftig und feurig geltenden Tieres eigentümlich war. Satyroi bedeutete wahrscheinlich die 'Geilen'[1]), so dass der Namen, der ursprünglich, wie es scheint, ebenfalls Gespenster in Bocksgestalt bezeichnete[2]), auch auf die später pferdeartigen, früher vermut-

---

gesunken, auf der sie einst gestanden hatten, als die Macht, die sie darüber emporgehoben hatte, zerstört war. Ein Vorgang, wie ihn sich die genannten Forscher denken, wäre in der griechischen Religionsgeschichte beispiellos: die Titanen, die einzigen Gestalten der griechischen Götterwelt, die sich ungefähr vergleichen lassen, haben eine ganz andere Entwickelung durchgemacht. Vgl. auch Wieseler, GGN 1875 463 ff.; *de Pane et Paniscis* S. 4. — Pan mit Heuschreckenkörper, Furtwängler, Gemmen XXV 41.

[1]) Auf diese Bedeutung scheinen die hesychischen Glossen *σάτυρος· ἡ ἔντασις* (wahrscheinlich mit Beziehung auf das *πέος*, von dem oft *ἐντείνειν* gesagt wird) und *σατύριον· πόα τις συνεργὸς πρὸς τὰς Ἀφροδισίας ὁρμάς* zu führen: denkbar wäre ja freilich auch, dass diese Bezeichnungen erst von den Satyrn abgeleitet sind, deren Lüsternheit im Mythos (vgl. z. B. die Amymonesage, Apd. 2₁₄, und die Sage von dem aithiopischen Satyr. Philostr. *v. Ap.* 6₂₇) mehrfach erwähnt und von Dichtern (z. B. Nonn. 14₁₀₄ *πουλύγαμοι*; 16₂₀₉ *ἐρωμανεῖς*; 33₁₃₄ *ποθόβλητος*; ₂₄₉ *γυναιμανεῖς*) und bildenden Künstlern (z. B. Tet.rlf. *Not. degli scavi* 1897 350; Mz. von Lete in Makedonien, VI. Jh., abgeb. in *Greek coins Brit. Mus. Maced.* 76; Head *h n* 177 fig.₁₁₇; vgl. u. *[1389₅]*) unzähligemal hervorgehoben wird. Die Ableitung von Satyros ist nicht bekannt; Sch. Theokr. 4₆₂ denkt an *σάθη*, was *ἡ εἰς τὴν ἐπιθυμίαν ἐπαίρωσις* oder auch geradezu *πέος* bedeuten soll. Löschcke, Athen. Mitt. XIX 1894 523 deutet, Buecheler folgend, den N. als 'Sättigung schaffend' und sieht in ihnen gute Geister der Sättigung und Fülle, die, ursprünglich in Menschengestalt verehrt, erst später mit den *ἵπποι* des athenischen Dionysostanzes und mit den Böcken vermischt seien. Die thrakischen Satrai, die Dionysos verehrten (Hdt. 7₁₁₁), sind nicht m. E. mit den Satyrn verglichen worden. — Manches spricht dafür, dass die Satyroi aus der argivischen Kultur stammen: fünf Töchter des Hekateros (Hekatos? Akaketes?) und einer T. des Phoroneus sollen sie samt den Bergnymphen und Kureten geboren haben (Hsd. *fr.* 44), Argos tötet einen Satyros (Apd. 2₄), und Amymone wird durch einen Satyros überfallen (Apd. 2₁₄). Vgl. Roscher, Abh. SGW XX 1900 83₂₈₄. — Durch die Annahme, dass Satyroi allgemein 'die Geilen' bedeutete, entgeht man der von Dieterich, Pulcin. 57 hervorgehobenen Schwierigkeit, dass Pferde 'Böcke' hiessen.

[2]) Die antiken Gelehrten, die dies behaupten (vgl. z. B. *EM τραγῳδία* 764₅), scheinen — wie die zweifelnde Form der Behauptung andeutet — nur durch die vorausgesetzte Beziehung zwischen Satyrspiel und Tragödie geleitet zu sein, und da auf den peloponnesischen Vbb. des VI. Jh.'s die bocksgestaltigen Gottheiten fehlen, so hat Reisch, Festschr. für Gomperz 458 ff. geschlossen, dass schon damals der in Ionien geschaffene Silenostypos auf die Satyrn übertragen sei und dass man daher von Böcken des attischen Dramas nicht reden könne. Reisch behauptet demnach, dass schon die Pferdedämonen der archaischen Kunst mit gleichem Recht als Satyrn wie als Silene bezeichnet werden können, wie denn wirklich auf einem, wie er meint, um 520 gemalten Vb. aus dem Kreis des Epiktet ein Silen ΣΑΤΡVΒΣ (d. h. *Σάτυρος*?) heisst (Reisch 461). Dieser Schluss ist m. E. nicht zwingend: auch wenn sich kein Kunsttypus für die peloponnesischen Böcke *[s. jedoch u.]* herausgebildet hätte, konnten sie neben den Bocksgott Dionysos gestellt werden. Dass dies durch Kleisthenes von Sikyon geschehen sei (Wernicke, Herm. XXXII 1897 290—310), ist zwar möglich, lässt sich aber aus Hdt. 5₆₇ selbst in dem Fall nicht folgern, dass dessen Angabe wirkliche Ueberlieferung enthalten sollte. In Athen bestanden jedenfalls zur Zeit der Perserkriege die Satyrchöre aus Böcken. Bei (Aisch.?) *fr.* 207 N.² redet Prometheus den einen Satyr kurzweg als 'Bock' an; es ist schwer, das wegzudeuten und (mit Reisch 468) die Tragödie für ein 'Bocksopferlied' zu halten. Unter dem Einfluss der Tragödie treten dann die Böcke in den Kreis der von der Kunst wiedergegebenen Gestalten ein (Hartwig, Röm. Mitt. XII 1897 99 ff.), wogegen in der älteren peloponnesischen Kunst im Bakchoskreis dickbäuchige Dämonen mit grossem Gesäss (*κόβαλοι* [Harpokr. Ueber das *α* s. Thumb, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVI 1900 196] = *carillatores*? Lagercrantz, ebd. XXXV 1899 279 ff.) erscheinen, die sich in der attischen Komödie und dem italischen Phlyakenspiel auch später noch gehalten haben (Koerte, Arch. Jb. VIII 1893 61—93; nach G. Thiele, Neue Jbb. IX 1902 413 ff. waren dagegen die Phlyaken durchaus menschliche Clowns). Später begegnen bocksbeinige Satyrn oft in der Kunst und Litteratur (z. B. Lucr. 4₅₈₀; Hor. *c* II 19₄).

lich eselartigen[1]) Dämonen übergehen konnte, welche uns im VI. Jahrhundert auf ionischen Vasenbildern[2]) begegnen und die im V. Jahrhundert in den tragischen Aufführungen allmählich die Böcke zu ersetzen oder sich mit ihnen zu vermischen scheinen[3]). Später[4]) wird für diese Dämonen der dunkle[5]) Namen Silenoi üblich oder vielleicht wieder üblich. Der Namen Tityroi endlich, angeblich die dorische Form von Satyroi[6]), scheint wenigstens denselben Sinn wie letzterer Namen gehabt zu haben; die Tityroi heissen wahrscheinlich nach den grossen *τίτοι* oder Phallen[7]). In Sparta sollen die Widder *τίτυροι* genannt gewesen sein[8]); in Widder- oder vielleicht in Ziegenbocksgestalt[9]) scheint man sich diese Dämonen wirklich vorgestellt zu haben. Allen diesen Wesen[10]) ist gemeinsam, dass sie wie

[1]) KUHNERT, ZDMG XL 1886 553. In der Kaiserzeit ist der auf dem Esel reitende Silen eine beliebte Gestalt (z. B. Ov. *F* 1$_{399}$; 3$_{749}$; 6$_{339}$; *M* 4$_{25}$ ff.; Luk. *Bakch.* 2); das geht auf alte Vorbilder zurück; es findet sich Silen auf dem Esel schon auf dem hellenistischen Gemälde, dem ein Marmorgem. aus Herculanum (ROBERT, Der müde Silen, XXIII. Hall. Wpr. 1899) nachgebildet ist, ferner im V. Jh. zwar nicht auf attischen Vbb., die Silene und Satyrn nicht sondern, aber auf Mzz. von Mende u. s. w. (ROBERT a. a. O. 17 Fig. a—d). Nun könnte zwar Silenos den Esel als Dionysos' Genosse erhalten haben; aber die Eselsohren des früh mit Silenos verbundenen, einst wahrscheinlich selbst als Silenos geltenden Midas machen es wahrscheinlich, dass die Silene von Hause aus eselartig vorgestellt wurden. Freilich sind sie früh mit den Kentauren zusammengestellt worden, s. u. *[1398$_{3}$]*.

[2]) Z. B. auf der Phineusschale, BOEHLAU, Ath. Mitt. XXV 1900 S. 44 f. Abb. $_{2}$ f. Anderes *bull. corr. hell.* XVII 1893 423; LÖSCHCKE, Ath. Mitt. XIX 1894 520 f.; BOEHLAU, Aus ion. u. ital. Nekrop. 71; 157 f.

[3]) Es sind allerdings nur wenige, nach KOERTE bei BETHE, Proll. z. Gesch. d. Theat. 339—344 nur zwei Darstellungen attischer Satyraufführungen erhalten, von denen die ältere (ca. 450, *Journ. Hell. stud.* XI 1890 *T.* XI) die Choreuten bocksfüssig und bocksschwänzig, die jüngere dem Typus der ionischen Silenoi angeähnelt zeigt. Aber hier kommen auch die nicht auf die Theateraufführungen bezüglichen Vbb. in Betracht; und diese zeigen für Satyrn und Silene, wie es scheint, unterschiedslos einen Typus bärtiger stumpfnasiger Wesen mit Pferdeschwanz und Pferdeohren, ohne Bocksattribute. Auch die Schriftsteller schwanken in der Benennung: Ktesias S. 245 XXX ed. LION gibt den Satyrn lange (Pferde-) schwänze, und Marsyas, den Hdt. 7$_{26}$ einen Silen nennt, heisst bei Plat. *symp.* 32 S. 215 b Satyr. Vgl. FURTWÄNGLER, Sat. a. Perg. 24 f.

[4]) Schon auf der Françoisvase heissen die Pferdedämonen *Σιλενοί*.

[5]) Nach REISCH, Festschr. f. GOMP. 465 vielleicht aus Ionien eingeführter Fremdnamen. Antike Ableitungen (gesammelt z. B. *EM* 710$_{9}$; *EG* 497$_{34}$): 1) von *σείειν—ληνός*; 2) von *σαίρειν* 'bläken' (ebendaher leitet Ail. *v h* 3$_{40}$ *Σάτυρος*, was FURTWÄNGLER, Sat. a. Perg. 5 aus dem Typus des grinsenden Satyr erklärt); 3) von *εἴρω* 'sagen'); 4) von *σιλλός*, *σιλαίνειν* (vgl. Korn. *c* 36 S. 176 Os.). KUHN, Herabk. des Feuers 35 ff. hat Silenos zu Soranus gestellt; TOMASCHEK, Sitz.ber. WAW CXXX 1894 44 etymologisiert *Σιληνός* = **Σέ-σληνος* der 'Schlenkernde', 'Springlustige'. — Auszugehen ist wohl von der Form *Σιληνός*, die auf Vbb. allein erscheint (MEISTERHANS, Gramm. att. Inschr.[3] 26$_{213}$; G. MEYER, Gr. Gr.[3] S. 182; KRETSCHMER, Zs. f. vgl. Sprf. XXIX 1888 418; 420; Gr. Vaseninschr. 131 f.; 233) und die nach ROSSBACH, Neue Jbb. IV 1901 403 auch in der Form *Πορδοσιληνη*, ('Furzsilen') erhalten ist; doch ist *Σειληνός* wohl nicht bloss Wirkung des Itacismus (KRETSCHMER ebd. 135).

[6]) Z. B. Hsch. *τίτυρος· σάτυρος, κάλαμος* (vgl. ebd. *τιτύρινος μόναυλος ἢ αὐλὸς καλάμινος*) . . .; Ail. *v h* 3$_{40}$; Eust. *Σ* 459 1157$_{38}$. Str. X 3$_{7}$; $_{10}$; $_{15}$ S. 466; 468; 470 nennt dagegen die Tityroi neben den Satyroi (Silenoi, Bakchoi, Lenai, Thyiai, Mimallones, Naides, Nymphai, Kabiroi, Korybantes, Panes).

[7]) Vgl. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Her. I[2] 81; LÖSCHCKE, Ath. Mitt. XIX 1894 521; ROSCHER, Abh. SGW XX 1900 83$_{255}$; KAIBEL, GGN 1901 490. — Das kretische Vorgebirge Tityros oder Tityron heisst nach einem lüsternen Geist, der in der ursprünglichen Sage die dort verehrte Diktynna verfolgt zu haben scheint ([Apd. bei] Str. X 4$_{12}$ S. 479; vgl. MAASS, Griech. u. Sem. 63, der aber irrig Tityros als den Bergesherrn auffasst).

[8]) Serv. *VE* 1 *prooem.* Nach Sparta kam der N. vielleicht von Kreta. Vgl. das kretische Vgb. *Τίτυρον [o. A. 7]*.

[9]) Vgl. Sch. Theokr. 3$_{2}$ *τοὺς τράγους τιτύρους λέγουσιν*.

[10]) Silenoi in der Mehrzahl z. B. bei Soph. *fr.* 132; früh in der Kunst. Nicht ganz m. R. stellt REISCH, Festschr. f. GOMP. 464 Silenos als Einzeln. der Gattungsbezeichnung *Σάτυροι* gegenüber.

auch die Pane[1]) in der Mehrzahl gedacht werden können; alle hausen in der Einsamkeit und bilden den Thiasos des Weingottes, der selbst bisweilen als Ziegenbock[2]) vorgestellt wird. Freilich ist das Dionysosgefolge erst innerhalb der attischen Kunst festgestellt worden; indessen scheint diese ältere Zusammenhänge erneuert zu haben[3]). Was insbesondere Pan anbetrifft, der schon durch seine Bocksgestalt dem Dionysos nahe gerückt wurde[4]), so ist seine in der Poesie und der bildenden Kunst bezeugte[5]) Zugehörigkeit zum dionysischen Kreis gewiss mehr als eine willkürliche Zusammenstellung[6]), obwohl sich im Kult nur vereinzelt eine Spur von ihr findet[7]). Wie zu Dionysos muss Pan auch zu dessen alter Kultgenossin Artemis früh in Beziehung getreten sein[8]). Im Kult ist freilich

[1]) Z. B. Aisch. *fr.* 35; *Arstph. ἐκκλ.* 1069; Theokr. $4_{63}$; *AP* VI 108; Arstd. 1 S. 10 Ddf. — Nonn. *D* $14_{74}$ ff. (Koehler, Nonn. *Dion.* 46 f.) führt folgende Pane auf, die von einem Pan abstammen sollen: Kelaineus ($_{74}$), Argennos ($_{75}$), Aigikoros ($_{76}$), Eugeneios ($_{78}$), Omester, Daphoinos ($_{80}$), Phobos, Philamnos ($_{81}$), Xanthos, Glaukos ($_{82}$), Argos ($_{86}$); ausserdem nennt Nonn. zwei von Hermes gezeugte Pane, den Agreus *[vgl. $1391_{4}$]*, Sosos S. ($_{89}$ ff. *[$1395_{5}$]*), und den Nomios, Penelopeias S. ($_{92}$ f.). Oft hat die bildende Kunst mehrere (z. B. Paus. VIII $37_{2}$) Pane dargestellt, die attische oft Doppelbilder des Pan (vgl. Schrader, Ath. Mitt. XXI 1896 278), womit nach Wissowa, XLI. Phil.-vslg. München 1891 S. 250 die athenische Doppelgrotte zusammenhängt. Später treten neben die männlichen Pane wie neben die männlichen Satyrn weibliche (Wieseler, GGN 1890 385—397; 491 f.), oft in sehr obscönen Situationen; es werden ganze Pansfamilien mit Panskindern (Paniskoi, Cic. *div.* I $13_{23}$; *d n* III $17_{43}$; Suet. *Tib.* 43; Klem. Al. *protr.* $4_{61}$ S. 53 Po.) dargestellt. Vgl. im allgemeinen über Pan in der Mehrzahl Wieseler, *Ind. sch. Gott.* 1875 7 f.

[2]) S. o. *[$822_{4}$]*.

[3]) Allerdings lässt die Ueberlieferung uns hier bis jetzt im Stich. Während später Silenos und Bakchos so untrennbar verbunden waren, dass z. B. Paus. VI $24_{8}$ sich über den elischen Kultus des ersteren ohne den letzteren wundert, stellen sf. Vbb. die Sage von Midas, der den Silenos fing *[$213_{6}$; $910_{4}$; $1011_{6}$]* und der, wie seine Eselsohren vermuten lassen, ursprünglich selbst ein Silenos war, ohne Beziehung zu Dionysos dar (Bulle, Athen. Mitt. XXII 1897 399), und von den tragischen Chören behauptet Hdt. $5_{67}$, dass Kleisthenes sie dem Adrastos genommen und dem Dionysos gegeben habe. Aus der letzteren Angabe sind jedoch, selbst wenn sie einen richtigen Kern birgt, was nicht sicher ist, keineswegs so weitgehende Schlüsse zu zu ziehen, wie Wernicke, Herm. XXXII 1897 290—310 es thut (vgl. o. *[$1387_{1}$]*); und auch das Fehlen alter Beziehungen zwischen dem Silenos Midas und Dionysos kann nicht als entscheidend angesehen werden. Spätestens im VII. Jh. ist Midas in den Kreis der grossen Götterm. getreten, mit der er auch später öfter verbunden wird (Koerte, Ath. Mitt. XXII 1897 41; vgl. XXIII 1898 96); dieser aber steht dem Dionysoskreis früh so nahe, dass Uebergänge aus dem einen in den andern nicht befremden können.

[4]) S. o. *[$822_{3}$ f.]*.

[5]) Bei Hom. *h* $19_{47}$ freut sich Bakchos (den Serv. *VG* $1_{16}$ G [?], angebl. nach Cic. *Verr.* IV, Pans V. nennt und der, wie dieser selbst sich bei Luk. *θ δ* $22_{3}$ rühmt, ohne ihn nichts machen kann) über Pans Geburt. *Βακχευτής* heisst Pan bei Orph. *h* $19_{5}$; $_{21}$, *φίλος Βρομίοιο* bei Nikod. Herakl. *AP* VI $315_{1}$; im Thiasos erscheint er bei Plat. *νόμ.* VII 15 815c; Luk. *deor. conc.* 4. Ebd. *bis acc.* 9 heisst er *τῶν Διονύσου θεραπόντων βακχικώτατος*. Oft hat ihn die bildende Kunst mit dionysischen Attributen wie dem Epheukranz (Wieseler, GGN 1875 446) und dem Thyrsos (Wieseler, *De Pan. et Panisc.* $23_{12}$) dargestellt und ihn mit dem Weingott gepaart. Letztere Zusammenstellung findet sich bereits in der archaischen Kunst (z. B. auf sf. Vb.; vgl. u. a. Norton, *Amer. Journ. arch.* XI 1896 14 *fig.* $_{11}$), häufiger aber in der späteren Plastik (vgl. z. B. die kleine Gruppe des bocksbeinigen Pan zu Füssen des stehenden Dionysos, Benndorf, *Memor. d. i.* II 1865 276 ff. *T.* x) und namentlich auf Wbb. (Helbig, Wgm. $_{402}$ ff.); der durch Nikomach. (Plin. *n h* $35_{109}$) berühmt gewordene Typus der von Satyrn beschlichenen (Helbig ebd. $_{542-546}$) Mainas wird so variiert, dass ein ithyphallischer Pan einer schlafenden Bakchantin das Gewand hebt (*Pitt. d'Ercol.* V xxxii ff. Helbig $_{559-564}$). — Vgl. über Pan im Thiasos Furtwängler, *Ann. d. i.* XLIX 1877 184—245.

[6]) Wie Welcker, Götterl. III 152 glaubte.

[7]) Fest Tyrbe (vgl. *EM* s v $772_{4}$; *τυρβασία*, Poll. $4_{104}$; *σικιννοτύρβη*, Athen. XIV 9 618c) am argivischen Erasinos, Paus. II $24_{6}$.

[8]) Auch mit Artemis' kleinasiatischer Entsprechung, der grossen M. vom Berge, ward Pan, den Hom. *h* $19_{2}$ *φιλόκροτος* nennt, zusammengebracht, Pind. *P* $3_{137}$; *fr.* 95 f.; Val. Fl. $3_{471}$; vgl. das tanagraiische Rlf.

diese Paarung ebenfalls fast[1]) verschollen, aber es haben sich von ihr in Mythen und Genealogien[2]) unzweifelhafte Spuren erhalten. Wenn Pan Oinoeis (?)[3]) und seine Amme[4]) oder Mutter[5]) Oinoe oder Oineis[6]) heissen, so weist das auf den Dienst der mit dem Weingott gepaarten Artemis hin, mit dem der Namen Oinoe so häufig verbunden ist. Aus eben diesem Kult stammen Pans Mutter nach anderer Überlieferung, Penelope[7]), und Thymbris[8]), wie eine dritte, allerdings unsichere Genealogie Pans Mutter nennt[9]).

(V. Jh.) Arch. Ztg. XXXVIII 187 T. XVIII. Diese Verbindung ist zwar wohl nicht ursprünglich, aber es ist durch sie ursprünglich Zusammengehöriges wieder vereinigt worden.

[1]) Im Asklepiostempel zu Sikyon standen Bildsäulen der Artemis und des Pan, Paus. II $10_2$. ODELBERG, *Sacra Cor., Sicyon. Phlias.* 51 vergleicht eine Mz. aus Patrai (*Journ. Hell. stud.* VII 1886 82). Vgl. auch Ach. Tat. $8_6$ und u. *[$1397_2$]*. — Die bildende Kunst hat häufig Hekate mit Pan gepaart (PETERSEN, Arch.-epigr. Mitt. a. Oesterr. V 1881 34 f.), z. B. Pan um ein Hekatebild tanzen lassen (ebd. 40 ff.).

[2]) Hauptquellen: Schol. Theokr. $1_1$; Max. Holob. *in Theocr. syr.* 1 (DÜBNER, *Sch. Theocr.* 112b$_{12}$; Sch. *VG* $1_{16}$ ff.). — Es gibt allerdings noch andere Genealogien Pans. Ob in der von Diod. 6 *fr.* 1 (Euseb. *praep. ev.* II $2_{32}$) benutzten der Sohn, den Uranos und Hestia ausser Kronos, Rheia und Demeter zeugen, Pan oder Titan hiess, ist zw. Aber als S. des Kronos erscheint Pan öfters (z. B. Aisch. *fr.* 35; Eur. *Rhes.* 36 m. Schol.: Mnas. *FHG* III $150_7$; Ioh. Lyd. *mens.* $4_{74}$; ROSCHER, Philol. LIII 1894 373 erinnert an die lykaiischen Sagen von Zeus' Geburt); vgl. *Τιτανόπαν* (StB. *'Ακαρνανία* $58_2$ = BEKK., *An.* III 1198); Myrtilos (KOCK, *CAF* I 253) scheint diesen N. freilich, an die obscöne Bedeutung von *Τιτάν* (Hsch. *s v.*; Phot. *Τιτανίδα γῆν*; Eust. *Ξ* 279 $985_{51}$; vgl. *Α* 370 $849_{54}$ ff.; *Θ* 335 $1597_{20}$; gegen die Vermutung von KAIBEL *[$1018_1$]* über Str. X $3_{15}$ 470 s. REISCH, Festschr. f. GOMP. $457_2$) anknüpfend, in sehr üblem Sinn gebraucht zu haben (ROSCHER, Philol. LIII 1894 $377_{41}$). Auch die Geschichte von dem Hirten Krathis (bei Sybaris? Pankult am Krath., Sch. Theocr. $5_{14}$), der mit einer Ziege einen unten bocksgestaltigen Waldgott (Silvanus) zeugt (Ail. *n a* $6_{42}$; Prob. *VG* $1_{20}$ $30_4$ K; ROSCHER, Abh. SGW XX 1900 $90_{279}$; vgl. o. *[$1386_2$]*), knüpft wohl an einen Panmythos an.

[3]) S. o. *[$207_4$]*.

[4]) Oinoe (*Σινόη) Amme des Pan, Paus. VIII $30_3$.

[5]) Oinoe M. des Pan von Aither (der in Arkadien als V. des Zeus gilt, Götterkatal. Cic. *d n* III $21_{53}$; Ampel. $9_1$), Araithos *FHG* IV $319_3$ (vgl. WÖRNER, *De Ariaetho et Agath.* S. 16) bei Sch. Eur. *Rhes.* 36. Ebd. wird im folgenden Satz *ἔνιοι δὲ Ὑβρισινήμης νύμφης καὶ Ἑρμοῦ* für den N. der M. teils *Οἰνόης*, teils *Ὑψινόμης* vermutet; auch an *'Αρσινόη*, deren N. dem Kreis der Dionysosammen angehört (vgl. die Hyade [?], Hyg. *f.* 182) könnte gedacht werden. Bei Serv. *VG* $1_{16}$ ist für *Iunone* wohl *Oenoe* zu schreiben, ebenso Sch. Bern. *VG* $1_{17}$ für *Oenone*. — Vgl. im allgem. H. ROSCHER, Die Sagen von der Geburt des Pan, Philol. LIII 1894 S. 362—377.

[6]) Oineis M. des Pan von Zeus: Aristipp. *FHG* IV $327_3$. Bei Sch. Theokr. $1_{121}$ wird von ROSCHER a. a. O. S. $375_{56}$ für *Οἰνηίδος ἢ Νηρηίδος* vorgeschlagen *Οἰνηίδος ἤτοι (ἤγουν?) Νηίδος*.

[7]) Penelope gilt als Pans M. entweder von Hermes (Hdt. $2_{145}$; Apd. *ep.* $7_{38}$; Nonn. $14_{87}$; $24_{88}$; Hyg. *f.* 224; Eustath. *β* 84 $1435_{52}$; Schol. Opp. *hal.* $3_{15}$ f.; Sch. Pind. *hyp. P.* S. 297 B.; Myth. Vat. I 89; Sch. Luc. $3_{402}$ u. aa.; der Götterkatalog Cic. *d n* III $22_{56}$ nennt diesen Hermes den dritten, Zeus' und Maias S.), der ihr in Bocksgestalt (Luk. *θεῶν διάλ.* 22; Sch. Theokr. $7_{109}$; Serv. *VA* $2_{44}$; Nonn. Abb. bei WESTERMANN, *Myth. Gr.* $381_{12}$) genaht sei (dieser S. des Hermes sollte es sein, von dessen Tod Plut. *def. or.* 17 erzählt; nach Hyg. *f.* 224; *myth. Gr.* $381_{12}$ galt er dagegen als vergöttert), oder von Apollon (Pind. *fr.* 100; Euph. bei MEIN., *An. Alex.* 158 CLXIV; Sch. Bern. *VG* $1_{17}$; Sch. Eur. *Rhes.* 36; Sch. Luc. $3_{402}$) oder von allen Freiern (Duris *FHG* II $479_{42}$; Lykophr. 772, wo aber v. HOLZINGER und CIACERI in *σεμνῶς* einen Protest gegen diese Sagenfassung finden; Nonn. Abb. *ad Greg. c. Iul.* $2_{14}$ = XXXVI S. 1052 ff. Mi.; vgl. WESTERMANN, *Myth. Gr.* $381_6$ ff.; Sch. Theokr. $7_{109}$; Sch. Opp. *hal.* $3_{15}$; Eust. *β* 84 $1435_{60}$, der sich auf Lykophr. beruft; *EM Λαερτιάδης* $554_{44}$) oder von Odysseus (Sch. Theokr. $1_{121}$; vgl. Euph. [?] bei Sch. Luc. $3_{402}$) oder von Amphinomos oder Antinoos (? Apd. *ep.* $7_{38}$). Wie die zuletzt genannten Stellen zeigen, wurde Pans M. Penelope gewöhnlich der Gattin des Odysseus gleichgesetzt; nach Intp. Serv. *VA* $2_{44}$ wandert Odysseus aus, weil er *in penatibus* den Pan findet; nach Sch. Bern. *VG* $1_{16}$ hat Hermes die Penelope nach Odysseus' Tod beschlafen. Nach Nonn. $14_{93}$ hat jedoch eine Nymphe *ἀγρauλος* Penelope dem Hermes den Pan Nomios geboren.

[8]) Ueber die Zusammengehörigkeit der N. Thymbris, Oinoe, Oinone und ihre Zugehörigkeit zum Kreis der Artemis und des Dionysos s. o. *[305 f.]*.

[9]) Pan S. des Zeus von Thymbris, Sch.

Kallisto[1]), welche nach Epimenides den Pan von Zeus gebar, ist eine Hypostase der Jagdgöttin. Auf dem Mainalos[2]), am Parthenion-gebirge[3]), also auf Bergen, die der Artemis geweiht waren, hat er Kulte; wie Artemis segnet er das Wild und die Jagd[4]). Die mit Dionysos gepaarte Artemis heisst, wie es scheint, Ziegengöttin und wird mit Ziegenopfern verehrt: diesem altboiotischen Kultverein Dionysos-Artemis scheint an Kultstätten Arkadiens das Paar Pan-Artemis entsprochen zu haben. — Aber wir können den in der Einsamkeit hausenden Bocksgott Arkadiens noch weiter verfolgen. Auch die Phoiniker wussten von solchen Dämonen der Einsamkeit zu erzählen; sie nannten sie שְׂעִירִים 'Ziegenböcke'. Wie die verwandten eselartigen Dämonen, denen die griechischen Silene nachgebildet sind, scheinen diese 'Böcke' ursprünglich die Geister der aus der Wüste kommenden Glutwinde gewesen zu sein, die man sich in Bocks- oder Eselsgestalt vorstellte, weil diese Tiere als feurigen Charakters galten (o. S. 797 f.; 822: 849). Ein Rest dieser Vorstellung ist auch bei Pan erhalten; er ist der Dämon der Mittagshitze geworden, die schwer auf dem Menschen in freier Natur lastet, wenn jeder Luftzug aufhört und der grosse Pan, wie die Griechen sagten, schläft[5]). Aber wahrscheinlich war schon im Orient der

Pind. *P* S. 297, wo Boeckh für *Θύμβρεως* vermutet *Θύμβριδος*. Bei Apd. 1$_{22}$ (der Epit. Vatic. und Tz. *L* 772) ist *Ὕβρεως* überliefert: das ist merkwürdig, weil nach Theait. Sch. Theokr. 1$_{118}$ der sicilische Fluss Thymbris auf syrakusisch (?) *ἀπὸ τῆς ὕβρεως* heissen sollte. Welcker, Götterl. II 665$_{46}$ fasst *ὕβρις* im Sinn von Knabenliebe und meint, dass Pans M. nach den päderastischen Neigungen ihres Sohnes heisse. Aber wie Satureia mit den lüsternen Satyrn zusammengebracht wurde, so könnte die verwandte, ihr bisweilen gleichgesetzte *θύμβρα*, ein Ziegenfutter (Eupol. *αἶγες*, Kock I 261$_{14}$), mit dem lüsternen Ziegengott Pan in Verbindung gestanden haben, zumal im troischen Thymbra, dessen N. wohl nicht mit Kretschmer, Einl. 193 als barbarisch zu fassen ist, ein Chimaireus *[306$_{5}$]* erscheint. — Chimaireus' Bruder ist Lykos *[ebd.]*: das scheint darauf zu führen, dass für die 'Wölfe', d. h. die 'Verbannten', hier vielleicht (wie sonst 'Hunde') Bezeichnung der Unglücklichen, die wegen einer für ansteckend geltenden Krankheit in die Einöde verbannt waren, das Thymbrakraut für heilkräftig galt. Dafür spricht auch die Zusammenstellung *Ἀρκαῖον καὶ Θυμβραῖον*, die Hsch. (*s v*) irgendwo gefunden und durch *τὸν Πύθιον καὶ τὸν ἐν Χρύσῃ Ἀρκαῖον* wohl nicht richtig, wenigstens nicht verständlich gedeutet hat. Roscher, Philol. LIII 1894 370 ff. erinnert an den lykaiischen Pankult *[1385 zu 1384$_{2}$]* und meint zweifelnd, dass der lykaiische Apollon (Paus. VIII 38$_{8}$), der vielleicht auch Thymbraios geheissen habe, Anlass gab, Apollon und Thymbris mit Pan zu verbinden.

[1]) Epimen. *fr.* 6 Kern (bei Sch. Vat. Eur. *Rhes.* 36; *FHG* IV 405$_{2}$).

[2]) Nach Sch. Bern. *VG* 1$_{17}$ hat ihn dort Penelope geboren; vgl. o. *[1385 zu 1384$_{2}$]*; u. *[1393$_{2}$; $_{6}$]*.

[3]) S. o. *[1045$_{2}$]*.

[4]) Daher werden die Jagdbeute und die Jagdgeräte oft dem Pan geweiht, z. B. *AP* VI 34; 57; 107; 109; 168$_{5}$; hat der Jäger nichts gefangen, so hängt er wohl die Hunde dem Pan, den Satyrn und den Hamadryaden auf, *AP* XI 194$_{4}$ (die Hundeopfer an den Lupercalien werden von Plut. *qu. R.* 68 zweifelnd auf Pan bezogen, freilich mit der abweichenden Begründung *Πανὶ κύων προσφιλὴς διὰ τὰ αἰπόλια*); Pan gilt als Beschützer der Jagd, Vogelstellerei (und des Fischfangs), *AP* VI 12 ff.; 57; 167 f.; 179 ff.; er schützt das Wild vor den Wölfen, Ail. *n a* 11$_{6}$, gilt aber selbst als Jäger und heisst daher *θηρονόμος* (Kastor. *fr.* 2$_{2}$); *ἀγρεύς* (*AP* VI 180$_{6}$; vgl. o. *[1389$_{1}$]*) *εὔθηρος* (*AP* VI 185$_{4}$). Pan auf den Bergen jagend, Paus. VIII 42$_{2}$. Vgl. über Pan als Jäger Wieseler, GGA 1891 608. Dem Jagdgott wird öfters der Hase als Attribut gegeben; auf Pan bezieht sich der Hase auf den Mzz. von Rhegion (Head *h n* 93) und Messana, Seltmann, *Num. chr.* III xvii 1897 180. In Hasenfell wickelt Hermes den jungen Pan, Hom. *h* 19$_{42}$.

[5]) S. o. *[759$_{1}$]*. Als Windgott fasst Pan z. B. Decharme, *Myth. de la Gr. ant.* 456. Viele neuere Forscher z. B. Creuzer, Symb. III 277 ff.; Schröter S. 12; Lauer, System d. gr. Myth. 236; Welcker, Götterl. I 454 ff.; Parmet 1 ff.; Welzel S. 34; Wieseler, GGA 1891 607; 611; Immerwahr, Kulte u. M. Ark. 204 ff. wollen Pan als Feuer-, Licht- oder

Bocksdämon zu einem Wettergeist allgemeinerer Bedeutung geworden. Insbesondere scheint er auch als Urheber der Gewitterstürme gegolten zu haben, weil שְׂעִירִים zugleich Regenschauer bedeutet (o. S. 822; 838). Auch die Satyre, Silene[1]), Pane sind wahrscheinlich solche Wetterdämonen gewesen, und zwar steht Pan in dieser Beziehung dem Hermes (1333 ff.) nahe, der sein Vater heisst[2]) und ihm bisweilen geradezu gleichgesetzt gewesen zu sein oder wenigstens charakteristische Züge mit ihm ausgetauscht zu haben scheint[3]). Zwar dass Pan wie Hermes mit den Wasser-

Sonnengott erweisen, und diesem scheinen ihn schon Orphiker gleichgesetzt zu haben. Zwar beruht *Πὰν αἰόλε* bei Orph. *fr.* 235 (für *παναίολε [841$_{3}$]*) auf einer, wenn auch möglichen, so doch keineswegs sicheren Vermutung G. Hermanns zu Macr. *S* I 23$_{22}$, und Macr. *S* I 22$_{2}$, wo (nach Kleanthes?) die Gleichsetzung ausgesprochen wird, braucht nicht auf Orphiker zurückzugehen. Wenn aber im orphischen *h* 8$_{12}$ Helios *φωσφόρος ... χάρπιμε Παιάν* und ebd. 11$_{11}$ Pan als *φαεσφόρε χάρπιμε Παιάν* angeredet werden, wenn der letztere *σύνθρονος Ὥραις* (ebd. 11$_{4}$) heisst, so hat hier offenbar eine Ausgleichung zwischen beiden Göttern stattgefunden, und wenn ihn Spätere als Lichtgott im weiteren Sinn fassen, z. B. sein rotes Antlitz *ad aetheris imitationem* (Serv. *VE* 2$_{31}$ [myth. Vat. I 127; III 8$_{2}$]; 10$_{27}$), seine Hörner auf Sonnen- und Mondstrahlen (ebd.; Serv. *VG* 1$_{17}$ *cod.* G), seine Nebris auf den Sternenhimmel (ebd.; Korn. 27 S. 150 Os.) beziehen, wenn ein Künstler ihn vielleicht mit zwei gekreuzten Fackeln dem Sonnenwagen vorausschreitend dargestellt hat (cf. Vb. Welcker, AD III 67 ff. T. x$_{1}$; die Deutung ist zw.), wenn Orph. *h* 8$_{11}$ Helios *συρικτά* anredet, so sind sie wahrscheinlich einerseits durch die spätere Vorstellung von Pan dem Allgott, andrerseits aber durch den Glauben bestimmt worden, dass Pan das Himmelslicht spende. Auch diese Angaben können in letzter Linie auf den Sonnengott Pan bezogen werden, und es ist nicht unmöglich, dass sich hier durch Vermittelung der Orphiker eine alte Vorstellung erhalten hat, die jedenfalls aus den vorhandenen Ideen sich leicht entwickeln konnte. Jedoch sind die Spuren, aus denen das Vorhandensein einer solchen Vorstellung gefolgert zu werden pflegt, die Mythen von der Entdeckung des Schlupfwinkels der zürnenden Demeter am Elaïon (Paus. VIII 42$_{2}$; man vergleicht Hom. *h* 5$_{41}$ ff.) und von Pans Verhältnis zu Selene *[o. 944]*, der Ritus des Fackelfestes (Hdt. 6$_{105}$; Phot. *λαμπάς*), die Herden Pans (*[1393$_{9}$]*; Helios werden wohl Rinder- und Schaf-, aber nicht Ziegenherden gehalten), das ewige Feuer in Olympia (Paus. V 15$_{9}$) und in Lykosura (Paus. VIII 37$_{11}$), endlich der N. Lykaios *[1385 zu 1384$_{2}$; 1391 zu 1390$_{9}$]* teils sicher falsch gedeutet, teils nicht sicher zu deuten. Auch braucht der dem Pan heilige Teil des Erymanthosgebirges seinen N. Lampeia (Paus. VIII 24$_{4}$) nicht von dem 'leuchtenden' Gotte des Lichtes zu haben. Die in anderem Sinn, mit Beziehung auf die *φαντασίαι*, sich schon im Altertum (Phot. *Πανός*, *EM Πάν* 650$_{24}$) findende Ableitung des N.'s *Πάν* von *φαίνειν* ist nicht wahrscheinlich.

[1]) In ihren Kreis gehört Marsyas, dessen Schindung *[278]* wahrscheinlich einen alten Windzauber *[798$_{2}$; 800$_{1}$; 1199 f.]* erklären soll. — Talfourd-Ely (Vortr. im engl. arch. Instit. 5. Febr. 1896; vgl. *Am. Journ. arch.* XI 1896 207), S. Wide, Lak. Kulte 254 f. u. aa. halten Silenos für einen kleinasiatischen Wassergott, und Furtwängler, Sat. aus Perg. 22; 24 unterscheidet die Satyrn, die Dämonen der trockenen Berge, von den Silenen, den Geistern des feuchten Waldes und quellenden Wassers, die daher das für feuchte Götterwesen charakteristische Pferd als Attribut erhalten haben sollen. Letzteres ist m. E. nicht sicher: eine Doppelfunktion würde bei dem schwankenden Charakter dieser Dämonengestalten zwar um so weniger befremden, als auch Dionysos selbst Regen- und Feuchtigkeitsspender gewesen ist; aber zwingende Beweise für den Wasser- und Quellsilenos scheinen mir bisher nicht erbracht. Wie nach Marsyas hiess ein Fluss nach Silenos, in den sich der Begleiter des Dionysos verwandelt haben sollte (Nonn. 19$_{290}$); aber wie viele Götter der verschiedensten Art haben Flüssen den N. gegeben! Im lakonischen Pyrrhichos, wo Silenos den Marktbrunnen geschenkt haben soll (Paus. III 24$_{8}$), scheint er nachträglich an die Stelle des Stadteponymen getreten zu sein *[1385$_{2}$]*; endlich ist nicht vollständig klar, wie *silanus* zu der Bedeutung Quelle, Brunnen (Lucr. 6$_{1265}$; Hyg. *f.* 169; Cels. 3$_{18}$) gekommen ist.

[2]) Plin. *n h* 7$_{204}$; vgl. o. *[1390$_{2}$]* und über Hermopan *[1093$_{4}$]*, über Pan Hermaios (?) Kaibel *ep.* 827$_{a2}$. Nach Hom. *h* 19$_{34}$ hat Hermes in Arkadien Pan mit der *νύμφη Δρύοπος* (?) gezeugt. — Auch in dieser Beziehung steht Pan den Satyrn nahe. Nach Nonn. 14$_{105}$ ff. zeugt Hermes mit Iphthime, Doros' T., die Satyrn Poimenios, Thiasos, Hypsikeros, Orestes, Phlegraios, Napaios, Gemon, Lykon, Petraios, Phêreus, Lamis, Lenobios, Skirtos, Oistros, Pherespondos, Lakos, Pronoos.

[3]) Von Hermes gehen auf Pan die Flügelschuhe über, Wieseler, GGN 1875 449.

frauen, den Nymphen buhlt[1]), liegt bei einem Dämon, dem man das himmlische Nass zuschreibt, nahe; und die Verehrung in Grotten, die ebenfalls beiden Göttern gemeinsam ist[2]), ist auch für viele andere Wetterdämonen bezeugt. Aber nur Hermes, Kadmos, Zeus und Pan[3]) werden in korykischen Grotten verehrt, und wie Hermes so ist auch Pan in den an einen Wetterzauber anknüpfenden Mythos von der Wiedergewinnung der dem Zeus von Typhon entwendeten Sehnen verwoben[4]). Aus einem Wetterzauber stammt ferner die Syrinx des Hermes (1333); sehr wahrscheinlich ist auch Pan, wie bereits mehrere alte Mythendeuter annahmen[5]), als Herr über Wind und Wetter Bläser der Syrinx geworden[6]). In derselben Eigenschaft ist Pan, auch hierin seinem Vater Hermes nahestehend[7]), Gott der Fruchtbarkeit[8]) der Felder und Triften; und weil er, indem er die letzteren gedeihen lässt, auch für das Wohl des Viehes sorgt, ist er — wieder gleich Hermes — auch Gott der Herden geworden[9]). Als Windgott hüpft Pan über das Meer[10]); er schützt die

[1]) S. o. *[828$_{2}$ f.]* u. unten *[1396$_{2}$]*.

[2]) Ueber die Nymphenhöhle s. o. *[827$_{3}$]*. Pan *ἀντροδίαιτος*, Orph. *h* 11$_{6}$, *ἀντροχαρής* ebd. $_{12}$, *φιλοσπήλυγξ*, *AP* XI 194$_{1}$; ihn halten Höhlen *lucis ad horas*, Val. Fl. 3$_{49}$ ff. Eine hohe Tanne oder eine tiefe Höhle ist ihm geweiht, Max. Tyr. 8$_{1}$. Vgl. Theokr. *ep.* 5$_{5}$; Calp. Sic. *ecl.* 1$_{8}$ (*antra patris Fauni*); Ach. Tat. 8$_{6}$; Luk. *deor. dial.* 4$_{1}$. Anderes bei Roscher, ML III 1404. — Panshöhle in der Akropolis, Arstph. *Lys.* 720; Luk. *bis accus.* 9; Milchhöfer bei Curtius, Stadtgesch. v. Ath. XXXVIIb u. o. *[31$_{17}$]*; Panshöhle bei Marathon, Paus. I 32$_{7}$. *Maenalia antra*, Calp. Sic. 10$_{14}$. Ueber Höhlen im Wetterzauber s. o. *[830$_{6}$]*.

[3]) Am Parnassos (s. o. *[327$_{22}$; 828$_{3}$]*. Die Vorstellung lebt dort noch fort, s. Roscher, Abh. SGW XX 1900 76 des S.-A.). Vgl. Opp. *h* 3$_{15}$ *Πανὶ δὲ Κωρυκίῳ . . . τὸν φασὶ Διὸς ῥυτῆρα γενέσθαι Ζηνὸς μὲν ῥυτῆρα, Τυφαόνιον δ' ὀλετῆρα.*

[4]) Nach Apd. 1$_{42}$ stiehlt Aigipan in der korykischen Höhle mit Hermes dem Typhon Zeus' Sehnen. Vgl. o. *[A. 3]*. Doch wird die Hilfe, die Pan den Göttern brachte, verschieden angegeben: nach Sch. Soph. *Ai.* 708 fing er den Unhold in seinen Netzen, nach Hyg. *f.* 196 riet er den Göttern, Tiergestalt anzunehmen (vgl. Koehler, Nonn. *Dion.* 8; o. *[328$_{3}$]*. Diese von Diod. I$_{86}$; Plut. *Is.* 72 verspottete Geschichte knüpft wirklich, wie es Luk. *sacrif.* 14 behauptet, an altägyptische Priesterlehren an, Wilcken, Arch. f. Papf. II 1903 258).

[5]) Korn. 27 S. 150; Sch. V*G* 1$_{17}$ G; vgl. Sch. Theokr. 1$_{3}$. S. auch Orph. *h* 34$_{24}$ (an Apollon) *Πᾶνα, θεὸν δικέρωτ', ἀνέμων συρίγμαθ' ἱέντα.*

[6]) Z. B. Paus. VIII 31$_{3}$; Glauk. *AP* IX 341$_{3}$; *νομίης σύριγγος ἀνάσσων* nennt ihn Nonn. 27$_{294}$. Am Mainalos wollte man Pan flöten hören, Paus. VIII 36$_{8}$, ebenso zu Melpeia am Gebirge Nomia (Paus. VIII 38$_{11}$); vgl. o. *[965 zu 964$_{12}$]*. Nach Plin. *n h* 7$_{204}$ u. aa. hat Pan *fistulam et monaulon* erfunden, nach Ov. *M* 11$_{153}$ ff. hat er auf der Flöte gegen Apollon gestritten. Hirten weihen ihm ihre Syrinx oder die Querpfeife (z. B. Long. *past.* 4$_{26}$). Oft hat die bildende Kunst Pan mit der Syrinx dargestellt. — An die Vorstellung des Gottes mit der Flöte knüpft das Märchen von seiner Liebe zu Syrinx an, die am Ladon in das Rohr verwandelt wurde, aus dem man das gln. Instrument verfertigte, Ov. *M* 1$_{690-712}$; vgl. Long. *past.* 2$_{39}$; Serv. *VE* 2$_{31}$; Myth. Vat. I 127. — Das oft hervorgehobene Hupfen und Tanzen des Gottes (z. B. Pind. *fr.* 99; Soph. *Ai.* 698: *PLG* III$^{4}$ 644 *fr.* 5$_{2}$; Orph. *h* 11$_{4}$) bezog sich vielleicht einst auch auf den Windgott *[A. 10]*.

[7]) S. o. *[1335$_{8}$]*.

[8]) *Κάρπιμε* redet ihn Orph. *h* 11$_{11}$ an.

[9]) Nach P. *Νόμιος* (Hom. *h* 19$_{5}$; Orph. *h* 11$_{1}$; Nonn. *D* 15$_{416}$ u. s. w.; auch ohne den Namen des Gottes, *AP* VI 96$_{6}$; IX 217$_{4}$; Inschr. aus Astypalaia, *IGI* III 199$_{1}$) heissen die *Νόμια ὄρη* bei Lykosura (Paus. VIII 38$_{11}$). Er wird angerufen, Milch zu geben, *AP* VI 154$_{11}$. Besonders Schaf- (*ovium custos*, *VG* 1$_{17}$) und Ziegen- (*αἰγίβοτος*, Nonn. *D* 14$_{301}$; 16$_{320}$; 17$_{163}$; *αἰγελάτης*, *APl* IV 229$_{4}$; nach Nonn. 27$_{298}$ hat Pan Amaltheia geweidet) hirt wird der Gott genannt. *Αἰπόλιον* des P. hiessen *πέτραι τὰ πολλὰ αἰξὶν εἰκασμέναι* bei Marathon, Paus. I 32$_{7}$. Von Herden Pans erzählte man auch bei Tegea am Parthenion, Luk. *θ δ* 22$_{3}$, und sonst, Long. *p.* 4$_{4}$. Böcke werden dem Pan geopfert (z. B. Luk. *bis acc.* 11) und geweiht (z. B. *AP* VI 32$_{4}$); die bildende Kunst stellt ihn mit einer Ziege dar (Stephani, *Compte rendu* 1869 64 ff.), in römischer Zeit in mehrfachen Variationen, z. B. einen Ziegenbock stossend (Wb., Müller-Wieseler XLIV $_{552}$; vgl. Stephani a. a. O. 20), auf einem von Böcken gezogenen Wagen fahrend (Furtwängler, Gemmen LII 1) u. s. w.

[10]) Aisch. *Pers.* 449 *Πὰν ἐμβατεύει ποντ-*

Fischer [1]) und andere Schiffer(?)[2]) wie Hermes; und wie dieser wird er als Hort der Schiffer ein Dämon, der die Irrenden geleitet [3]), und zwar auch auf den Landwegen, was bei ihm, der in der einsamen Natur hausen sollte, nahe lag. Denn die Geister, die in der Einsamkeit das Wetter brauen, sind Geister der Einsamkeit überhaupt geworden; im Orient liess man sie in der Wüste hausen, in Griechenland, wo die Kultur sich in den schmalen Ebenen zusammendrängt, auf den nackten Klippen, den Almen und den Wäldern der Berge [4]). Wir kommen hier auf einen Punkt, wo der für die ältesten griechischen Religionsschichten bezeichnende kakodämonistische Charakter, der sich bei den Silenen und Satyrn bis auf wenige Spuren [5]) und auch an den bisher besprochenen Seiten des Pan verwischt hat, deutlich hervortritt. Die Gefahren, die dem Hirten, dem Jäger oder dem Wanderer im einsamen Gebirge drohen, werden nach dem Glauben einzelner griechischer Stämme von Pan verursacht. Er sendet Truggestalten [6]), die den Menschen

*τίας ἀκτῆς ἔπι.* *Ἁλίπλαγκτε* wird er bei Soph. *Ai.* 695 (vgl. Sch. u. Suid. *ἁλίπλ.*) angeredet, *ἀβάτοισιν ἐν ὕδασιν κοῦφος ὁδίτης* nennt ihn Nonn. $43_{318}$ ff.

[1]) Pind. *fr.* 98 (Sch. Theokr. $5_{14}$). Als Fischer mit dem Dreizack stellt eine Gemme (Müller-Wieseler II $43_{533}$) den Gott dar. Die Fischbeute und die Fischgeräte werden dem Pan geweiht. Der Gott berührt sich in dieser Beziehung mit Priapos *[$856_1$]*, dem er bisweilen gleichgesetzt wird (*AP* VI 33; vgl. o. *[$856_3$]* und u. *[$1396_2$]*).

[2]) Dass zum Ruderschlag Pans *σύριγξ* tönen soll (Eur. *IT* 1102), gehört aber wohl nicht hierher. — Als Meergott ist P. auch Herr der Küsten; er heisst Pan *Ἄκτιος* (Theokr. $5_{14}$; vgl. jedoch Schol.; Wieseler, GGN 1875 443), *αἰγιαλίτης* (*AP* VI $33_1$; vgl. ebd. X $10_1$ *αἰγιαλίτην Πᾶνα τὸν εὔορμον τῆδ' ἔφορον λιμένων*).

[3]) P. *Ἐνόδιος*, Him. *ekl.* $12_8$; vgl. (P.) *Εὔοδος* in Apollinopolis Magna, *CIG* 4705b; 4838 (Kaibel *ep.* 826); vgl. S. 1217 4838 $a_2$; $a_3$; $a_4$. Der Heros *Εὔοδος*, ebd. 4838b (S. 399; Kaibel *ep.* 825) scheint Pan zu sein.

[4]) Pan heisst deshalb *ἀγρονόμος* (*AP* VI $154_1$), *θεὸς ἀγρονόμων* (Nonn. $27_{294}$); *ἀγροτέρων θεός* (*Anth. Plan.* IV $235_1$); *ἀγρότης* (*AP* VI $13_2$; $188_3$); *ἄγραυλος* (*AP* VI $179_1$), was die Umnennung der Aglauros verursacht hat *[1197 zu $1196_3$]*), *φιλάγραυλος* (ebd. $73_3$), *nemorum potens* (Val. Fl. $3_{48}$), *ὑλοβάτας* (*AP* VI $32_2$; *Anth. Plan.* IV $233_1$), *ὑλειώτης* (*AP* VI $106_1$), *ὑλησκόπος* (ebd. $107_1$); wegen seines Aufenthaltes im Wald entsprach ihm der lateinische Silvanus (*Faunus silvicola*, Parmet S. 50 ff.; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm. 175), der zwar im Gegensatz zu Pan *[$1386_2$]* in den Kunstdarstellungen gewöhnlich nichts Tierisches hat (Reifferscheid, *Ann. d. i.* XXXVIII 1866 214), auch nur ganz vereinzelt (Rlf. in Florenz, Wissowa, Röm. Mitt. I 1886 161—166 T. VIII) mit Gestalten des Dionysoskreises gepaart wird, im Kult aber (z. B. in Dalmatien, Schneider, Arch.-epigr. Mitt. a. Oesterr. IX 1885 35) und auch in der Litteratur Pan gleichgesetzt wird. — Pan auf Bergen: *παρωρείτης* (*Anth. Plan.* IV $235_5$), *φιλωρείτας* (*AP* VI $96_5$), *βουνίτης* (ebd. $106_5$), *λοφιήτης* (ebd. $79_1$), *ὀρειάρχας* (ebd. VI $34_4$), *ὀρειβάτης* (*Anth. Plan.* IV $226_1$), *ὀρειώτας* (*AP* IX $824_1$), *ὀρεσίδρομος* (Nonn. $36_{449}$), *οὔρειος* (Eur. *IT* 1101), *οὐρεσίφοιτος* (Nonn. $43_{110}$), *οὐρεσίοικος* (*AP* VI $181_1$), *φιλοσκόπελος* (*AP* VI $32_1$). Vgl. Hom. *h* $19_6$ f. — *Πανίαι βῆσσαι*, Aisch. *fr.* 98. — Die Bäume des griechischen Bergwaldes sind dem Gotte heilig und dienen in der bildenden Kunst als seine Attribute, besonders 1) die Fichte, aus deren Zweigen ihm Kränze gewunden werden (Korn. 27 S. 151; Krinag. *AP* VI $253_3$; Ov. *M* $1_{699}$; Osann, *Corn.* S. 330; nach Wieseler, GGN 1875 446 auf Vbb. wohl noch nicht vorkommend). Daran knüpft die Geschichte von Pitys, der Geliebten des Pan (Luk. *θεῶν διαλ.* $22_4$; Long. $2_{39}$; Geopon. $11_{10}$); an einer Fichte wird das erbeutete Löwenfell für Pan aufgehängt, *AP* VI $57_3$; 2) Tanne *[$1393_2$]*; 3) Eiche (? *δρῦς, φηγός*), ihm heilig z. B. am Wege von Tegea nach Thyrea, Paus. VIII $54_4$; aus einer Eiche schnitzt man Panbilder, *AP* VI $99_1$ f.; 4) Platane dient öfters zum Aufhängen von Weihgaben an den Gott, z. B. *AP* VI $35_2$; $96_3$; $106_1$ ff. Eine Platane, 5) eine Ulme und 6) eine Weide werden an einer Quelle dem Pan geweiht, *AP* VI 170.

[5]) Der apotropäische Gebrauch von Silensdarstellungen (Skph. des VI. Jh.'s? Bulle, Sil. in der arch. Kunst d. Gr. S. 4 f.; Fredrich, GGN 1895 75) und der Satyrmasken (Jahn, Ber. SGW VI 1854 49) erklärt sich wahrscheinlich aus der o. *[902]* besprochenen Vorstellung.

[6]) Hsch. *Πανὸς κότος· ὁ [π]οι[ῶ]ν* (so Wieseler, GGA 1891 609; etwas anders Roscher, Sel. u. Verw. $159_{436}$) *νυκτερινὰς φαντασίας*. Phot. *Πανὸς [κό]τος· μανιώδης*

necken oder in Angst versetzen; die Vorstellung von dem panischen Schrecken[1]) — wie man später sprüchwörtlich die Furcht bezeichnete, die eine Masse von Menschen, zumal in der Schlacht[2]), oft unvermutet und unerklärlich befällt — ist wahrscheinlich aus dem unheimlichen Gefühl hervorgegangen, das den Wanderer in der Öde einer wilden Berglandschaft befällt. Auch dem schlafenden Menschen erregt Pan angstvolle Träume[3]); damit haben sich dann weitere Vorstellungen verquickt. Der Gott, der quälende Traumgestalten sendet, ist zugleich ein Gott der Inkubation, ein Heilgott[4]) und ein Künder der Zukunft[5]). Wie die meisten Dämonen, die

*ἐπεὶ τῶν φαντασιῶν αἴτιος ὁ Πάν.* Vgl. Hsch. *Πανίῳ δαίμονι*; *Πανὸς ὀργάς*, Eur. *Med.* 1161; *Π. βαρύμηνις*, Orph. *h* $11_{12}$; Roscher, Abh. SGW XX 1900 S. 69 des S.-A. — Bei Orph. *h* $11_{7}$ heisst P. *φαντασιῶν ἐπαρωγέ φόβων τ'ἔκπαγλε βροτείων*; diejenigen, die im Begriff sind, *ἐκ πτοίας καὶ μανίας κατακρημνίζειν* [*ἑαυτούς*], pflegen P. anzurufen: *πάντα δέ εἰσι ταῦτα Πανὸς δείματα*, Schol. Theokr. $5_{14}$. Vgl. *EM* $650_{24}$ *Πὰν φάντις ὢν διὰ τὸ ἐπιφαίνεσθαι* (eine ähnliche Etymologie auch bei Phot. *Πανὸς κότος*; vgl. o. *[1392 zu 1391₅ a. E.]*) *ἀκαίρως τοῖς ἐνθουσιῶσι* (vgl. *Π. φιλένθεος*, Orph. *h* $11_{5}$; $_{21}$). — Auch der neckische Widerhall ist einst wohl als Tücke des boshaften Bergkobolds gedacht worden; daraus hat sich die Sage von Pans Gattin *[852₁; 1078₄]* oder Geliebten Echo entwickelt, s. *AP* VI $79_{6}$ (Pan und Echo in Grotten buhlend); IX 825 (Echo vor Pan fliehend); *Anth. Plan.* IV $233_{1}$ (*ὀρεσσαύλου πόσις Ἀχοῦς*); Orph. *h* $11_{9}$; Kaibel *ep.* 827 (dem Pan in Caesarea Panias ein Bild der Echo geschenkt); Luk. *ep.* 29; Kallistr. *εἰκ.* 1; Nonn. *D* $6_{262}$; $15_{306}$; $16_{289}$; $_{313}$ (Pan liebt Echo unglücklich). Die auf diesen Mythos bezogenen Kww. sind grossenteils zw., s. z. B. Furtwängler, *Ann. d. i.* XLIX 1877 $188_{1}$.

[1]) Klearch. über den pan. Schrecken, *FHG* II $324_{11}$; Korn. 27 S. 151; Suid. *Πανικῷ δείματι*; Serv. *VG* $1_{17}$ G. Man brachte den N. mit der Besiegung der Titanen durch Zeus (Nonn. $27_{296}$) und dem Blasen auf dem *κόχλος* (Hyg. *p a* $2_{28}$; [Erat.] *Kat.* 27) oder auch mit dem Zug des Dionysos (Polyain. $1_{2}$) in Zusammenhang; auch in der Argonautensage erscheint später der Zug, Val. Fl. $3_{46}$ ff. Wie die Erinyen *[766₃]* führt Pan die Peitsche als Werkzeug, mit der er Wahnsinn erregt; vgl. Eur. *Rhes.* 36 *Κρονίου Πανὸς τρομερᾷ μάστιγι φοβῇ*; Nonn. *D* $10_{4}$; $_{12}$; $44_{280}$; s. auch Nonn. $45_{6}$ *Κρονίη μάστιξ*; Wieseler, GGA 1891 609. Wie Meilinoe (Orph. *h* $71_{11}$) soll Pan (ebd. $11_{23}$) den Wahnsinn an die äusserste Erde bannen: das gehört zu den o. *[895₃]* besprochenen Bannungen von Krankheiten. Ueber *ἐκ Πανὸς κάτοχος* s. o. *[926₁]*; *Νυμφῶν ἢ Πανὸς ἐπιπνοίας* erwähnt (Iambl.) *myst.* $3_{10}$ $122_{8}$ P. Die Vorstellung vom panischen Schrecken tritt uns zuerst im V. Jh. entgegen (vgl. noch Eur. *Med.* 1161; Hippol. 140 ff.), ist aber gewiss uralt. Vgl. über sie noch Roscher, Sel. u. Verw. 157 ff.; Abh. SGW XX 1900 70 ff. des S.-A.

[2]) Er besiegt die Perser bei Marathon (*APl.* IV 232 [Simon.]; $233_{4}$ ff.; Luk. *θεῶν διάλ.* $22_{3}$; *bis acc.* 9 f.; *Philops.* 3; Klem. Al. *protr.* $3_{44}$ S. 39 Po.; Liban. 5 [I $235_{16}$ R.]; 28 [II 180 R.]; Nonn. $27_{299}$; Sch. Soph. *Ai.* 695 [Suid. *ἀλίπλαγκτος*]; vgl. o. *[31₁₇]* und über Pheidipp. o. *[1045₂]*), vielleicht auch bei Salamis (vgl. Aisch. *Pers.* 447 ff.; Paus. I $36_{2}$; Suid. *ἀλίπλαγκτος*), die Gallier unter Brennos bei Delphoi (Paus. X $23_{7}$) u. bei Lysimacheia (s. o. *[1384 in der Litteraturübers.]*. Eine Mz. des Antigonos Gonatas stellt Pan nackt und unbärtig, aber an Schwanz und zwei Hörnern kenntlich dar, wie er ein Siegeszeichen errichtet, Usener, Rh. M. XXIX 1874 44 f.). — Vgl. Cic. *div.* I $45_{101}$. — Pan *Στρατιώτης*, Long. *p.* $4_{39}$ (vgl. $2_{23}$); *Τροπαιοφόρος*, *Anth. Plan.* IV $259_{2}$; Wieseler, GGA 1891 608; *Pan belli potens*, Val. Fl. $3_{48}$. — Nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Hippol. 193 verbreitete sich die Vorstellung von Pan als dem Schrecker in der Schlacht besonders durch arkadische Reisläufer; aber wahrscheinlich hat schon Thukyd. gegen sie polemisiert, W. Schmid, Rh. M. L 1895 310 f. Vgl. Wieseler, GGA 1891 608 f.

[3]) Es wurden daher Pan (z. B. Artemid. $2_{37}$ S. $139_{18}$ H.) und Silvanus (Aug. *c d* XV $23_{1}$) dem Ephialtes gleichgesetzt; vgl. Roscher, Abh. SGW XX 1900 67 ff. des S.-A. und üb. P. als Mittagsgeist o. *[759₁]*. Ueb. den Satyros als Alpdruck s. Roscher a. a. O. 29 f.; 82 ff.

[4]) Er heisst Paian, Orph. *h* $11_{11}$; Roscher, Abh. SGW XX 1901 47. Ob die *λουτρά* in Marathon (Paus. I $32_{7}$) mit dem dortigen Panskult zusammenhängen, wie Michaelis, *Ann. d. i.* XXXV 1863 318 f. mit Berufung auf Kaibel *ep.* $802_{2}$ *λουτροχόων κοίρανε Ναϊάδων* glaubt, ist zw.

[5]) Nonn. $14_{90}$ nennt den einen Pan, Hermes' u. Sosos S. *[1389₁]*, *μαντιπόλου θεηγόρον ἔμπλεον ὀμφῆς*; nach Apd. $1_{22}$; Sch. Pind. *hyp. P.* S. 297 hat Apollon die Weissagekunst von P., dem S. des Zeus und der *Thymbris *[1390₃ f.]*, gelernt, nach Paus. VIII $37_{11}$ ist Erato, Arkas' Gem. (ursprünglich vielleicht von der Muse nicht verschieden *[s. aber 1396₂]*; auch zu den Musen tritt Pan in

man als Mahrten sich vorstellte, wie ferner die ihm wesensverwandten Satyroi, Tityroi, Silenoi [1]) galt auch er, wie das seiner Bocksnatur entspricht, als geil [2]). Er wird deshalb im Kult [3]) und in der Kunst [4]) auch bisweilen mit Aphrodite gepaart.

Wie während der beiden ältesten Perioden der griechischen Religionsgeschichte blieben die hier besprochenen geilen, tierischen Dämonen auch

---

Beziehung, z. B. am Helikon, Prop. IV 2 [III 3]$_{30}$, schwerlich, wie MAASS, Herm. XXXI 1896 382 meint, nur der Syrinx wegen; vgl. auch Plut. *tranqu. fr.* 19 V S. 40 DÜBN.), seine Prophetin. Nach Sch. Stat. *Th.* 3$_{480}$ *Pan apud Pisas rusticos numine suo replere solet, datque oracula qui impletur deo.* *Μαντεῖον Πανός* auf dem Lykaion, Sch. Theokr. 1$_{121}$. Ein Heilorakel gibt Pan (*οὐκ ὄναρ*) nach der Weihinschrift KAIBEL *ep.* 802. Traumgott ist Pan in Troizen, Paus. II 32$_{6}$, in Sikyon stand er mit Artemis vor dem Asklepieion (ebd. 10$_{2}$ *[1390$_{1}$]*). Auf enthusiastische Erregung durch Pan scheint Plat. *Phaidr.* 46 263d zu weisen. Vgl. o. *[926$_{1}$]*. — Auch Faunus gilt als weissagend, WISSOWA, Rel. u. Kult. d. R. 173$_{8}$.

[1]) BULLE, Ath. Mitt. XXII 1897 403. Vgl. o. *[1387 f.]*.

[2]) Ueber die Gleichsetzung von Pan und Priapos, die auch in der bildenden Kunst mehrfach ausgesprochen ist (vgl. z. B. die beiden Hermen des lateran. Mus., SCHÖNE, Antike Bildw. des lat. Mus. 105$_{181}$; $_{188}$) s. OSANN zu Korn. S. 330 f.; WIESELER, GGN 1875 440 u. o. *[856$_{2}$]*. — *Κήλων* nennt den Pan Kratin. *fr.* 321 Ko. (*EM* 183$_{46}$), *πολύσπορος* *APl.* IV 233$_{2}$, *λάγνος καὶ ὀχευτής* Korn. 27 S. 148; *εὐεπίφοροι πρὸς τὰς συνουσίας* sind Pane und Satyroi nach Sch. Theokr. 4$_{62}$. *Πανεύειν γυναῖκας* hat eine obscöne Bedeutung; vgl. Hsch. *πᾶνες· τοὺς ἐσπουδακότας σφοδρῶς περὶ τὰς συνουσίας ἔλεγον* (vgl. ROSCHER, Abh. SGW XX 1900 82$_{248}$). Wahrscheinlich auch mit Rücksicht auf seine Liebesbrunst, nicht *ad aetheris imitationem* (Serv. *VE* 2$_{31}$ [Myth. Vat. I 127; III 8$_{2}$] *[o. 1392 zu 1391$_{3}$]*) stellte man ihn mit rotem Gesicht dar. In dem Fisch, der seinen N. trägt, glaubte man den brennbaren, aphrodisisch wirkenden Stein *ἀστερίτης* zu finden (? Ptol. Heph. 7 S. 199$_{20}$ ff. WESTERM.; Hsch. Mil. *FHG* IV 159$_{11}$; Suid. *Αἴσωπος* und *Πάν*). Die laszive Eigenschaft des Gottes ist gewiss alt; nicht m. R. meint MILCHHÖFER, Ath. Mitt. V 1880 209 erst infolge der Vermischung mit gewissen Satyrtypen sei Pan in tierischer Geilheit dargestellt worden. Bedroht von der Brunst des Gottes waren im alten Aberglauben die Erdenfrauen, was auf Silvanus *[859 zu 858$_{3}$]* übergegangen ist; später erfand man komische mythische Situationen, in denen sich diese Seite des Gottes geäussert habe, erzählte z. B., wie er die schlafende Omphale zu schänden gedachte, aber, durch den Tausch der Kleider irre geleitet, zu Herakles gelangte (Ov. *F* 2$_{303-358}$ von Faunus; über dessen Gleichsetzung mit Pan s. o. *[1394$_{4}$]*). Aelter ist die Vorstellung, dass Pan die Dryaden und Epimelides (Long. *past.* 2$_{39}$; vgl. o. *[827$_{2}$]* und üb. Erato *[828$_{3}$]*) oder überhaupt die Nymphen (Korn. 27 S. 149) verfolge, mit denen er zusammen *ἀνὰ πίση δενδρήεντα* tanzt (Hom. *h* 19$_{2}$ f.; vgl. $_{19}$), deren Genosse (*PLG* III$^{4}$ 644$_{5}$) und Führer (*AP* IX 142$_{1}$) er heisst und mit denen zugleich er angerufen (z. B. im Eid, Long. *past.* 4$_{19}$), von Dichtern genannt (*AP* XI 194$_{1}$) und von Künstlern (Paus. VIII 37$_{2}$; CONZE, Götter- u. Heroengest. XXII 1; POTTIER, *Bull. corr. hell.* V 1881 349—357 T. VII [Rlf. aus Eleusis]; SCHNEIDER, Arch.-epigr. Mitt. IX 1885 42—47 [dalmat. Rlfs.]; FURTWÄNGLER, Gemmen LVII 18; *ἐφ. ἀρχ.* 1903 39 ff. [Rlf.]) dargestellt wird. Andere Zeugnisse über die Verknüpfung Pans mit den Nymphen sind bereits bei der Besprechung der letzteren *[828$_{2}$ f.]* gesammelt. Von den einzelnen Nymphen wird Pan namentlich mit Echo *[1395 zu 1394$_{6}$]* gepaart. — Viel seltener als mit den Nymphen wird Pan mit den *[1392 zu 1391$_{3}$]* Horen (von denen er auch das Attribut des Aehrenkranzes übernimmt, WIESELER, GGN 1875 448) und den (Pind. *fr.* 95$_{3}$; vgl. o. *[1073 zu 1072$_{3}$]*) Charites verbunden. — Später ist Pan auch Gott der Liebessehnsucht geworden; in diesem Sinn heisst er Iynx' V. von Echo oder Peitho *[852$_{2}$]*; die alexandrinischen Dichter machen ihn deshalb auch zum Beschützer der unglücklich liebenden Hirten (Theokr. 7$_{103}$ ff.; vgl. Long. *p.* 2$_{23}$ ff.). Als Bläser der Syrinx konnte Pan Schützer der erotischen Poesie werden: auch seine Beziehungen zu den Musen *[1395$_{5}$]* wiesen nach dieser Richtung.

[3]) *CIA* II 1671 (südlich von der Akropolis: *Ἑρμοῦ, Ἀφροδίτης, Πανός, Νυμφῶν, Ἴσιδος*); Str. IX 1$_{21}$ S. 398 (in Anaphlystos? *τὸ Πανεῖον καὶ τὸ τῆς Κωλιάδος Ἀφροδίτης ἱερόν*).

[4]) Ueber Vbb. vgl. WIESELER, GGN 1875 442*; 443 ff., über einen Sp. (V. Jh.) RIDDER, *Bull. corr. hell.* XXIII 1900 318 ff. Auf einem eretrischen Rlf.sp. (ebd. XV 1891 669) zieht Pan einen Bock, auf dem Aphr. sitzt. Bisweilen scheint Pan mit Aphrodites Myrtenkranz dargestellt zu werden, WIESELER a. a. O. 446*. — Auch mit Eros wird Pan bisweilen gepaart; ein beliebtes, mannichfach variiertes Thema der späteren Kunst ist z. B. der Ringkampf beider Götter vor Aphr. (pomp. Wb. mit Versinschr., KAIBEL *ep.* 1103; vgl. Serv. *VE* 2$_{31}$; MÜLLER-WIESELER, Denkm. II XLIV 551; BIE, Arch. Jb. IV 1889 129—137).

in der folgenden, in der lokrisch-thessalischen Kultur wenig beachtet. Selbst in Argos, wo er doch verehrt wurde[1], ist Pan nicht in den Kreis der grossen Götter aufgenommen, dagegen hat er durch den Einfluss der argivischen Kolonien auf Rhodos, wo er mehrere Kultstätten besass[2], in Naukratis eine sehr eigentümliche Entwickelung durchgemacht. Er wurde nämlich hier wahrscheinlich schon im VI. Jahrhundert[3] dem Gotte von Dedet gleichgesetzt[4], als dessen Inkarnation ein heiliger Ziegenbock, ba neb Dedet, griechisch Mendes, galt. Dieser, gewöhnlich durch das Determinativ des Widders, der ebenfalls ba hiess, bezeichnet, scheint damals bereits mit zwei ägyptischen Widdergottheiten, dem widderköpfigen Chnem (Chnum, Knuphis, Chnubis, Kneph u. s. w.) und dem widderhörnigen Ammon ausgeglichen gewesen zu sein. Entsprechend der doppelten Bedeutung des Wortes ba 'Bock' und 'Seele' hatte wahrscheinlich schon damals die Spekulation jene drei Götter als die Weltseele, die das All durchdringende und belebende warme Luft gefasst. Diesem 'Bocke von Mendes' schien nun der griechische Bocksgott zu entsprechen; es kam hinzu, dass der Namen Pan als Allgott gedeutet werden konnte. Die Milesier bildeten einen grossen Teil der Bevölkerung von Naukratis; so gelangte diese eigentümliche pantheistische Spekulation nach Milet, wo Anaximenes durch sie angeregt wurde. Von Milet aus ist dann Pan als Allgott in die attische orphische Poesie[5] und später in die stoische Mythendeutung[6] übergegangen. Manche der späteren Vorstellungen von Pan knüpft vermutlich an diese Spekulation des VI. Jahrhunderts an; erweisen aber lässt es sich bis jetzt von keiner; wir wissen nicht, ob eine alte Theogonie Pan zu Kronos'[7], eine andere zu Aithers[8] Sohn machte, so nahe es für die Orphiker, die sich die Ursubstanz des Alls als lichten Äther dachten, lag, sich Pan als ätherisch oder als Sohn des Äthers vorzustellen.

[1] Am Erasinos (Paus. II $24_6$; vgl. Kratin. *fr.* 321 Ko. (*Πάν, Πελασγικὸν Ἄργος ἐμβατεύων*). Auch in Epidauros (*CIPI* I 1036; 1312 f.) und in Troizen (Paus. II $32_6$ P. Lyterios) hatte Pan Kultstätten. — Vielleicht von Argos aus ist Pan nach Makedonien gekommen, denn es liegt in der That nahe (v. Wilamowitz-Möllendorff, Antig. v. Kar. 340), die Angabe von dem Pansbilde, das Zeuxis für Archelaos malte (Plin. *n h* $36_{63}$), mit dem Kult des Antigonos Gonatas *[$1395_2$]*, den Mzz. von Pella mit dem sitzenden Pan (Head *h n* 212; vgl. Ida Carleton Thallon, *Am. journ. arch.* VII 1903 317) und dem Pankult in Ainos (Gebhard S. 11 *[$1400_3$]*) zu der Annahme zu kombinieren, dass Pan in Makedonien und Thrakien alte Kulte besass. Durch die Seleukiden scheint einer dieser an den Jordanquellen zu Paneas (Mzz. mit Pan, Friedländer, Arch. Ztg. XXVII 1869 97 $XXIII_2$ f.) auf einen einheimischen Kult aufgepropft zu sein.

[2] *Πάνειον τὸ παρὰ τῇ Θερμίᾳ Ἀρτέμιδι*, *IGI* I $24_2$; *Πανιασταί*, *IGI* I 155 III 75. — Pan in Astypalaia, *IGI* III 199.

[3] Dies ist das wahrscheinlich richtige Ergebnis der gründlichen Untersuchung von Roscher, 'P. als Allgott', Festschr. f. Overbeck 55—72. Allerdings ist diese Bedeutung des Pan vor Plat. *Krat.* 24 408b nicht sicher nachweisbar; aber dieser spielt wahrscheinlich auf eine ältere (orphische?) Vorstellung an.

[4] Hdt. $2_{46}$; Str. XVII $1_{19}$ S. 802 u. aa. Ausserdem wurde Pan dem Gotte Min(?) von Chemmis oder Panopolis (Diod. $1_{18}$ u. aa.) gleichgesetzt; Pane von Chemmis sollten den Menschen die Trauerkunde von Osiris' Tod gebracht haben, so erklärte man den Ausdruck 'panischer Schrecken'; Plut. *Is.* 14.

[5] *Theogonie fr.* 36; 48 Ab.; Orph. *h* 11. Vgl. über P. bei den Orphikern Parmet S. 47 ff. *Chnum*, wonach Knuphis heisst, bedeutet 'mischen'; eine Reminiszenz daran scheint es, dass man den gehörnten (*Κεράστης*) Pan zu einem 'Mischer' (*Κεραστής*) machte; vgl. o. *[$1386_2$]*.

[6] S. z. B. Apd. bei Sch. G. zu *VG* $1_{17}$; Varro bei Myth. Vat. III $8_2$ (vgl. ebd. I 127; Serv. *VE* $2_{31}$; Isid. *et.* $8_{81}$); Korn. 27 S. 148 Os. Bei Macr. *S* I $22_7$ wird Pans Liebe zu Echo auf die Sphärenharmonie bezogen.

[7] S. o. *[$1390_2$]*.

[8] S. o. *[$1390_3$]*.

Die bildende Kunst hat diese Bedeutung des Pan, für die sich bei keinem der verwandten Dämonen ein Analogon findet, erst spät beachtet, indem sie z. B. Pan inmitten des Zodiakos darstellt[1]); für die Geschichte des Pantypus ist die Vorstellung des Allgottes Pan ebenso bedeutungslos gewesen wie für die Volksvorstellung und für die dichterische Ausgestaltung des Gottes. Wie den Dichtern so sind auch den Bildhauern und Malern die Pane, Silene und Satyrn Symbole für die Natur, die jenseits von Gut und Böse steht und von welcher der Kulturmensch sich zwar losgemacht zu haben wähnt, die sich aber doch in ihm immer wieder geltend macht. Sie erscheinen als neckische, aber doch im ganzen harmlose Gesellen, wie der Grieche ja die ganze Natur mit freundlichem Auge und unter Umständen auch das Natürliche und Tierische im Menschen mit humoristischem Wohlgefallen betrachtet. — In der Entwickelung der Typen für diese Wesen lassen sich zwei Perioden unterscheiden. In der ersten werden die tierischen Elemente immer mehr zurückgedrängt. Die Silene werden anfangs[2]) mit Pferde- oder vielleicht Eselbeinen dargestellt; auf makedonischen Münzen wechseln sie mit Kentauren, die ebenso wie sie Nymphen raubend dargestellt werden[3]), wie ja auch der Kentauros Pholos Sohn des Silenos und einer Nymphe heisst[4]). Aber schon im VI. Jahrhundert erscheinen die Silene gewöhnlich nur durch den Schwanz und die spitzen Ohren tierisch charakterisiert. Ebenso sind den Bocksgottheiten nur Ziegenbeine und Hörner geblieben, und auch diese Attribute verlieren im Laufe des V. Jahrhunderts an Bedeutung: die Abzeichen der verschiedenen Tiere werden kumuliert und mit einander vertauscht, zugleich aber immer dezenter behandelt. Damit verbindet sich ein Verjüngungsprozess, den diese Wesen, wie mehrere andere Götter damals, durchmachten; gleich Hermes und Dionysos werden sie bartlos dargestellt. Gegen Ende des V. Jahrhunderts kommen Typen eines ganz oder fast ganz menschlich gebildeten schwärmerischen Jünglings vor[5]). Im IV. Jahrhundert hat Praxiteles für die Satyrn die schönsten Typen geschaffen[6]).

[1]) Vgl. z. B. die Gemme bei Hirt, Bilderb. XXI $_{5}$; Müller-Wieseler II XLIV $_{554}$.

[2]) S. o. *[1387 f.]*.

[3]) Furtwängler, Satyr aus Pergam. 23.

[4]) Apd. $2_{83}$. Wie die Kentauren *[201$_{12}$]* liebt Sil. den Wein *[213$_{6}$]*.

[5]) Ueber den bartlosen Pan s. Furtwängler, Sat. aus Perg. 27 f.; über Pan mit Menschenbeinen Wieseler, GGN 1875 475 ff., über einen Kopf aus Villa Borghese Conze, Götter- und Heroengest. S. 40b. Er wird jugendlich, unbärtig und mit kleinen, fast unsichtbaren Hörnern (Rlf. aus Tanagra, Milchhöfer, Ath. Mitt. V 1880 S. 209; jugendlicher Pan über die Herde blickend, Brz.-statuette, Wernicke, Festschr. f. Benndorf 153—158; Kopf, Casali, Visconti, *Bull. commiss. arch. comm. Rom.* III 1887 57—60; vgl. auch *gaz. arch.* I 1875 *pl.* $_{22}$), zuletzt auch ganz ohne Hörner (Wieseler, GGN 1875 441 ff.; über Darstellungen der Dionysosgeburt s. Heydemann, X. Hall. Wpr. 1885 40; $41_{161}$) dargestellt. In der attischen Kunst, die noch im V. Jh. den Gott mit steilen Hörnern und vollem Spitzbart gebildet hatte (Archandrosrlf., Milchhöfer, Ath. Mitt. V 1880 206 ff.), ist diese Entwickelung nicht gerade häufig; manche Spuren scheinen darauf zu deuten, dass sie von Argos ausgegangen sei, Furtwängler, *Ann. d. i.* IL 1877 202. Eine Brz.statuette in Paris (Furtwängler, Ath. Mitt. III 1878 S. 293 XII; Mw. 422) weist auf Polykletos (vgl. über Polykletos' Einfluss auf den Pantypus Furtwängler, Satyr aus Pergam. 29); auch ein Pan als Knabe scheint auf diesen argivischen Meister zurückgeführt werden zu müssen (Furtwängler, Mw. 479 ff. Fig. $_{33}$).

[6]) Von Praxiteles werden u. a. folgende Satyrstatuen erwähnt, deren Scheidung strittig ist; s. Hitzig-Blümner zu Paus. I $20_{1}$ f.: 1) an der athenischen Dreifussstrasse, Paus. I $20_{1}$ (der Eingang der Stelle ist vielleicht verstümmelt und daher die Aufstellungsart

Aber schon vorher hatte eine rückläufige Bewegung begonnen. Die tierischen Elemente werden namentlich bei Pan wieder schärfer betont und zugleich untereinander und mit den menschlichen Zügen besser verbunden, als dies in der archaischen Kunst geschehen war. Nun laufen die Typen für die Silene, Satyrn und Pane, die um 400 v. Chr. sich sehr nahe gekommen waren, wieder auseinander. Die Tragödie bot den Anlass zu der neuen Sonderung; der Chorführer musste vor den übrigen Choreuten hervortreten, so entwickelt sich neben den Satyrn die Sondergestalt des Vaters Silenos, für den dann auch die Kunst einen besonderen Typus, die Gestalt eines in üppigem Genuss fett gewordenen Greises, geschaffen hat[1]); Pan, jetzt gewöhnlich wieder mit Bocksbeinen dargestellt, erhält einen vorspringenden Oberkiefer, die Nase hängt herab, die Flügel treten zurück, wodurch das menschliche Gesicht etwas Tierisches bekommt[2]). Diese Wirkung wird gesteigert, wenn Pan neben einen schönen Jüngling gestellt wird, wie in der berühmten Gruppe des Pan, der, einen Jüngling unterrichtend, von ekler, sinnlicher Begierde ergriffen wird[3]). Auch die Beziehung zum Thiasos gab namentlich der alexandrinischen Kunst

nicht ganz sicher); vgl. Athen. XIII 59 S. 591 b. Man hat verschiedene Nachbildungen nachweisen wollen, vgl. z. B. GHERARDO GHIRARDINI, *Bull. comm. arch. comm. di Roma* XX 1892 237—260; 305—339; KERN, Ath. Mitt. XIX 1894 54—64 (dreifüssiger Tisch aus Magnesia; s. dagegen LECHAT, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 423 f.); 2) Periboetos, angeblich mit Bakchos und Methe, Plin. *n h* $34_{69}$; die von Paus. I $20_2$ erwähnte Gruppe (?) des Eros und Dionysos, dem ein Satyros *παῖς* einen Becher reichte (BIENKOWSKI, *Rev. arch.* III XXVI 1895[1] 281—285 will einen Dresdener Satyr mit einem Neapler Dionysos und Eros zu einer Gruppe zusammensetzen; s. aber REINACH, *Rev. arch.* III XXVII 1895[2] 217), ist mit jener Gruppe gewiss nicht identisch gewesen, und es ist zw., ob Praxiteles überhaupt jenen Satyros *παῖς* geschaffen hat; Dionysos und Eros waren sicher von Thymilos. Von den erhaltenen S.typen lassen sich zwei wahrscheinlich auf Praxiteles und seinen Kreis zurückführen: 1) ein flötenspielender (SANFORD, *Amer. Journ. arch.* IX 1894 533—537 T. XVIII); 2) der eingiessende (eine verwandte Gestalt ist die von FURTWÄNGLER, Sammlung SOMZÉE XIV S. 18 besprochene).

[1]) FURTWÄNGLER, *Ann. d. i.* IL 1877 228; Sat. a. Perg. 25; Samml. SABUROFF zu II CXXIX. Aus dieser Entstehung erklärt sich wohl, dass der Papposilenos nicht in der Mehrzahl erscheint.

[2]) Vgl. z. B. den charakteristischen Tet.-kopf, den FURTWÄNGLER, Ath. Mitt. III 1878 155—160 (T. VIII) besprochen hat.

[3]) Vollständiger als in den o. *[964₁₀]* zitierten Abhandlungen sind diese Darstellungen seitdem von WERNICKE bei ROSCHER, ML III 1454 gesammelt. Dass diese Gruppe Pan und Olympos darstelle, hat in neuerer Zeit zuerst GERHARD (z. B. Arch. Ztg. VI 1848 318 f.) aus Plin. *n h* $36_{29}$ gefolgert; und diese Beziehung ist fast allgemein angenommen worden, bis STEPHANI, *Compte rendu* 1862 98 darauf aufmerksam machte, dass Olympos sonst mit Marsyas (vgl. z. B. Polygnot in der Nekyia, Paus. X $30_9$), Pan dagegen mit Daphnis (vgl. Theokr. *ep.* 3; Meleagr. *AP* VII 535; XII 128; Glaukos ebd. IX 341; Zonas ebd. IX 556; anderes o. *[964₁₀]*) zusammengestellt zu werden pflege. STEPHANI folgerte daraus, dass Plin. *n h* $36_{29}$ sich geirrt hat und dass die Gruppe vielmehr Pan und Daphnis darstelle. Auch diese Ansicht hat lange für richtig gegolten, sie ist aber neuerdings durch REITZENSTEIN *[o. 964₁₀]*, dem sich seitdem mehrere Forscher, auch WERNICKE, angeschlossen haben, dahin modifiziert worden, dass das Urbild unserer Gruppe nicht die Gruppe in der Saepta Iulia war, die nach Plin. *n h* $36_{29}$ Olympos mit Pan, in Wahrheit aber nach REITZENSTEIN Olympos mit Marsyas darstellte, sondern vielmehr Heliodors berühmtes *symplegma* in der Porticus der Octavia, das nach Plin. *n h* $36_{35}$ *Pana et Olympum* (in Wahrheit aber nach R. vielmehr Daphnis) *luctantis* zeigte. Unmöglich ist das nicht, aber der Ausdruck *luctari* passt auf unsere Gruppe schlecht, und der ganze Ausgangspunkt dieser und der älteren Vermutung STEPHANI's, die Beobachtung, dass Olympos und Pan in der Litteratur sonst nicht erotisch verbunden erscheinen, ist ziemlich unsicher, da hier die Ueberlieferung vielleicht lückenhaft ist. Kann sich auch natürlich Plinius zweimal (*n h* $36_{29}$ und $_{35}$) geirrt haben, so bedürfte eine solche Annahme doch gewichtigerer Gründe, um einleuchtend zu erscheinen.

mannichfache Gelegenheit, Pan mit schönen männlichen oder weiblichen Körpern zusammenzustellen; sie zeigt ihn uns z. B., wie er einem Satyr einen in den Fuss getretenen Dorn auszieht oder sich einen Dorn ausziehen lässt[1]) oder wie er die Reize der schlafenden Ariadne dem Dionysos enthüllt[2]) oder wie er den leicht trunkenen Weingott stützt oder wie er von diesem am Boden liegend sich Wein eingiessen lässt oder wie er sich mit einer Mainade zu schaffen macht. Alle diese und viele ähnliche Darstellungen wirken nicht bloss durch den formalen Kontrast zwischen Schönheit und Hässlichkeit, vielmehr bringt dieser äussere Gegensatz zugleich einen inneren in der Weise dieser mit derben Zügen zeichnenden späteren Kunst zum Ausdruck: wir sehen, wie eng mit den erhebenden Gefühlen, in die heitere Geselligkeit beim Wein oder der Anblick schöner Leiblichkeit den Menschen versetzt, tierische, ekelhaft sinnliche Empfindungen verbunden sind. Freilich muss man bei dem Verständnis dieser Kunstwerke berücksichtigen, dass wir, indem wir die Gedanken der Künstler in unserer Sprache wiedergeben, schon einen fremden Zug, eine Lehrhaftigkeit einmischen, die jenen durchaus fremd war. — Erhielt somit der tierische Pantypus in der hellenistischen Kunst eine Bedeutung, die, soweit sie hinter den Idealgestalten der höchsten Kunst zurücksteht, doch immer noch eine Spur jener symbolischen Kraft zeigt, deren keine wahre Kunst entraten kann, so wurde auch der Typus der menschlichen Satyroi in der alexandrinischen Zeit Träger eigentümlicher neuer Empfindungen; er ward ins derb Bäurische umgebildet[3]) oder, wie man vielleicht eher sagen muss, unter dem Bilde von Satyrn stellte die Kunst ein primitives Hirten- und Bauernleben dar, in dem der sentimentale Kulturmensch die ihm selbst abhanden gekommene Einheit zwischen Natur und Mensch vorhanden träumte. Denn wenngleich der dionysische Charakter, den die Kunst der Blütezeit unter dem Einfluss der Tragödie den Satyrn gegeben hatte, keineswegs verschwindet[4]), so werden sie jetzt gern als Hirten und Landleute dargestellt. Diese Umbildung entspricht dem Geist des Hellenismus, der überhaupt die von der grossen Zeit geschaffenen Idealgestalten durch Hinzufügung einzelner realistischer Züge aus dem Landleben auf das gesunkene Niveau des Kunstverständnisses herabzudrücken bestrebt war; den Anlass dazu bot die schon in der Blütezeit vollzogene Ausgleichung der Pan- und Satyrtypen. Die charakteristischen Züge des ersteren gehen jetzt auf die Satyrn über[5]), und so wurden auch Rohrflöte, Hirtenstab, Ziegenfell ihre Attri-

[1]) Mehrere Marmorgruppen, aufgezählt von WERNICKE bei ROSCHER, ML III 1446 ff.

[2]) Wbb. u. Skph., aufgezählt von WERNICKE bei ROSCHER, ML III 1441.

[3]) FURTWÄNGLER, Der Satyr von Perg., XL. Berl. Wpr. 1880.

[4]) Man hat z. B. den Typus des praxitelischen Hermes umgeformt, indem man einem jugendlichen Satyr den Dionysosknaben auf den Arm gab (FURTWÄNGLER, Sat. a. Perg. 21 T. III 4), und Satyrn betrunken dargestellt. Ueb. den barberinischen Faun s. BULLE, Arch. Jb. XVI 1901 1—18; FURTWÄNGLER, Glyptoth. 199—205.

[5]) Der Typus des ausblickenden (s. o. *[1398 5]*; vgl. Sil. Ital. $13_{341}$ *perlustrat pascua visu*; *Π. εὔσκοπος θηρητήρ*, Orph. *h* $11_9$; *ὀξέα δερκόμενος*, Hom. *h* $19_{14}$; *Πάνσκοπος* oder *Π. σκοπός*, *Anth. Plan.* IV $233_2$; *Πανὸς σκοπιά*, *AP* IX $824_2$, wonach wohl auch *Π. σκοπιήτα*, *AP* VI $16_1$; $34_3$; $109_9$ zu deuten ist) und zu dem Zweck die Hand über die Stirn erhebenden (Mzz. von Ainos, V. Jh., und von Aigiale auf Amorgos, FURTWÄNGLER, Sat. a. Perg. $18_2$; Mzz. von Pappa Tiberia in Pisidien, IMHOOF-BLUMER, Kleinas. Mzz. II 387 vgl. Hsch. *ὑπίσκοπον χέρα* und ROSCHER, ML III 1401) Pan wurde von dem Maler Anti-

bute[1]). Die alten Typen werden auf das Landleben umgedeutet, wie der des myronischen Marsyas, den eine pergamenische Bronzestatuette wiedergibt, wie er sich gegen einen Hund oder gegen ein anderes Tier verteidigt[2]). Andererseits versuchte man freilich Kontraste zu erzielen, indem man diese weichlichen Wesen mit kräftigeren paarte, wozu schon die Tragödie den Anlass geboten hatte; so finden wir, wie es scheint, die Satyrn im Kampfe sogar mit Giganten dargestellt[3]).

### 13. Hestia.

Hom. *h* $4_{22}$ ff.; 24; 29; Orph. *h* 84; Korn. *c.* 28; Ov. *F* $6_{249-460}$; Myth.Vat. III $2_5$ f. — Hirt, Bilderb. S. 70; Müller-Wieseler, Denkm. d. alt. Kunst II² 256 ff. xxx $_{336}$ ff.; Preuner, Hestia Vesta, Tübingen 1864.

**303.** Unter den zwölf grossen Gottheiten, welche die Griechen später annahmen, ist Hestia[4]) die einzige, deren Namen allgemein im appellativen Gebrauch geblieben ist: das Machtgebiet der Göttin deckt sich ungefähr mit den Bedeutungen des Wortes *ἑστία*, das Feuer, Herd, Altar, Wohnung und Lebensunterhalt bezeichnet[5]). Wie der ursprüngliche Sinn von *ἑστία* ist aber auch die Grundbedeutung der Göttin strittig. Die Griechen selbst hielten meist die später häufigste Anwendung des Wortes 'Herd oder Altar'[6]) für die echte und suchten dies etymologisch zu erweisen, indem sie das Wort fälschlich[7]) entweder mit *ἕδος* oder mit *ἵστημι* in Verbindung

philos auf den Satyr übertragen (Plin. *n h* $35_{138}$; Murray, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 315—318 will diesen Typus auf einem archaischen Tet.antefix aus Lanuvium nachweisen). nach Furtwängler, Sat. aus Perg. 15 f. aber zugleich umgebildet, indem das Motiv mit dem des tanzenden Satyrs verbunden wurde.

[1]) Furtwängler, Sat. a. Perg. 30.

[2]) Furtwängler, Sat. a. Perg. 4 ff. T. I.

[3]) Sehr zerstörte Gruppe, herausgeg. von Petersen, *Bull. comm. arch. comm. Rom.* XVII 1889 17—25.

[4]) Dies ist die attische und zugleich die altgriechische Form; in den meisten Dialekten tritt oft sowohl im N. der Göttin als in den von ihr abgeleiteten PN. und ON. (über *Ἱστίαια* in Euboia s. Durrbach, *Bull. corr. hell.* X 1886 108) *ια* an die Stelle des *εσ.* *Ἱστιαιίδας* ist auf einer Inschr. aus Tanagra (GDI I 919 III 18), *Ἱστιαιε[ι]ος* auf einer thessalischen Inschrift (GDI I 326 II 38), *ἱστία* bei Hsch. *s v* bezeugt. Ueber die Verschleifung des *ι* in *Ἱστιαιεύς* u. s. w. s. Schulze, *Quaest. ep.* $46_1$. — Der N. *Ἑστία* lautete mit *ϝ* an; vgl. *ϝιστίαν* (Inschr. aus Mantineia, GDI I $1203_{14}$; Meister, GDI II 103); Hsch. *Γιστία* (d. i. *ϝιστία*); lat. Vesta, wahrscheinlich nicht als urverwandt, sondern mit Cic. *d n* II $27_{67}$ (myth. Vat. III $2_6$), Kretschmer, Einl. 162 ff. u. aa. als Entlehnung aus dem Griechischen zu betrachten. Durch das anlautende *ϝ* werden die antiken Ableitungen von *Ἑστία* (*EM* $382_{21}$ ff. und *EG* $213_{33}$ ff. *s v*) ausgeschlossen: 1) von *sed- ἑδ*, sowohl a) in aktivem transitivem ('Hausgründerin') als b) in intransitivem (die 'Sitzende' wegen der sitzenden Statuen), c) in passivem Sinn (*ὅτι πανταχοῦ ἵδρυται καὶ τιμᾶται, EM*); 2) von *sta- ἵστημι* (Eust. *Il.* $9_{63}$ $735_{61}$; *ξ* 159 $1756_{24}$; *ρ* 156 $1814_5$); 3) von *ἐσ-* (*ἐστώ. ἑστία = οὐσία*, Plat. *Krat.* 18 401 c wahrscheinlich nach einem Pythagoreier. vgl. Archyt. bei Stob. *ekl. phys.* I $35_2$).

[5]) *EG* $213_{40}$ *Ἑστία πολλὰ σημαίνει. ὄνομα θεᾶς καὶ τὴν οἰκίαν. ἑστία τὸ πῦρ* (Hsch. *Ἑστίῃ*; *Ἑστία γελᾷ = Ἥφαιστος γελᾷ.* Arsttl. *met.* II 9 $369a_{32}$; Vesta als Feuergöttin durch den Esel [Preuner, HV 322] charakterisiert */$798_2$/*. bisweilen auch metonymisch [Kretschmer, Einl. 163] für 'Feuer' gebraucht, z. B. *VG* $4_{384}$; vgl. Ov. *F* $6_{291}$; Preuner, HV 30; $321_1$), *καὶ τὸν τόπον ὅπου τὸ πῦρ, καὶ τὴν πυράν, καὶ τὸν βωμόν* (Hsch. *ἑστία*) *καὶ τὸν χυτρόπουν καὶ πυροστάτην καὶ τὴν εὐωχίαν* (vgl. ebd. $_{37}$; Hsch. *ἑστία· . . . δεῖπνον*; Eust. *ξ* 159 S. $1756_{25}$). Aehnlich Suid. und Phot. *lex. s v*, welche die Bedeutung *δίαιτα* und *οἴκησις* (Eust. a. a. O.; Bekker, *An.* I $469_{30}$ *ἀφ' ἑστίας· ἀπὸ τῆς οἰκίας*; Hsch. *s v ἑστία* und *ἱστία· οἰκία*; *EG* $213_{46}$) hinzufügen. — Für die meisten dieser Bedeutungen bedarf es eines Nachweises nicht: als Erfinderin des Häuserbaues bezeichnen sie Diod. $5_{68}$; Sch. Pind. *O* $1_{16}$; Sch. Arstph. *plut.* 395; *EM* $382_{21}$ f., die Hausschwelle war der Vesta geweiht nach Varro Myth. Vat. III $12_2$; vgl. III $4_4$.

[6]) Vgl. Molin, *De ara apud Graec.*, Diss., Berl. 1884 1 f.; 5 ff.

[7]) Vgl. o. */A. 4/*.

brachten; die Neueren[1]) gehen entweder von der Bedeutung 'Wohnung', zu der sie durch Ableitung von der Wurzel vas 'wohnen' gelangen, oder von der Bedeutung 'Feuer' aus, das ursprünglich als das 'Glänzende', 'Brennende' bezeichnet sei. Die Voraussetzung bei allen diesen Annahmen ist, dass die Göttin nach der *ἑστία* genannt ist, nicht umgekehrt: eine Voraussetzung, die zwar nahe liegt, gegen die aber doch manches spricht. Wäre die Göttin der personifizierte Herd, so müsste der Titel *Ἑστία τῆς πόλεως*, den eine spartanische Priesterin führt[2]), befremden; die Gottheiten, deren sichtbares Abzeichen überall erblickt wird, bedürfen nicht der Darstellung durch einen Menschen. Auffallend wäre ferner die Jungfräulichkeit der Göttin; zwar wird dem Griechen sexuelle Reinheit wie überhaupt beim Opfer[3]) so auch beim Betreten der Hestia vorgeschrieben[4]), aber dies hat die mythische Vorstellung von den Feuergottheiten sonst nicht beeinflusst, vielmehr werden diese als männlich, und zwar gewöhnlich, was u. a. mit der Bedeutung des Herdes für den Hochzeits- und Zeugungszauber zusammenhängt, ithyphallisch vorgestellt[5]). Drittens ist der appellative Gebrauch von *ἑστία* zwar nicht so auf die Poesie, die dichterisch gefärbte Prosa und die Ritualsprache beschränkt, wie dies sonst bei Metonymien der Fall zu sein pflegt, aber andererseits doch weit davon entfernt, allgemein üblich zu sein[6]). Selbst für die gewöhnlichsten Bedeutungen von *ἑστία* 'Altar' und 'Herd' sind *βωμός* und *ἐσχάρα* zu allen Zeiten weitaus die gewöhnlichsten Bezeichnungen geblieben; *ἑστία* hat einen eigentümlichen religiösen, und zwar besonders an die Religion des Hauses und des Staates erinnernden Klang. Unter diesen Umständen muss die Grundbedeutung von Hestia dahingestellt bleiben; wahrscheinlich haben hier Vorstellungen mitgewirkt, die nicht vollständig erkennbar sind. Zu dieser Annahme führt eine Parallelgestalt Hestias, Kalypso. Diese Schwester des Feuergottes Prometheus wohnt im Nabel des Meeres[7]); 'Nabel' ist aber Bezeichnung der Opferstätte[8]), und diese selbst, also Hestia, die vielleicht einst auch wie Kalypso als Atlastochter galt[9]), heisst *μεσόμφαλος*[10]). Kalypso ist die 'Verhüllerin', oder die 'Verhüllte'[11]), und eben dies scheint Hestia (*ϝεσ-τία*; vgl. *ἀμφι-ϝέσ-νυμι*) zu bedeuten. Kalypsos Namen scheint aus dem Phoinikischen ([illegible], Kirke[12])) übersetzt; er hängt damit zusammen, dass der Mensch die Feuergöttin nicht 'unverhüllt' schauen darf (1360). Dies wird in der indischen Legende von Urvaçi erzählt, deren Namen das untere Reibholz bezeichnete. In welchem Sinne dies verhüllt genannt wurde, ist aber ganz dunkel, und es steht auch keineswegs fest, dass auch die alten Boioter unter ihrer Hestia das untere Reibholz betrachteten. Umdeutungen können nicht ausgeblieben sein. Nannten sie

[1]) Molin a. a. O. $_2$.

[2]) *CIG* I 1253; 1435; 1439–1442; $1446_{14}$; Boeckh S. 610.

[3]) S. o. *[$858_1$]*.

[4]) Hsd. *ἔ κ ἡ* 733.

[5]) S. o. *[726; 854]*.

[6]) Wendungen wie *τὴν ἑστίαν ἀνέθηκεν* auf der von Kern, Ath. Mitt. XIX 1894 94 herausgegebenen Inschrift sind nicht häufig.

[7]) S. o. *[$393_6$; $777_2$]*.

[8]) S. o. *[$723_1$]*.

[9]) Histiaia in Boiotien hiess einst *Ταλαντία* (Hsch. *s v*; Sch. *B* 537 D), d. i. wahrscheinlich *Ἀταλαντία*.

[10]) *μεσ. ἑστ.*, Eur. *Ion* 476 K.

[11]) Vgl. o. *[711 zu $710_1$]*. Wir besitzen von der Kalypsosage noch eine zweite Variante in dem naxischen Mythos von Amphitrite *[1144 zu $1143_1$; $1145_3$]*; doch gibt auch diese keine Entscheidung über den ursprünglichen Sinn des N.'s.

[12]) S. o. *[709 zu $708_3$]*.

den Herd 'Umhüllerin', weil sich die Schutzflehenden verhüllt an ihm niedersetzten? Auf eine andere Spur könnte folgendes weisen. Als Nabel wurden auch die Fetische, die Baitylien oder Gotteshäuser bezeichnet, welche zeitweilig die Bedeutung der alten Feuerstätten zurückdrängten und die mit Fett getränkt und mit Wolle umhüllt wurden. Hestias Haar heisst fetttriefend[1]), weisse Binden umgeben sie[2]), sie selbst heisst *οἶκος θεῶν*[3]): das scheint darauf zu führen, dass sie einst Bezeichnung des Steinfetisches[4]) war, der die alten Feuerstätten z. T. ersetzte, aber dann später doch wieder hinter diesen zurücktrat und mit ihnen verschmolz, so dass auf Altar und Herd in gewissen Verbindungen der Namen *ἑστία* übergehen konnte. Hierbei würde dann zugleich der Begriff der Göttin von dem Substrat soweit gesondert sein, dass, wie es in Sparta geschah, die Göttin neben ihrem sichtbaren Abzeichen noch eine irdische Verkörperung ertrug. — Alle diese Vorstellungen gehören zu den ältesten, vorgriechischen Bestandteilen des griechischen Kultus (723 ff.); auch der Hestiakult enthält sicher uralte Elemente. Der Namen Hestia selbst findet sich allerdings bei Homer als Bezeichnung einer Gottheit nicht, und der euboiische Stadtnamen Histiaia, den der Schiffskatalog nennt[5]), beweist zwar, dass der Schluss aus dem Schweigen auch in diesem Falle irrig sein würde, spricht aber nicht notwendig für ein hohes Alter des Kultus, da er, wenn nicht etwa die sogenannte formale Wucherung vorliegen sollte, zu einer verhältnismässig jungen Schicht der Ortsnamen gehören muss, von der sich im Epos unter den epichorischen Bezeichnungen des griechischen Mutterlandes kein ganz sicheres Beispiel findet[6]). Auch fehlen in dem späteren Hestia- wie in dem Vestakult die charakteristischen Kennzeichen der kretischen und der ostboiotisch-euboiischen Kultur: sollte man je auf der Hestia, dem Herde, chthonische Dämonen verehrt haben[7]), so waren es die Geister guter

[1]) Hom. *h* $24_3$.

[2]) Korn. 28 161. Die bildende Kunst (vgl. z. B. die Sosiasschale *Mon. d. i.* I XXIV; Müller-Wieseler, DAK I² XLV $_{210}$ S. 36; Ant. Denkm. I IX f.; Berl. Vasensamml. 2278; Vesta auf römischen Mzz., Preuner, H V 324 ff.) hat die Göttin gewöhnlich mit verschleiertem Hinterkopf dargestellt.

[3]) Orph. *h* $84_3$. Philol. bei Stob. *ekl. phys.* $I_{22}$ S. 488 = $134_{20}$ M. nennt das Weltzentrum *ἑστία τοῦ παντὸς καὶ Διὸς οἶκον*; vgl. *Ζανὸς πύργος* (Nikom. Ger. bei Phot. *bibl.* $143a_{22}$; Prokl. Tim. I [zu S. 27 b] 61 c; III [zu 34 b] 172 a; IV [zu 40 c] 282 e), *Ζανὸς φυλακά* (ebd. III 172 a), die ebenfalls bei den Pythagoreiern das Zentrum bezeichneten.

[4]) S. o. *[$775_{10}$]*.

[5]) *B* 537.

[6]) S. o. *[$751_2$]*.

[7]) Schon die römischen Gelehrten haben die Laren und Penaten für Totengeister gehalten und danach angenommen, dass einst die Toten im Hause bestattet wurden (Serv. *VA* $5_{64}$; $6_{152}$); die Ansicht ist so verführerisch, dass sich auch E. Rohde, Ps. I² 253 f. ihr nicht hat entziehen können, ja er ist offenbar geneigt, wie es die Konsequenz erfordert, auch den vorhistorischen Griechen, die doch etwas dem Lar Entsprechendes nicht kennen, solche Vorstellungen zuzuschreiben, da er (gewiss mit Unrecht: es handelt sich um einen formelhaften Ausdruck, den die Sprecherin, die zauberkundige Hekatedienerin Medeia, ebenso frei umgebogen hat, wie Plutarch, s. o. *[1036 zu $1035_2$]*) auf Eur. *Med.* 400 *Ἑκάτην μυχοῖς ναίουσαν ἑστίας ἐμῆς* verweist. In neuerer Zeit hat namentlich Samter, Familienfeste der Griechen u. Röm. 10 ff. u. ö. den Zusammenhang des Familien- und Herdkultus mit dem Ahnenkult betont. Mir sind nur wenige und unsichere Spuren bekannt, die darauf führen könnten. Auf einem thessalischen Basrlf. (Fougères, *Bull. corr. hell.* XII 1888 184) steht *Σύμμαχος* (nach Foug. Bezeichnung eines in der Schlacht helfenden Heros) mit einem Rosse vor der sitzenden *Ἑστία*; von der *κοινὴ ἑστία* in Mantineia sagt Paus. VIII $9_5$ *Ἀ(ν)τ(ι)νόην δὲ αὐτόθι ἐλέγετο κεῖσθαι τὴν Κηφέως.* Antinoe, die später als eponyme Gründerin der Stadt gegolten zu haben scheint *[$206_3$]*, könnte vielleicht dem Ahnherrn des Geschlechtes entsprechen.

Ahnen, die auch nach dem Tod segnend im Kreis der Ihrigen weilten. Aus diesen Gründen folgt jedoch nicht, dass der Kultus der Hestia erst in späterer Zeit, etwa gar nach Homer, aufgekommen sei. Insbesondere erklärt sich das Fehlen kakodämonistischer Elemente im späteren Hestiakult daraus, dass der Dienst am Herd und Altar, dessen Personifikation Hestia später wenigstens gewesen ist, aus einer vorgriechischen Periode stammend[1], schon während der ältesten Epochen der griechischen Religionsgeschichte als ein Rudiment vergangener Zeiten sich wesentlich, und zwar in erfreulicher Weise, von den damals neu aufkommenden chthonischen Kulten unterschieden haben muss. Die Zauberer, welche für die Entwickelung der Riten während der beiden ältesten Perioden der griechischen Religion massgebend gewesen sind, haben sich mit dem Dienst am Herde nicht viel beschäftigt; wie später für die Familie einzelne ihrer Mitglieder und für die ideale Familie, den Staat, dessen Beauftragte Hestias Kult besorgten[2], so sind gewiss von jeher die Riten am Herd Laiensache gewesen; hier brachte jeder, der da wollte und konnte, die Reinigungsopfer dar, die einst auch auf diesem Gebiete sehr wichtig gewesen sind[3], oder feierte seine Opferschmäuse. Daher musste auch sowohl die Zurückdrängung der alten Zauberriten hinter dem Opfer als auch die immer mehr zur Geltung kommende politische Bedeutung der Genossenschaften, die sich um einen gemeinsamen Altar versammelten, die Bedeutung des Kultus unserer Göttin steigern. Die *κοινὴ ἑστία* wurde das ideale Zentrum erst der Ritterbünde und dann der Städte, die aus den Ritterburgen erwuchsen; auch die Stadtvereinigungen und Landschaften haben ihre *ἑστία* gehabt[4]. Die Auswanderer bekundeten, indem sie das Feuer vom öffentlichen Herde der Mutterstadt mitnahmen[5], dass sie sich auch in der Fremde als Bürger ihrer Stadt fühlten, und die politischen Mächte, die nacheinander oder abwechselnd in den Gemeinden aufkamen, Adel, Tyrannis und Demos haben zum sichtbaren Abzeichen ihrer Macht auch die *ἑστία* des Staates gewählt, die daher im monarchischen Staat im Königspalast[6],

[1]) S. o. *[723 ff.]*.

[2]) So unterscheidet Arsttl. *πολ.* VI 8 1322 b$_{24}$ richtig die priesterlichen Opferbeamten, von denen die *ἀφ' ἑστίας* die Ehre haben *[1406$_4$]*; erstere sind an die Stelle der technischen Zauberer getreten. Freilich mussten die vom Staate Beauftragten, wenn sie kein anderes, rein staatliches Amt hatten und längere Zeit funktionierten, schliesslich selbst als priesterliche Beamte erscheinen, wie das bei den Vestalinnen und, z. T. nach deren Vorbild, auch bei den Priesterinnen der Hestia der Fall war.

[3]) Vgl. o. *[892 f.]*. — Vielleicht hängt es mit den kathartischen Gebräuchen, durch die der Hausherr an seiner *ἑστία* den befleckten *ἱκέτης* reinigt, zusammen, dass der Hestia Schweineopfer (Eupol. I 335$_{281}$ Ko.; vgl. Athen. IV 32 149 b; Sch. Arstph. *σφ.* 844; eine Kuh nährt dagegen Erysichthons M. für Hestia, Kallim. 6$_{109}$; vgl. auch u. *[1405$_3$]*) dargebracht werden.

[4]) Z. B. *Κοινὴ ἑστία* der Arkader zu Tegea, s. o. *[202$_4$]*, über Hestias *βωμός* im Homarion Polyb. V 93$_{10}$, über die *Ἑστία Δημίη* auf Paros O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 215 f. Ihr Bild kaufte zwangsweise Tiberius, Kassios Dion 55$_9$.

[5]) Sch. Arstd. III S. 48 Ddf. *τὸ δὲ πρυτανεῖον τόπον εἶναι λέγουσι τῆς Παλλάδος ἱερόν, ἐν ᾧ ἐφυλάττετο τὸ πῦρ, ἐξ οὗ καὶ οἱ ἄποικοι Ἀθηναίων μετέλαβον.* Vgl. Hdt. I$_{146}$; Preuner, HV 140$_3$.

[6]) Vgl. z. B., was Aisch. *hik.* 370 den Chor zum Argeierkönig sagen lässt: *σύ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δάμιον, πρύτανις ἄκριτος ὤν κρατύνεις βωμὸν ἑστίαν χθονός.* Mit dem Königshause auf der Burg bringt Wolters, Ath. Mitt. XIV 1889 321 die *Ἑστία ἐπ' ἀκροπόλει* in Verbindung. Das Szepter, das Hestia bei Pind. *N* 11$_4$ und vielleicht bisweilen in der Kunst führt (sogen. Hestia Giustiniani? *[1407$_4$]*) ist vielleicht m. R. auf die alte Stellung Hestias im Fürstenhaus zurück-

in der Republik meist im Prytaneion[1]) stand. Nicht überall freilich, wo es einen Staatsherd gab, ward dieser auch personifiziert; oft wurden dort Zeus Herkeios oder Hestiuchos (Hestiachos), Ktesios, Teleios[2]) und andere Götter verehrt. Aber auch Hestia hatte, wenngleich nicht oft eigene Tempel[3]), so doch zahlreiche Kulte an den öffentlichen Feuerstätten. Man opferte ihr vor und nach[4]) den Opfern an die übrigen Götter, die man

---

geführt worden, dagegen hat Hestia Basileia (Orph. *h* 84$_1$) nichts mit dieser Bedeutung der Göttin zu thun.

[1]) Hestia die Göttin der Prytaneien, Pind. *N* 11$_1$; H. im Prytaneion, z. B. in Athen (Paus. I 18$_3$; vgl. Theokr. *id.* 21$_{36}$; *CIA* II 478$_3$ [Opfer der Epheben und ihres *κοσμητής*]; Poll. 1$_7$; 9$_{40}$), Olympia (Paus. V 19$_5$), Dreros (Dittenberger, *Syll.*[2] 463$_{25}$), Syros (II. Jh. n. Chr., *CIG* II S. 1059 2347k$_{11}$ A), Lesbos (*Bull. corr. hell.* IV 1880 424 f.), Hestia Prytanis in Naukratis (Hermias, *FHG* II 80$_2$), Hestia Bulaia in Athen (Aischin. 2$_{45}$; Diod. XIV 4$_7$; Harpokr. *βουλ.* 74$_{12}$ Ddf.) und Adramyttion (*CIG* II 2349b$_{12}$). Vgl. Welcker, Arch. Ztg. XIII 1855 157.

[2]) Ueber *Z. Ἑρκεῖος, Κτήσιος, Μεσέρκιος, Πατρῷος* u. s. w. s. o. *[1115$_1$]*. Vgl. Hsch. *Ἑστιάχος· Ζεὺς παρ' *Ἴωσιν*; *Z. Ἑστιοῦχος*, Eust. *I* 63; 735$_{61}$; *ξ* 159 1756$_{24}$; *ρ* 156 1814$_5$. *Z. Ἐφέστιος*, Soph. *Ai.* 492; Sch. Arstph. *πλοῦτ.* 395; *Z. Ἐπίστιος*, Hdt. 1$_{44}$; Eust. *η* 298 1579$_{40}$; *χ* 335 1930$_{25}$. In Kamiros wird ein *δαμιοργήσας Ἑστίᾳ καὶ Διὶ Τελείῳ*, *IGI* I 704 erwähnt; vgl. 701 (verstümmelte Widmungsinschrift), 707 und (Thera) III 424. Bei Zeus und Hestia wird in der *Odyssee* öfters geschworen (*ξ* 158; *ρ* 155; *τ* 303; *υ* 230; Usener, Rh. M. LVIII 1903 21 f.). Hestia wird bei Hom. *h* 24$_5$ gebeten: *ἐπέρχευ εὐμενέουσα σὺν Διὶ μητιόεντι.* Myth. Vat. III 2$_5$ nennt sie Zeus' Nährmutter: als solche wollte sie Bötticher, Arch. Ztg. XVIII 1860 82$_1$ irrig in der sogen. Leukothea *[1082$_1$]* wiederfinden. Ueber *Ἑστία* als *Διός οἶκος* vgl. o. *[1403$_3$]*, über ihre Verbindung mit Zeus Pyl, Arch. Ztg. XIX 1861 142 f.

[3]) *ἱεροί* z. B. im Peiraieus (*CIA* II 589 [Dittenberger, *Syll.* II[2] no. 430]$_{30}$), in Olympia (Xenoph. *hell.* VII 4$_{31}$), Hermione (Paus. II 35$_1$). — Manche Kulte der Göttin sind nicht mit Sicherheit auf einen Dienst in einem eigenen Tempel zurückzuführen; ausser den in anderem Zusammenhang erwähnten oder noch zu erwähnenden sei hier auch noch auf folgende Dienste hingewiesen: Tanagra (*CIGS* I 556; vgl. den N. *Ἱσστιαῖδας*, GDI I 914 III 15); Epidauros (*CIGP* I 1284); Delos (*bull. corr. hell.* VI 1882 44); Thera (*IGI* III 423 f.; vgl. o. *[A. 2]*); Kos (v. Prott, *Fasti sacri* 5$_{20}$ *θύεται δὲ αἱ μέγ κα ὑποκ[ύψ?]ει, τᾶι Ἱστίαι*; v. Prott bemerkt *ὑποκύψῃ si verum est, sententia haec videtur esse: 'si bos electus caput demittit, non Iovi, sed Vestae immolatur'*); Stratonikeia (*bull. corr. hell.* XII 1888 87 no. 11$_6$); Chalkedon (Weihgeschenk, *bull. corr. hell.* XI 1887 296). Vgl. auch das rhodische Kolleg der *Ἑστιασταν*, *IGI* I 162$_8$.

[4]) Kein Mahl wird nach Hom. *h* 29$_4$ gefeiert, *ἵν' οὐ πρώτῃ πυμάτῃ τε | Ἑστίῃ ἀρχόμενος σπένδει μελιηδέα οἶνον.* *Ἄρχεσθαι* (im Sinne von *ἀπάρχεσθαι*) ist unanstössig, die ganze Stelle vollkommen deutlich; sachlich sagt dasselbe Cic. *d n* II 27$_{67}$ *itaque in ea dea, quae est rerum custos intimarum, omnis et precatio et sacrificatio extrema*, wo der Gegensatz schief wäre, wenn *extrema* sich nur auf die letzten Opfer bezöge. Ein unzweifelhaftes Zeugnis für die Doppelopfer an Hestia legt endlich die spekulative Umdeutung bei Korn. 28 S. 160 f. Os. ab, der, von der Bedeutung der H. als Erde ausgehend, sagt: *μεθεύεται δὲ πρώτῃ καὶ ἐσχάτῃ γενέσθαι τῷ εἰς ταύτην ἀναλύεσθαι τὰ ἀπ' αὐτῆς γινόμενα καὶ ἐξ αὐτῆς συνίστασθαι· καθὸ κἂν ταῖς θυσίαις οἱ Ἕλληνες ἀπὸ πρώτης τε αὐτῆς ἤρχοντο καὶ εἰς ἐσχάτην αὐτὴν κατέπαυον.* Ein Grund, dies auf die römische Vesta zu beziehen und der Hestia die Doppelopfer abzusprechen (Preuner, HV 7 f.), liegt nicht vor. Freilich wird, wie es natürlich ist, weit häufiger hervorgehoben, dass Hestia, die deshalb auch *πρώτα θεῶν* (Pind. *N* 11$_6$), *πρώρα λοιβῆς* (Soph. *fr.* 658) heisst, die ersten Opfer empfängt (z. B. in Olympia, Paus. V 14$_4$). Nach Aristokr. *FHG* IV 336$_8$ (Sch. Arstph. *σφ.* 846) hat Zeus ihr das nach dem Sieg über die Titanen verliehen. Ihr wird vor dem Essen Honig, Milch, Brot gespendet, Sil. It. 7$_{184}$; im Eid der Drerier wird sie zuerst angerufen (Dittenberger, *Syll.* 463$_{15}$). Nach Porph. *abst.* 2$_5$ hat das Volk der Aegypter *πρῶτον ἀφ' Ἑστίας τοῖς οὐρανίοις θεοῖς* zu opfern angefangen; nach Plat. *νόμ.* V 14 745b erhält sie (mit Zeus und Athena) die ersten Heiligtümer. Allgemein sagt Ov. *F* 6$_{304}$ *inde precando [pr]aefamur Vestam, quae loca prima tenet.* Daher bedeutet *ἐξ (ἀφ') Ἑστίας ἄρχεσθαι* (Sophr. *fr.* 42 K; Eur. *fr.* 781$_{33}$; Arstph. *σφ.* 846; Krates *fr.* 52; Kock, *CAF* I S. 144; Plat. *Euthyphr.* 3 S. 2a; [vgl. *Krat.* 18 S. 401b, d]; Str. I 1$_{16}$ S. 9; Plut. *prim. frig.* 8; Eust. *η* 298 1579$_{41}$; Hsch. *ἀφ' Ἑστίας ἀρχόμενος*; Zenob. 1$_{40}$ und die übrigen von Leutsch-Schneidew. zu dieser Stelle verzeichneten Paroimiogr.) ursprünglich 'richtig anfangen'; vgl. Preuner, HV 16—23. Viel seltener werden, wie gesagt, für Hestia wie

verehrte, woraus sich der Mythos entwickelte, dass sie als erste Tochter des Kronos von Rheia geboren und zuletzt von diesem wieder ausgespien sei[1]). — Sonst werden von Hestia nicht viele Mythen erzählt; dass Poseidon und Apollon um sie warben, aber eine Zurückweisung erfuhren[2]), ist zwar wahrscheinlich mehr als der gelegentliche Einfall eines Rhapsoden, hat aber jedenfalls auf die Gestaltung des Mythos keinen Einfluss ausgeübt. Auch die Zusammenstellung mit Hermes[3]) weist schwerlich auf einen verschollenen Mythos hin. Die Heldendichtung hat diese Göttin, die schon durch ihren Namen als vergötterter Herd bezeichnet wurde, nicht gebrauchen können; es erleidet deshalb der im allgemeinen richtige Satz, dass die Götterwelt des Epos sich mit der des gleichzeitig mit dem Epos aufkommenden Kultus deckt, hier eine Ausnahme. Das ionische Epos kennt Hestia als Göttin gar nicht, obgleich der Namen des Histiaios und die Sage von dem aus Athen mitgenommenen Feuer der ionischen Kolonien wahrscheinlich machen, dass ihr Kultus auch in den Städten Ioniens verbreitet war. Einen gewissen Rückschlag auf den Gottesdienst musste aber das Fehlen der Göttin in der heroischen Dichtung doch natürlich ausüben. Einen prunkvollen öffentlichen Kult, wie die Hauptgötter des Epos, hat Hestia wohl nirgends besessen; überall überwog das religiöspolitische[4]) Interesse, das dem Opfer für Hestia wie dem der Vesta etwas Abgeschlossenes gab[5]). Eine grössere Bedeutung als im Heldenepos hatte Hestia in der theogonischen Dichtung; namentlich seit sich die Mystik von den Göttergestalten des Epos ab- und den Göttern des Kultus zugewandt hatte, trat Hestia hervor. Die Pythagoreier sind durch sie zur Vorstellung des im Zentrum der Welt lodernden heiligen Feuers gekommen[6]): als später diese Lehre fallen gelassen und die Erde wieder

für Vesta die Opfer an letzter Stelle erwähnt; was PREUNER, HV 28 f. anführt, z. B. dass in der varronischen Aufzählung der *dii selecti* bei Aug. *c d* $7_2$ Vesta zuletzt genannt wird, ist, jedes Zeugnis für sich genommen, zw. — Die Sitte, der Hestia, dem Feuer, zuerst zu opfern, ist auch für die Perser bezeugt, Xenoph. *Kyru p.* VII $5_{57}$; Str. XV $3_{16}$ 733.

[1]) So scheinen die Worte Hom. *h* $4_{22}$ f. *ἣν πρώτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης, αὖτις δ' ὁπλοτάτην βουλῇ Διὸς αἰγιόχοιο* (v. 23 nicht mit BAUMEISTER, PREUNER, HV 8 u. aa. zu streichen) gedeutet werden zu müssen; vgl. Korn. 28 S. 160 f. Os.; Hsd. *Θ* 454; Apd. $1_4$. — Ov. *F* $6_{285}$ nennt Hestia Kronos' und Rheias dritte T., Kronos' T. wird sie noch von Hom. *h* $29_{13}$; Orph. *h* $84_1$; Sch. Arstph. *πλοῦτ.* 395, Rheias T. von Pind. *N* $11_1$ genannt. Nach Euem. bei Diod. 6 *fr.* 1 (Euseb. *pr. ev.* II $2_{52}$ H.) gebiert Hestia dem Uranos den Pan (Titan? *[1390₂]*) Kronos, die Rheia und Demeter. Das erklärt sich aus der Gleichsetzung Hestias und Ges *[723₂; 1407₁]*.

[2]) Hom. *h* $4_{24}$. Hestia mit Poseidon und Amphitrite, Werk des Glaukos, Weihgeschenk des Mikythos in Olympia, Paus. V $26_2$; MICHAELIS, Arch. Ztg. XXXIV 1876 173. Auf der Sosiasschale *[1403₂]* sitzt Hestia neben Amphitrite. Wahrscheinlich haben sich hier letzte Reste eines altboiotischen Kultkomplexes erhalten, in dem Hestia-Kalypso mit Poseidon gepaart war *[1144₁; 1145₃; 1402₁₁]*.

[3]) Vgl. Hom. *h* $29_7$ ff.; am Fussgestell des olympischen Zeus war Hermes mit Hestia, deren Genosse er bisweilen in den Darstellungen der zwölf Götter zu sein scheint (z. B. auf dem borghesischen Zwölfgötteraltar im Louvre, MÜLLER-WIESELER, D. a. K. I XII 44; OVERBECK, Plast. I 258), verbunden. Paus. V $11_8$. PREUNER, HV 153 leitet diese Paarung von Hermes' Funktion als *ἱεροκῆρυξ* ab.

[4]) Arsttl. *pol.* VI 8 1322 $b_{26}$ unterscheidet die politischen Opfer, welche die Staatsbeamten darbringen, von den priesterlichen: erstere definiert er *ὅσας μὴ τοῖς ἱερεῦσιν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος, ἀλλ' ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας ἔχουσι τὴν τιμήν.*

[5]) *Ἑστίᾳ θύειν* bedeutet daher 'für sich allein essen' [Plut.] *prov. Alex.* 46; Diogen. $2_{40}$; $4_{85}$ (*Paroem. Gr.* I); Apostol. $7_{100}$; Zenob. $4_{44}$; Eust. *η* 298 $1579_{43}$. Suid. und Hsch. *Ἑστίᾳ θύομεν* und *ἑστία*.

[6]) S. o. *[1035₂]*. Wahrscheinlich hatten

zum Weltmittelpunkt erhoben wurde, herrschte die vielleicht schon ältere Auffassung der Hestia als der Erdgöttin vor[1]). — Die bildende Kunst hat diese Umgestaltungen des Begriffes der Göttin wie die von der Philosophie ausgehenden Anregungen nur wenig benutzt; da ihr die Dichtung hier keine Gestalt vorgezeichnet hatte, hätte sie diese ganz neu schaffen müssen. Aber obgleich schon im VI. und V. Jahrhundert auf Vasenbildern mit Namen bezeichnete Darstellungen Hestias sich finden[2]) und obwohl wenigstens später auch die hohe Kunst die Göttin gebildet hat[3]), ist es doch zu einem eigentlichen Typus entweder überhaupt nicht gekommen oder dieser ist nicht erhalten, sodass völlig sichere aus inneren Kriterien erkennbare Hestiadarstellungen sich in unserem Denkmälervorrat kaum finden[4]).

### 14. Dionysos.

Hymnen: Hom. *h* 7 *[o. $43_1$]*; 26; 34 (Maass, Hermes XXVI 1891 179 erkennt in v. $_1$ ff. Nachahmung von Kallim. *h* $1_4$ ff.; aber die Aufzählung der Geburtsstätten gehört wahrscheinlich zum alten Hymnenstil); Archil. *fr.* 77; vgl. (Archil.) 120; Anakr. *fr.* 2; Pind. *διθύρ. fr.* 71—85; Pratin. *PLG* III⁴ S. 557; Soph. *Antig.* 1115 ff. (Adami, Phil. Jbb. Suppl. XXVI 237—244); Arstph. *βάτρ.* 325 ff. (nach Adami ebd. 244—254 Verspottung eines orphischen Hymnos); Eur. *Bakch.* 64—162 u. ö.; *'carmina popularia'* bei Bergk, *PLG* III⁴ 656 ff. (Usener, Versbau 80 f.); Kastorion ebd. 634; Theokr. 26 (Maass, Herm. XXVI 1891 178—190). Dass Kallim. *fr.* 171 aus einem eigenen Gedicht auf den orphischen Zagreus stamme (Maass, Orph. 118), ist nicht anzunehmen (Kuiper, *Callim. theol.* 106). — Delphische Paiane (s. z. B. H. Weil, *Bull. corr. hell.* XIX 1895 393—418; Diels, Sitz.b. BAW 1896 457—461; Fairbanks, *Paean* 139—150); *AP* IX 524 (= Abel, *Orph.* S. 284 f.); Orph. *h* 30; 45—50; 52; Prokl. *h* 8 (bei Abel, *Orph.* S. 283); Prop. IV 16 (III 17); Hor. *c* $2_{19}$; Sen. *Oedip.* 403—508. — Episch: Euphor. *Dionysos* Meineke, *Anal. Alex.* S. 45—52; vgl. S. 21; Maass, Orph. 118 ff.; *Dionysias* des Neoptolemos von Parion (Athen. III 23 82d; Meineke, *An. Alex.* 357. Susemihl, Gesch. d. gr. Litt. I $405_{179}$); Theolytos von Methymna *Βακχικὰ ἔπεα* (Athen. VII 47 296a; vgl. Sch. Ap. Rh. $1_{623}$; Susemihl ebd. $383_{43}$b); Oppian. (? vgl. *Kyn.* $1_{24}$); Soteri-

die Pythagoreier auch in diesem Punkt Vorläufer, die wir jedoch nur ahnen können. Dass sie das Zentrum der Welt auch Göttermutter nannten (Philol. bei Stob. *ekl. phys.* $1_{22}$ S. 488 = $134_{20}$. womit Soph. *fr.* 558 N.² und der orphische Hymnus an die Göttermutter [$27_3$ *ἡ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον, ... Ἑστίη αὐδαχθεῖσα*], endlich auch myth. Vat III $2_4$ und Sch. Stat. *Theb.* $4_{436}$ zu vergleichen sind, obwohl an allen diesen Stellen das geozentrische System zu Grunde liegt), knüpft wahrscheinlich ebenso wie die Ausdrücke *οἶκος, πύργος, φυλακή* des Zeus *[o. $1403_1$]*, die ebenfalls das Zentralfeuer bezeichnen, an ältere Lehren an.

[1]) Vgl. über diese oft (noch bei Sallust. *π. θ.* 6; Arnob. $3_{32}$; Aug. *c d* $7_{16}$; Isidor. *or.* VIII $11_{61}$) erwähnte Vorstellung o. *[$723_1$]*. Als Erdgöttin wird Hestia der Persephone gleichgestellt. Myth. Vat. I 112; Sch. Stat. *Theb.* $4_{436}$.

[2]) Z. B. auf dem Vb. des Sophilos (auf der Akropolis gef., früh sf.), Winter, Ath. Mitt. XIV 1889 3 T. 1.

[3]) Z. B. Skopas *Vestam sedentem laudatam in Servilianis hortis duosque lampteras* (über die La. s. Welcker, Arch. Ztg. XIV 1856 185; XVIII 1860 7 f. [AD V 7—16]: Stark ebd. XVII 1859 73) *circa eam*, Plin. $36_{25}$: vgl. Overbeck, Plast. II⁴ 15; 31; über Glaukos von Argos s. Paus. V $26_2$; Overbeck, Plast. I⁴ 142.

[4]) Die früher als Vestalin gedeutete 'Vesta Giustiniani' (Hirt, Bilderbuch für Mythol., Archaeol. u. Kunst T. VIII; Müller-Wieseler II XXX $_{336}$a S. 257), die jetzt zwar nicht mehr wie noch Friederichs, Berlins ant. Bildw. I $97_{90}$ glaubte, als griechisches Original betrachtet werden kann, aber sicher nach einem Meisterwerk der besten Zeit (vgl. Treu, Arch. Ztg. XXXIX 1881 78, der die stilistische Verwandtschaft mit den Skulpturen des olympischen Zeustempels hervorhebt) gearbeitet ist, wurde zuerst von Hirt, Bilderb. S. 70 für Hestia erklärt, und Welcker, Arch. Ztg. XIII 1855 155 ff. (AD V 1—6; vgl. Michaelis, Arch. Ztg. XXII 1864 $192_1$; XXIII 1865 12*; XXXIV 1876 $137_{34}$) und Friederichs (a. a. O.) haben gewisse Eigentümlichkeiten der Statue (z. B. die steifen Falten, das Erheben der Hand), die jedoch teilweise auf unrichtiger Ergänzung, teils auf stilistischer Besonderheit der Entstehungszeit (Conze, Beitr. S. 18) beruhen, auf die Bedeutung der Göttin bezogen. Diese ist zw., manche (s. z. B. Müller-Wieseler II³ 257) denken an Persephone, andere (Preller-Robert I $383_2$) an Aphrodite.

chos (Suid. s v und Βασσ.), Zeitgenosse Diokletians, *Βασσαρικὰ ἤτοι Διονυσιακά*, 4 Bücher (Ridez, *Rev. phil.* XXVII 1902 81 ff.); Deinarchos (Lobeck, *Agl.* 573p); Iulios Gedicht auf Dionysos und seine Vaterstadt (Theben? Stob. *ἀνθ.* 79₉; 120₂₁ [III 82; IV 104 M.]). Dionysios *Βασσαρικά*, oft bei StB. zitiert. Nonnos *Dionysiaka* (Koehler, *Dionysiaka* des Nonnos v. Panop., Halle 1853); Bruchstücke eines Dionysosepos auf einem Papyros, Ludwich, Berl. phil. Wschr. XXIII 1903 27 ff. — Prosaische Quellen: Dionysios Skytobrachion von Mytilene *Διονύσου καὶ Ἀθηνᾶς στρατεία* (Suid. *Διονύσ.* k; *FHG* II 6b), eine fast romanhafte Erweiterung des Mythos; auf ihn hat Schwartz, *De Dion. Scytobrach.* 42 Diod. 3₆₂₋₇₄; 4₂₋₅ z. T. zurückgeführt, aber später, Rh. M. XL 1885 232 ff., diese Abschnitte und Diod. 1₁₄₋₂₀ als ein Exzerpt aus Hekataios von Teos bezeichnet. Luk. *προσλαλία ἢ Διόνυσος*. — Mythographisch: Apd. 3₃₃₋₃₈. Mythendeutung bei Korn. c 30; Myth. Vat. III 12. — Rede des Aristeides (IV). — — Bildende Kunst: Müller-Wieseler, DAK IIxxxi ₃₄₁–xxxix ₄₅₃ S. 11–36; Fröhner, *Not. sculpt. ant.*² 1875 225 ff.; Conze, Götter- u. Heroengest. S. 36 ff.; Gerhard, Auserl. Vbb. 176—189 T. ıl–lx; Etrusk. Spiegel I 81—106; III S. 83—107; IV T. 298—315 S. 30—47; V T. 35—48 S. 44—58; Helbig, Camp. Wgm. 93—103 (368—410) (vgl. über Wbb. auch Welcker, AD IV 1—48); Tassie-Raspe I 262—273. — Die bald nach dem Erwachen der mythologischen Studien entstandenen symbolistischen Behandlungen des Dionysos (z. B. Creuzer, *Dionys. sive comm. acad. de rerum Bacchicarum Orphicarumque originibus et causis*, 2 *vol.*, Heidelb. 1809; Rolle, *Recherch. sur le culte de Bacchus, symbole de la force reproductive de la nature*, Par. 1824, 3 Bde.), unter deren Einfluss noch de Maury, *Hist. de la rel.* I 299; 500—521 und Panofka, Dion. u. Thyaden, Abh. BAW 1852 341—390 stehen, haben, wie es scheint, von der Beschäftigung mit dem Gotte abgeschreckt; eine neuere alle Seiten behandelnde Monographie existiert nicht, und auch in den Hand- und Nachschlagewerken kommt er gewöhnlich zu kurz. Thatsächlich lässt die Geschichte gerade dieses Gottes weniger Zweifel als die der übrigen.

**304.** Der Namen des Dionysos wird in den nördlichen Dialekten mehrfach mit doppeltem[1]), in den übrigen Mundarten gewöhnlich[2]) mit einfachem Nasal geschrieben; die durch Homer[3]) in die Poesie eingedrungene, sonst sich sehr selten findende Form *Διώνυσος* scheint ein Ausgleich zwischen der aiolischen Quantität und der gemeingriechischen Aussprache. Die thessalisch-aiolische Namensform geht vermutlich auf **Διόσνυσος* zurück[4]), was als selbständige Parallelform neben *Διόνυσος* gestanden haben müsste[5]); ob die Formen *Διόνυσος*, kontrahiert *Δεύνυσος*[6]),

[1]) GDI 1329 II a ₁₁; ₂₄ (Inschr. aus Phalanna). Aus Mitylene ist spät *Ζόννυσος* (Conze, Lesb. S. 13 T. ix ₁ [GDI I 271; *IGI* II 69]a₃; b₃: *IGI* II 70₇) überliefert; vgl. Meister, GD I 128; Hoffmann, GD II 514 f.

[2]) Jedoch findet sich auch auf Kreta, wo die Ersatzdehnung nicht durch Gemination des folgenden Nasals ausgedrückt wird, *Διόννυσος*. Auf Amorgos haben wir (*Bull. corr. hell.* VI 1882 187₁) *Διένυσος*. — Die Form *Διόννξις* (Stesimbrot. *FHG* II 58₁₆ [*EM* 277₃₄] ὅτι σὺν κέρασι γεννώμενος ἔνυξε τὸν Διὸς μηρόν; vgl. Sch. Ξ 325 V) scheint auf einer etymologischen Spielerei zu beruhen. Der PN. *Διονυτᾶς* (*CIG* 3137₃₂; *bull. corr. hell.* XIII 1889 525₁ u. s. w.), *Διονυττᾶς* (*IGSI* 1782) ist nach Kretschmer (A. d. Anomia 28 A; später eingeschränkt, Zs. f. vgl. Sprf. XXIII 1895 469 f.) ebenso wie *Διονῦδος* [*A. 6*] von der Kurzform abgeleitet und daher etymologisch nicht zu verwerten.

[3]) Ζ 132; 135; Ξ 325; ω 74; Hsd. Θ 941; 947; ἔ κ ἠ 614; *fr.* 157₁. Nur λ 325 ist *Διονύσου* überliefert; aber darum ist die Stelle nicht mit v. Wilamowitz-Möllendorff, Homer. Unters. 149₈ u. aa. als attische Interpolation zu betrachten.

[4]) Meister, GD I 128; vgl. Ahrens, Philol. XXIII 1866 210.

[5]) Wie dies besonders Schulze, *Qu. ep.* 79 unter Vergleichung von *Διόσδοτος*, *Διόδοτος* wirklich annimmt. Ebd. wird *Διένυσος* [*A. 2*] = *Διϝένυσος* durch das auch im Lat. und Slav. nachweisbare Nebeneinanderstehen der Genetivendungen *-os* und *-es* (*nominus* neben *nominis*) erklärt.

[6]) Erythrai (*Ἑκαταίης τῆς Δεονύδος*, *IGA* 494; Judeich, Ath. Mitt. XV 1890 338; Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 469); Teos (Anakr. *fr.* 2₁₁); samisch nach *EM Δεύνυσος* 259₃₃. Anderes bei Kretschmer, Einl. 225; 241; Hoffmann, GD III 262 ff. Spätere erklärten den N. aus dem Indischen (Iuba, *FHG* III 484₆₂) oder Arabischen (Sch. Ξ 325 V), weil Dionysos K. von Nysa sein oder aus Nysa stammen sollte, das in Indien oder Arabien angesetzt wurde [*1409₉*].

die sich auf einem engumgrenzten Gebiet Ioniens und in den von dort ausgesandten Kolonien finden, nachträgliche Entstellungen sind oder ob sich hier vereinzelt eine Spur ursprünglicher Formen (*Δεόσυνσος, Δεόνυσος) erhalten hat, lässt sich nicht ausmachen: die Formen mit ι passen zwar zu dem Namen des Zeus, aber eben diese Übereinstimmung könnte zusammen mit dem Einfluss eines Dialektes, der antevokalisches ε in ι verwandelte, das Vordringen der Formen Dionysos, Dionnysos begünstigt haben. Die Etymologie ist unter diesen Umständen unsicher[1]); sehr wahrscheinlich ist der Namen ein Kompositum: darauf weisen nicht allein die hypokoristischen Formen Dion, Dios, Dia[2]), sondern auch der Umstand hin, dass im Kreise der Dionysosmythen die Namen Nysa und Nysos stets als mit Dionysos zusammenhängend empfunden wurden. Nysos[3]), häufiger Nysa[4]), hiessen seine Erzieher, nyseischer er selbst[5]), der ihm heilige Epheu[6]) und die ihm gefeierten Tänze[7]), Nysa — wie vielleicht andererseits auch Dia — der Bergwald, wo er geboren sein sollte[8]); es ward in fernen Ländern in Libyen, Ägypten, Arabien, Indien und auf dem Kaukasos[9])

[1]) Ueber die antiken Deutungen s. u. *[$1413_1$]*. Nach Fick, PN.[2] 439 ist *Δ.* = *Διϝο-σνύσjος* von *σνάϝω* 'fliesse' (ähnlich Bechtel; s. dagegen M. Müller, *Contrib.* I 372); nach Baunack, Inschr. v. Gortyn 67 = *δι-ονύχ-ιος* 'Gott der Zweihufer'; 'Zeuszorn' erklärt Maass, Herm. XXVI 1891 184 f. den N.; 'Zeusstürmer' Usener, Göttern. 43, der ebd. 70 Dyspontos vergleicht. Später hat jedoch Usener, Rh. M. LVIII 1903 347, einer Andeutung von Benfey, GGN 1873 187 folgend, *Διόνυσος* als *Διο-νύκτιος* (d. h. 'Tag und Nacht') erklärt. Schoemann, *Op.* II 156 hat *Διώνυσος* = *Θεώνυσος*. *Θεωνίδας* gesetzt; ähnlich Wiedemann in Bezzenb. Beitr. XXVII 1903 213. Am meisten Anklang hat in neuerer Zeit eine Ableitung Kretschmers gefunden, der (aus d. Anomia 17—29; vgl. u. *[1416 zu $1415_6$]*) *Διό-συσος* für die thrak.-phryg. Entsprechung von *Διόσκουροι* hält.

[2]) S. o. *[$69_7$; $126_3$; $167_3$; $212_{16}$]*. Auf Dia weben die Charites für Dionysos Gewänder, s. o. *[1073 zu $1072_3$]*.

[3]) Hyg. *f.* 131; 167; Commodian $12_8$.

[4]) *Νύσαι* heissen D.' Ammen auf dem sf. Vb. des Sophilos, Ath. Mitt. XIV 1889 T. 1 (Winter ebd. 1—8; vgl. Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 200); Terpandr. *fr.* 8 (Io. Lyd. *m* $4_{38}$); Intp. Serv. *VE* $6_{15}$. Vgl. die *ὑμνητρία Νύσας τροφοί* .... *CIA* III 320; 351 (Keil, Philol. XXIII 1866 608). Diod. $3_{70}$ nennt Nysa, welche auf Mzz. von Nysa Skythopolis an der Nordgrenze von Samaria den Dion. säugend dargestellt ist (Head *h n* 678), eine T. des Aristaios; eine Naias ist sie bei Hyg. *f.* 182. Bisher nicht evident erklärt oder emendiert sind die Worte bei Cic. *n d* III $23_{58}$ von des zweiten Bakchos V. Nilus, *qui Nysam dicitur interemisse*. Das acht Ellen hohe Sitzbild der Nysa, das Ptolem. Philadelphos in der Prozession mitführen liess (Kallixen. bei Athen. V 28 S. 198ef), stellte nach Kamp, *De Ptolem. Philad.* 24 ff. nicht die Amme des Dionysos, sondern die gln. Lokalgottheit dar. Dem Makedonier lag natürlich nahe, das makedonische oder thrakische *[u. $1410_6$]* Nysa zu verherrlichen.

[5]) Z. B. Ap. Rh. $4_{431}$; Orph. *h* $46_2$; $52_2$.

[6]) Nach Dioskor. II σι' (I S. 328 Kühn) heisst *κισσός Νύσιος* oder *Διονύσιος* (Plin. *n h* $16_{147}$). Vgl. Soph. *Antig.* 1132 *Νυσαίων ὀρέων κισσήρεις ὄχθαι.*

[7]) Suid. *νύσια.*

[8]) Z. B. Hom. *h* $26_5$ (*Νύσης ἐν γυάλοις*); $34_8$ (*ὄρος ἀνθέον ὕλῃ*); Orph. *h* $26_3$ f. (*ἄντρῳ ἐν εὐώδει*). — *VA* $6_{805}$ schildert, wie Bakchos mit Tigern *celso Nysae de vertice* herabfährt; Iuba, *FHG* III $484_{57}$ nennt Dionysos K. von Nysa, Myth. Vat. III $12_4$ *deus Nysae*. Bei Catull. $64_{252}$ heissen auch die Silene (Dionysos' Begleiter) *Nysigenae*.

[9]) Diese Nysas erwähnt Sch. *Z* 133 AD; StB. *s v* $479_8$ ff.; Hsch. *Νῦσα καὶ Νυσήιον*. An letzterer Stelle werden auch ein aithiopisches, babylonisches, kilikisches, lydisches und, wie es scheint, ein am roten Meer gelegenes Nysa erwähnt. Nach dem arabischen Nysa versetzt Antimach. (*fr.* 70 K. [Diod. $3_{64}$]) die Aufziehung des Gottes; *τηλοῦ Φοινίκης σχεδὸν Αἰγύπτοιο ῥοάων* liegt der Berg Nysa nach Hom. *h* $34_8$ (vgl. Sch. Ap. Rh. $2_{1211}$); eine Insel im Tritonbach ist Nysa nach (Dionysios? bei) Diod. $3_{68}$, eine Nilinsel des N.'s erwähnt Sch. *Z* 133 AD; *ὑπὲρ Αἰθιοπίας* liegt Nysa nach Arstd. 4 S. 52 = 48 Dind. In der alexandrinischen Zeit wird allmählich die Lokalisation in Indien (Megasth. I 27 S. 89; 46 f. S. 143 Schw.; *FHG* II $416_{21}$; vgl. Diod. $2_{38}$; $3_{63}$; Curt. VIII $10_{12}$[$_{33}$]; Plin. *n h* $6_{79}$; Sch. Ap. Rh. $2_{904}$; Intp. Serv. *VA* $6_{805}$; Myth. Vat. I 120; Eust. *DP* 1153 u. aa.; s. Kamp, *De Ptol. Phil. pomp. Bacch.* 16) vorherrschend.

wiedergefunden, aber auch im Gebiet der altgriechischen Kultur, auf dem Helikon [1]) und dem Parnass [2]), in Thessalien [3]), auf Euboia [4]) und Naxos [5]), in Thrakien [6]) und Karien [7]). Alle diese Punkte können boiotisch-euboiische Kulte empfangen haben. In Boiotien [8]) ist Dionysos einer der wichtigsten Götter oder Dämonen gewesen: ob er ursprünglich hier zu Hause oder von Kleinasien her eingedrungen ist, wissen wir nicht, doch ist ersteres wie für die meisten der Kleinasien mit der boiotisch-euboiischen Kultur gemeinsamen Gottheiten so auch für Dionysos wahrscheinlicher: unzweifelhaft haben m. E. griechische Ansiedler den Dionysos nach Thrakien verpflanzt [9]).

---

[1]) Str. IX 2$_{14}$ S. 405; StB. *Νῦσ.* 479$_{7}$. Ein boiotisches Nysa erwähnt Sch. *Z* 133 AD. Schwerlich ist dies Nysa mit dem parnassischen *[A. 2]* identisch.

[2]) Intp. Serv. *VA* 6$_{805}$. Vgl. Soph. *Ant.* 1131, wo der Sch. bemerkt *Νύσσα, Φωκίδος ὄρος.*

[3]) Hsch. a. a. O.; Inschr. *ἐφ. ἀρχ.* 1901 124/125$_{10}$.

[4]) u. [5]) StB. *Νῦσ.* 479$_{10}$; $_{9}$. Nach Hom. *h* 34$_{2}$ (Diod. 3$_{66}$) wurde in Naxos von einigen des Gottes Geburtsstätte gefunden.

[6]) StB. 478$_{4}$ *[vgl. 212$_{4}$]*. In dem nysischen Gefilde greift Lykurgos, den Soph. *Ant.* 956 zum Edonenkönig, Intp. Serv. *VA* 3$_{14}$ zum Bistonerkönig macht, und den viele Spätere einen Thraker nennen, nach *Z* 132 (Diod. 3$_{65}$ u. aa.) Dionysos und seine Scharen an *[vgl. 214$_{1}$]*; die Scholien Bl. denken dabei an *τὰ περὶ Θρᾴκην καὶ Σαμοθρᾴκην.*

[7]) Plin. *n h* 5$_{108}$; StB. *Νῦσα* 479$_{4}$; Eust. *DP* 1153.

[8]) Nicht mit völliger Sicherheit lässt sich Dionysos der kretischen Kultur zuschreiben. Er genoss zwar natürlich später wie in der ganzen griechischen Welt auch auf Kreta mannichfache Verehrung (Hoeck, Kreta III 177—190), z. B. in Eleuthernai und Kydonia (Head *h n* 392); in Sybrita war er nach Ausweis der Mzz. (Head *h n* 406) neben Hermes Hauptgott, und wahrscheinlich heisst die Stadt wie Sybaris, das seinen Ruf gewiss dem N. verdankt, nach dem 'schwelgerischen' oder 'geilen' Gott. Ferner hat vielleicht der Ritus am Weinquell (vgl. über *Θεοδαίσια* o. *[736$_{1}$]*) und wahrscheinlich die Omophagie (Eur. *fr.* 472) auf Kreta seit alter Zeit bestanden. Letztere konnte hier mit der Sage von Zagreus' Zerreissung verknüpft werden; denn allerdings scheinen die Elemente dieses orphischen Mythos an kretische Sagen anzuknüpfen (vgl. Diod. 5$_{75}$ u. o. *[254$_{5}$]*); auf einer Mz. von Priansos, IV. Jh. v. Chr., glaubt man Zagreus' M. Persephone zu erkennen, wie sie den sie als Schlange besuchenden Zeus liebkost (Head *h n* 404). Eine Zeremonie ähnlich der, die durch die Sage von Zagreus' Zerreissung begründet werden sollte, enthielt ferner das Fest *Ἰνάχεια* *[1347$_{12}$]* 'die Klage um den Sohn'. Berücksichtigt man endlich das Verhältnis des Dionysos zu der kretischen Königst. Ariadne, an das auch die kretische (?) Insel Dia (Str X 5$_{1}$ S. 484; zwei Inseln Dionysiades erwähnt Diod. 5$_{75}$) erinnern soll, so ist sehr wahrscheinlich, dass wichtige Teile der Dionysoskultus der boiotischen Kultur aus der kretischen herübergenommen sind, wie es auch ohnehin zu vermuten ist. Aber die Verknüpfung dieser Elemente mit dem Dionysoskult, wie er von Euboia und Boiotien aus verbreitet ist, kann das Ergebnis einer späteren Ausgleichung sein, die das innerlich Zusammenhängende nachträglich auch äusserlich gleichsetzte.

[9]) S. o. *[211 ff.]* In den makedonisch-thrakischen Lokalmythen von Dionysos erscheinen allerdings fremdländisch klingende N., wie Rhoiteia, Proteus' oder Sithons T. *[303$_{2}$ f.]*; Dionysos selbst hat hier eigenartige Kultbezeichnungen, und zwar nicht bloss solche, die von Ortsnamen herstammen können, wie *Τασιβαστηρός*, Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXIV 1900 313; 316, sondern auch echte Kultnamen, wie *Δύαλος* (paion. nach Hsch. *s v*; vgl. *Αὔαλος*; 'der Rasende' übersetzt Tomascheck, Sitz.b. WAW CXXX 1894 42), Balios (Tomascheck a. a. O. 41; vgl. o. *[1094$_{11}$]*); Gigon (*EM s v* 231$_{36}$: nach ihm heisst die *Γιγωνὶς ἄκρα* zwischen Pallene und Makedonien), Sabadios (*FHG* III 244$_{131}$; Kretschmer, Einl. 197 vergleicht die makedonischen *Σανάδαι [732$_{1}$]*); endlich wird der Dionysosn. *Βασσαρεύς [732; 736$_{1}$]* oder *Βάσσαρος* (Orph. *h* 45$_{1}$), den Korn. 30 S. 184 Os. *ἀπὸ τοῦ βάζειν*, andere von einer Bezeichnung der Schuhe oder von dem Aufenthalt in den *βήσσαις* (*EM Βασσαρίδες* 191$_{2}$), wieder andere von einer kyrenaiischen (Hsch. *βασσάρη*) oder libyschen (Hsch. *βασσάρια*; vgl. Hdt. 4$_{192}$; s. dagegen S. Reinach, *Rev. arch.* III XLI 1902[2] 265) Bezeichnung der Füchse (nach W. Ridgeway, *Cl. rev.* X 1896 21 sollte Dionysos Bassareus die Weingärten vor den Füchsen beschützen; Reinach a. a. O. 263 ff. will den zum Dionysoskreis gehörigen Orpheus als Fuchs erweisen, indem er den [nicht ganz verständlichen] Ritus mit den Füchsen in Carseoli *[818$_{1}$]* vergleicht), andere endlich von der phrygischen Göttermutter Ma (vgl. Dionysos Masaris, den nach StB. 436$_{8}$ ff. *Μάσταυρα* seine Amme Ma für Ares' S. ausgab *[§ 308]*) ableiten (de Lagarde, Abh. 268), bisweilen mit

In dem euboiischen Nysa[1]) zeigte man den Gläubigen das Wunder des am selben Tage blühenden und Früchte tragenden Weinstocks, und ein ähnliches Mirakel sollte sich am Parnass, wo ebenfalls ein Nysa gezeigt wurde, ereignen[2]); das ist eine Parallele zu dem in Naxos, wo auch ein Nysa war, und an andern Orten[3]) angestaunten Wunder des sich in Wein verwandelnden Quells. Wahrscheinlich bezog sich die Legende von der Geburt des Gottes in Nysa ursprünglich auch auf die geheimnisvolle Gewinnung des Rauschtranks. So freilich, wie es beschrieben wird, kann die wunderbare Erscheinung, die den Anlass zu dem der Legende zu Grunde liegenden Ritus gab, sich nicht abgespielt haben: das verbietet die Naturgeschichte. Wahrscheinlich handelt es sich im euboiischen Nysa darum, dass auf einem Baum auf dem Gebirge[4]), im Walde[5]), in der Wild-

den Gewändern der thrakischen (nach Poll. *on.* $7_{60}$ aber der lydischen) Bakchen *βασσάραι* (Hsch. *s v*; vgl. Myth. Vat. III $12_{2}$) zusammengebracht. Der thrakische Ursprung dieser Worte ist zw. Gigon leiten die Alten teils von einem gln. Aithiopenk., den Dionysos besiegte (StB. *Γίγωνος* $207_{12}$), teils von den Giganten her (*EM*): letzteres billigt M. Mayer, Gig. Tit. 200 f.; 247, der mit dem von Dionysos besiegten Giganten Rhoitos die an einen Stammbaum der Chalkidike angeschlossene Rhoiteia *[s. o.]* vergleicht. Auch Nonn. (z. B. Dion. $17_{10}$) macht bekanntlich Dion. zum Sieger über die Giganten: s. auch Commod. I $12_{(15)}$ bei Migne V 210 *belligerans contra Titanas profuso cruore exspiravit enim sicut ex mortalibus unus.* Dyalos, das Töpffer, AG 39, Dyer, *Gods in Greece* 94 und Kretschmer, A. d. Anom. $17_{1}$ für thrakisch halten, wird von Maass, Herm. XXVI 1891 186 'ins Meer tauchend' gedeutet: die attischen *Δυαλεῖς* machen wenigstens wahrscheinlich, dass es sich um einen griechischen N. handelt. — Aber selbst wenn ein Teil dieser N. barbarisch sein sollte, würde das nicht den thrakischen Ursprung des Dionysos beweisen: die Griechen haben doch überall ihre heimischen Götter den barbarischen gleichgesetzt. Ebensowenig folgt der makedonisch-thrakische Ursprung des Gottes aus den Angaben der Griechen (Lobeck, *Agl.* I 289), die natürlich nicht eine wirkliche Ueberlieferung darstellen. Trotzdem wird z. T. bis in die neueste Zeit (z. B. von Rohde, Ps. II² 5; Wiedemann in Bezzenbergers Beitr. XXVII 1903 213) der thrakische Ursprung des Gottes festgehalten, wobei gewöhnlich der N. als griechische Umformung eines thrakischen gilt; Stan. Schneider, Wien. Stud. XXV 1903 147—154 lässt Dion. aus Aegypten über Lydien und Thrakien nach Griechenland kommen.

[1]) StB. *Νῦσα* $479_{10}$. Ueber Aigai (auf Euboia?) s. Euphor. bei Mein., *An. Alex.* S. $144_{32}$; Nikokrat. *FHG* IV 465 b; vgl., was Soph. *Θυέστ. fr.* 234 von Euboia sagt: *τῇδε βακχεῖος βότρυς ἐπ' ἦμαρ ἕρπει.* — Bei Aristaios lässt Dionysos durch einen Stoss des Narthex lieblichen Wein aus dem Felsen strömen (Opp. *Kyn.* $4_{277}$); das weist ebenso wie die Sage von den Oinotropoi, die, wenn sie selbst ursprünglich 'Weintreterinnen' gewesen sein sollten (Fick, Bezzenb. Beitr. XXVIII 1904 106 vergleicht *τραπέω, trapes, ἀταρπιτός*), jedenfalls von der Sage früh als 'Weinverwandlerinnen' *[$736_{3}$]* gedeutet wurden, nach Euboia, wo demnach der Ritus auch in der gewöhnlichen Weise geübt sein muss. Von Euboia (und Boiotien) aus sind wahrscheinlich die makedonisch-thrakischen Kultstätten beeinflusst, an welche der Ptolemaierkult anknüpft.

[2]) Eur. *Phoin.* 229; Nonn. *D* $27_{253}$.

[3]) Z. B. in Teos, Diod. $3_{66}$ nach Hekataios v. Teos? Schwartz, Rh. M. XL 1885 233. Durch Dionysos wird in der Agdistissage (Arnob. $5_{6}$) sowie in der Sage von der Inderschlacht (Nonn. *D* $14_{413}$; eine Nachbildung der Agdistissage ist auch der Mythos von Nikaia, ebd. $16_{254}$; vgl. Memn. bei Phot. *bibl.* 234 a 1 ff.; *FHG* III 547 $41_{4}$ f.; Mz. von Nikaia, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 10) ein gewöhnlicher Quell zum Weinquell, und in der Aurasage schlägt der Gott einen Weinquell aus dem Felsen (Nonn. *D* $48_{576}$). Ueber den Quell Kissus(s)a bei Haliartos s. o. *[$1063_{1}$]*, über die Berauschung des Silenos o. *[$213_{6}$]*. Anderes o. *[$736_{3}$]* und besonders in der seitdem erschienenen Untersuchung Useners, Rh. M. LVII 1902 177 ff. Vgl. auch de Jong, *De Apul. Isiac. myst. teste* 72, Hepding, Attis, seine Myth. u. s. Kult $105_{4}$, und u. *[$1426_{4}$]*.

[4]) *ὀρέσκιος, οὐρεσιφοίτης* heisst Dionysos *AP* IX $524_{16}$, *Ὀρειτροφος, οὐρεσίδοιπος* ebd. $_{25}$; *ὀρειτρεφής* Nonn. $37_{45}$; *ἐπιστρέφεται δ' ὑψηλῶν κορυφὰς ὀρέων* sagt Anakr. *fr.* $2_{5}$; vgl. Eur. *Bakch.* 135; Arstph. *Θεσμ.* 987; Hor. *c* II $19_{1}$; Nonn. *perioche* $18_{2}$ (*ὀρίδρομος*), $45_{230}$ (*ὀριπλανής*) und über *Ὀρέστης* o. *[704 zu $703_{7}$; $766_{6}$]*, über *Ὀρεστεύς* o. *[93]*, über *Ὀρείθυια* o. *[$840_{1}$]*.

[5]) Dion. mit Nymphen durch den Wald ziehend, Hom. *h* $26_{9}$ f.; vgl. Orph. *h* $46_{4}$;

nis, in die daher die Thyiaden ziehen, sich Honigtau bildete, aus dem ein weinähnliches süsses Getränk bereitet wurde. Dieser Saft oder die in ihm angenommene Feuersubstanz[1]) galt als der im Baume lebende Dämon, als der Baumgeist; seine rätselhafte Entstehung ist das Wunder, an das die Entstehung des Dionysos anknüpft: auch später hiess der Gott Dendreus[2]), Dendrites[3]), Endendros[4]), und im bäuerlichen Kult ist er oft aus einem Baumstamm mit Hilfe einer angefügten Maske und umhüllender Gewänder gebildet worden[5]). Vielleicht ist das auch der Sinn des Namens: *νῦσα* soll der 'Baum' bedeutet haben[6]); das ist zwar nicht zu kontrollieren, aber

---

*ὑλήεις* heisst der Gott *AP* IX 524$_{21}$. *Διόν. Δασύλλιος* in Kallatis (v. PROTT, *FS* no. 22$_{6}$) stammt über Herakleia Pontika aus Megara *[127$_{2}$]*; über Daulis, Drios s. o. *[244$_{2}$]*.

[1]) Vgl. o. *[787$_{1}$]*. Durch Feuerzeichen deutet Bakch. im Bisalterland Fruchtbarkeit an, (Arsttl.) *θαυμ. ἀκ.* 122 = 132.

[2]) an. Laur. bei STUDEMUND, *Anecd.* I 268.

[3]) Plut. *symp.* V 3$_{1}$.

[4]) S. o. *[781$_{2}$]*.

[5]) Abbildungen: PANOFKA, Abh. BAW 1852 T. I f.; BÖTTICHER, Baumk. 103 Fig. $_{44}$ (rf. Vb.); s. auch o. *[784$_{5}$]*. Vgl. das Orakel Klem. *str.* I 24$_{163}$ S. 418 Po. *στῦλος Θηβαίοισι Διώνυσος πολυγηθής* (PANOFKA a. a. O. 382) und Eur. *Antiop. fr.* 203 *κομῶντα κισσῷ στῦλον εὐίου θεοῦ*; KERN, Arch. Jb. XI 1896 113—116.

[6]) Schol. Arstd. III 313 zu 185$_{3}$ DDF. nach Pherek. *FHG* IV 637a und Antiochos. Die Etymologie ist zw.; Nebenformen scheinen *νύσσα* (vgl. *Νύσσα* = Athymbra am Maiandros, StB. *479.* 35$_{18}$; s. auch Sch. *Z* 133 BL [*Νύσσα, ἰόνιον ὄρος ἢ Διονύσου διατριβή*] und *νύσσος*, Plin. *n h* 4$_{36}$ [Nyssos in Makedonien]). Wahrscheinlich ist auch *Νῖσα* eine Namensvariante. Aus der Form *Διόνισος* (att. Vbb.) wagt KRETSCHMER, Gr. Vaseninschr. 119 keine sprachlichen Folgerungen zu ziehen; da aber der V. des fünften Dionysos nach Cic. *d n* III 23$_{58}$ Nisos hiess, so scheint in der That Nisa gleichwertig neben Nysa zu stehen. Ersteren N. führt eine durch ihre Kulte berühmte (*ζαθέη*, *B* 508) Stadt am Kithairon (Str. IX 2$_{14}$ S. 405); als Megara seine Herrschaft hierher ausdehnte, ist wahrscheinlich mit den Heiligtümern auch der N. nach der Metropole übertragen worden, deren Hafen auch nach dem neu rezipierten Gott (*Νυκτέλιος* [Paus. I 40$_{6}$] oder *Δασύλλιος [127$_{1}$]* oder *Πατρῷος* [Paus. I 43$_{5}$]?) genannt wurde. In Megara ist Nisos lokalisiert, den seine T. Skylla verriet *[882$_{4}$]*: der letztere N. erinnert an Dionysos Skyllites *[787$_{1}$]*, dessen N. nicht mit den Seehunden (MAASS, Hermes XXVI 1891 188), sondern mit der Legende von der Entstehung der Ranke (*σκυλλίς*, Hsch. *s v*) aus dem von der Hündin (*σκύλλος*? vgl. Hsch. *s v σκύλαξ* und Skylla das Ungeheuer mit Hundestimme und Hundeköpfen *[408]*) geworfenen Stamm *[93; 948$_{2}$]* zusammenzuhängen scheint. Ursprünglich stand Skylla wahrscheinlich als Amme oder Geliebte neben Dionysos: wie Ariadne (Euanthes bei Athen. VII 47 296c) soll auch Skylla (Hedyle ebd. 48 S. 297b; Ov. *M* 13$_{900}$ ff.; Hyg. *f.* 199; Serv. *VE* 6$_{74}$; Intp. Serv. *VA* 3$_{420}$; Myth. Vat. I 3; II 169; Wbb. *Mon. d. i.* III LII $_{6}$; vgl. VINET, *Ann. d. i.* XV 1843 144—205) von Glaukos geliebt sein; das ist nicht (wie WASER, Skyl. u. Charybd. 38 ff. glaubt) frei erfunden, sondern wird durch Glaukos' Liebe zu Skyllos' T. Hydne (Aischrion bei Athen. VII 48 296e), durch Poseidons Liebe zu Skylla (Intp. Serv. *VA* 3$_{420}$; Nonn. 42$_{409}$), endlich auch durch die Nebeneinanderstellung von Skylla und Proteus im Katalog der Danaiden und Aigyptiaden (Hyg. *f.* 170) als die Bearbeitung einer alten Variante der Legende erwiesen, in der die Nymphen des Dionysos durch einen Meergott ergriffen wurden. In dem Kampf zwischen Dionysos und Glaukos (Nonn. *D* 43$_{336}$; vgl. aber auch Theolyt. bei Athen. VII 47 296a) steckt vielleicht ein anderer Rest dieser verschollenen Legendenform. Früh ist die megarische Skyllasage in der aus dem späteren Altertum so oft überlieferten (WASER, Sk. u. Charybd. 56 ff.) Form festgestellt worden; schon Aisch. *Choeph.* 613, bei dem freilich Minos Skylla besticht, hat die Grundzüge der Sage gekannt. Das Abschneiden des Haares und die Verwandlung in die *κεῖρις*, d. h. den Reiher (ROSCHER, ML III 429) mit rotem Schopf ([Virg.] *Cir.* 501), weisen auf einen Kult des Sonnengottes *[882$_{3}$; 796]*: eben zu einem solchen Kult gehörte aber auch Glaukos, und es ist mir daher im Gegensatz zu v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, GGN 1893 739$_{1}$ nicht unwahrscheinlich, dass schon in der zu erschliessenden Sage von Nisa diese Züge mit der Legende von der durch den Meergott verfolgten Geliebten des Dionysos verbunden waren, wenngleich nicht so, wie in der späteren Sage. So sehr damit jene Legende aus dem grossen Kreis der verwandten Mythen heraustritt, so fehlt es doch nicht vollständig an parallelen Zügen; auch in der taphischen Legende scheint, wie der N. Pterelaos andeutet, ein Vogel wichtig gewesen zu sein, und zu dem grossen Kreise der Nachahmungen der Phoinixsage, der der Skyllamythos wahr-

unverdächtig, weil es von der Heerstrasse der antiken Erklärungen ganz abliegt[1]). Die Nyseides Nymphai, später auch Nysai genannt, sind dann identisch mit den Dryaden, wie die den Bakchos nährenden Nymphen auch genannt werden[2]). Auch in der nyseischen Lykurgossage erscheint ein Dryas[3]). — Zu den ältesten Vorstellungen dürfte es noch gehören, dass man den Gott in gewissen andern Pflanzen, in denen man einen feurigen Saft voraussetzte, gegenwärtig dachte, insbesondere im Lorbeer[4]), Epheu[5]), ferner in verschiedenen Obstbäumen[6]), in der Feige[7]) und im

scheinlich einige Züge entnommen hat, gehört auch Koronis *[582$_{3}$; 583$_{2}$; 796]*, die als Pflegerin des Dionysos, als Geliebte des Meergottes, der Skylla, wie wir ihre ursprüngliche Gestalt rekonstruiert haben, ganz nahe steht. — Das Bild der homerischen Krataiistochter ist wahrscheinlich bereits durch Züge der umgebildeten Tochter des Nisos mit beeinflusst worden.

[1]) Korn. 30 S. 173 Os. gibt folgende Ableitungen, die zwar sprachlich wertlos, aber für die antike Auffassung von dem Gott wichtig sind: 1) = *Διόνυξος*, von *νύττω [1408$_{2}$]*; 2) = *Διάνυσος* von *διαίνω*; 3) von *διάνοια* und *ἴω παρὰ τὸ τὴν διάνοιαν ἐπομβρεῖν καὶ καταβρέχειν*; 4) = *Διάλυσος*; 5) *ἀπὸ τοῦ τὸν Δία περὶ τὸ Νύσιον ὄρος φῦναι πρῶτον τὴν ἄμπελον*. Im *EM* a. a. O. finden sich ferner noch die Deutungen: 6) 'K. von Nysa', *δεῦνον γὰρ τὸν βασιλέα λέγουσιν οἱ Ἰνδοί, ὡς Ἰόβας* (*FHG* III 484$_{23}$); 7) von *Ζεύς* u. *Νύσα*; 8) (nach Alexandros v. Thasos) von *διανύω*; 9) von *δονεύω*; 10) von *Ζεύς* u. *ὕω*; 11) = *δαίσυνος* von *δαίω* 'anzünden'; 12) von *διανεύειν*. Nonn. *D* 9$_{22}$ leitet den Namen 13) von syrakus. *νῦσος* 'lahm' ab, weil Zeus, als er mit ihm schwanger ging, hinkte. Io. Lyd. *mens.* 4$_{38}$ S. 72 B. erklärt 14) *Διόνυσος, δι' ὃν ἡ νύσσα καὶ περικύκλησις τοῦ χρόνου*. Bei Orph. *fr.* 167$_{7}$ (Macr. *S* I 18$_{12}$), wo Dionysos-Phanes als Helios gefasst ist, heisst es 15) *Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη, οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον*. Ueb. 16) *Διδοίν-υσος* s. u. *[1414$_{1}$]*.

[2]) Dryaden nähren Dionysos bei Aristaios, Opp. *Kyn.* 4$_{273}$.

[3]) Lykurgos, Dryas' S. (*Z* 130), tötet seinen S. Dryas, weil er ihn für eine Rebe hielt, Apd. 3$_{35}$. Für die verwandte Orpheussage sind die Dryaden wichtig; s. bei Roscher, ML III 1160$_{32}$; 1162$_{60}$ ff.

[4]) *Κισσῷ καὶ δάφνῃ πεπυκασμένος* nennt ihn Hom. *h* 26$_{10}$. Im Lorbeerkranz soll Dionysos über die Inder triumphiert haben, wovon Tertull. *cor.* 7 das Fest *Magna corona* herleitet. Mit Lorbeer- und Epheublättern war das Bild des Dionysos *Ἀκρατοφόρος* in Phigaleia umhüllt, Paus. VIII 39$_{6}$ *[1422$_{5}$]*. Auf dem rf. Vb. bei Panofka, Abh. BAW 1852 347 T. I$_{1}$ trägt Dionysos einen um den Leib geschlungenen Lorbeerkranz.

[5]) Ueber Berge Kissos mit Dionysoskult s. o. *[209; 211$_{12}$]*; Quelle *Κισσοῦσσα* bei Haliartos, wo Dionysos von den Nymphen gebadet war, s. o. *[1063$_{1}$]*; vgl. Plut. *narr. amat.* 1; Dionysos *κισσεύς*, Orakel bei Arstd. *or.* 26 (I S. 513$_{18}$ Ddf.); *κισσοχαίτης*, Pratin. *fr.* 1$_{17}$ (*FHG* III[4] 559); *κισσοκόμης*, Hom. *h* 26$_{1}$; *κισσοφόρος*, Pind. *O* 2$_{27}$; Arstph. *Θεσμ.* 988; Opp. *Kyn.* 1$_{365}$; Nonn. 12$_{189}$; *κισσόβρυος*, Orph. *h* 30$_{4}$; bei Pind. *fr.* 75$_{9}$ schreibt Schroeder *κισσοαίρας* (d. i. *κισσοήρης*). Oft werden *κίσσινοι θύρσοι* erwähnt (z. B. Eur. *Bakch.* 701) oder dargestellt. Ueb. Dionysos selbst als Epheu s. o. *[86$_{10}$; 731$_{3}$ f.; 785$_{3}$]* und Kern, Arch. Jb. XI 1896 113—116; üb. *κισσὸς Νύσιος* o. *[1409$_{6}$]*; am indischen Nysaberg fand man wenigstens eine epheuähnliche Pflanze, Sch. Ap. Rh. 2$_{904}$. Vgl. Theophr. *h. pl.* IV 4$_{1}$; Plin. *n h* 16$_{144}$. Epheu den *στῦλος* des D. umrankend, Eur. *Ant. fr.* 203$_{2}$. Ueb. Dion.' Genossen Kissos s. o. *[1061$_{1}$]*. — Als Grund der Heiligkeit des Epheus im Dionysoskult geben Spätere (z. B. Plut. *symp.* III 1$_{3}$) die für Trinker erquickende Kühle der Epheublätter oder (z. B. Myth. Vat. III 12$_{4}$) die Aehnlichkeit der Epheutraube mit der Weintraube und die immergrünen Blätter an; s. dagegen o. *[S. 785]*. — Wie der *κισσός* ist auch der Vogel *κίσσα*, der Häher, dem Dionysos geweiht (Korn. 36 S. 184), angeblich als geschwätziger Vogel.

[6]) Pind. *fr.* 153; Diod. 3$_{63}$; Neoptol. bei Athen. III 23 S. 82d; Korn. 30$_{172}$ (*τῶν ἡμέρων δένδρων ἐπίσκοπος καὶ δοτὴρ θεός*); vgl. *Διόν. ἡμερίδης*, Niket. Studemund, *Anecd.* 275; 282; anon. Laur., ebd. 268. *Καρπῶν ἔφορον καὶ τροφῆς ἀνθρώπων* nennt ihn Arstd. 4 S. 54 = 50 Ddf. Im kilikischen Aigai (Denkschr. WAW 1896 16 no. 44) und in Mopsuhestia (ebd. 12 no 28) wird ein Dionysos *Καλλίκαρπος* verehrt; eine Inschrift des thessalischen Larisa (*ἐφ. ἀρχ.* 1901 138 no. 18$_{8}$) nennt Dion. *Κάρπιος*. Vgl. *Δ. εὔκαρπος*. Orph. *h* 50$_{6}$; *AP* VI 31$_{1}$; *χλοόκαρπος, κάρπιμος*, Orph. *h* 53$_{9}$. Ueb. Apfel u. Nuss vgl. o. *[854$_{5}$ f.]*. Die Granate soll aus seinem Blut gewachsen sein, Klem. *protr.* 2$_{19}$ S. 16 Po. (Euseb. *praep. ev.* II 3$_{30}$ = $_{18}$ Hein.); mit Granaten u. Aepfeln war er am Kypseloskasten dargestellt, Paus. V 19$_{6}$. Vgl. Panofka, Abh. BAW 1852 364$_{11}$; Murr, Pflanzenw. 54; Maass, Orph. 116. — Der Pirusbaum, der in einem Gedicht *cod. Paris.* 8084 V. $_{69}$ (Haupt, Herm. 1870 355) *Bacchi minister* wird, scheint auf Priapos zu gehen.

[7]) Er heisst Erfinder der Feigenkultur, *EM Θρίαμβος* 454$_{30}$. Anderes o. *[786$_{1-3}$]*.

Weinstock [1]). Es haben sich hieraus zahlreiche Legenden entwickelt, welche erzählten, wie der Gott bei Landbauern der Vorzeit eingekehrt sei und die Kultur dieser Bäume gelehrt habe [2]); und später ist er Schützer der Vegetation [3]), der Blumen [4]) und Früchte [5]), geworden. Hier wirken jedoch bereits andere, später zu beprechende Vorstellungen mit: ursprünglich ist er als der im Baume sitzende und aus ihm wahrscheinlich als Saft heraustretende Dämon genossen worden, weil man diesem Saft eine immuni-

---

[1]) Ueber Dionysos als Weingott wurde bereits o. *[$732_1$; $787_7$; $1038_4$; $1063_1$]* gelegentlich gesprochen. In den Kultnamen spricht sich diese Seite des Gottes auffallend wenig aus; ob der Kresios *[169]*, der Methymnaios (zu den o. *[$297_{12}$]* angeführten Stellen kommt jetzt das von Ludwich, Berl. ph. Wschr. XXIII 1903 28 herausgegebene Bruchstück V. 9), Leibenos (Hsch. *s v*) hierher gehören, und ob die N. *Ὀμφακίτης* (an. Laur. bei Studemund, *An.* I 268), *Σταφυλίτης* und *Προτρύγαιος* (Ail. *v h* $3_{41}$) aus dem Kult stammen, ist zw. Auch dass das Volk den berühmten Dionysos von Phigaleia (Lykophr. 212; Diod. $15_{40}$; Harmod. bei Athen. IV 31 148b; Dittenberger, *Syll.* II² no. 661 *[$1413_4$; $1422_8$]*) *Ἀκρατοφόρος* nannte (Paus. VIII $39_6$), kann kaum hieher gezogen werden. Den Lenaios (anon. Laur. bei Studemund, *An.* I 268; vgl. o. *[$33_7$ f.]*) trennen v. Prott, Ath. Mitt. XXIII 1898 226, Farnell, *Cl. rev.* XIV 1900 375 u. aa. von der Kelter(?). In Lebadeia ist aber ein *Εὐστάφυλος* (*CIGS* I 3098), in Philippoi ein *Βότρυς Διόν.* (*bull. corr. hell.* XXIV 1900 317) bezeugt. Viel zahlreicher sind die poetischen Beinamen des Dionysos, die sich auf den Weinbau beziehen, z. B. *πολυστάφυλος*, Hom. *h* $26_{11}$; *φερεστάφυλος*, Opp. *Kyn.* $3_{79}$; *AP* IX $363_{11}$; Nonn. *D* $27_{281}$; *βοτρυηφόρος*, Orph. *h* $30_5$; *βοτρυόεις* oft bei Nonn.; *βοτρυόκοσμος*, Orph. *h* $52_{11}$; *βοτρυοχαίτης*, h. anon. bei Abel, *Orph.* S. 284 v. 3; vgl. dazu die von Stephani, *Compte rendu* 1878/79 16—18 herausgegebene Tetmaske; *πολυγηθής*, Hsd. *ἔ κ ἡ* 614; Pind. *fr.* 153; *γηθόσυνος*, *AP* IX $524_4$; *οἰνοδότας*, Eur. *Ἱρ. μ.* 680; *οἰνοποτήρ*, Nonn. *D* $12_{330}$; *οἰνοφόρος*, Nonn. *D* $44_{17}$; *οἰνόφυτος*, ebd. $21_{112}$; *οἰνόχυτος*, oft bei Nonn.; *οἰνωψ οἰνοψ*, Soph. *OT* 211; *AP* VI $44_5$ u. o. bei Nonn.; *ἐπιλήνιος*, Orph. *h* $50_1$. Auf Mzz. (z. B. von Tenos, Imhoof-Blumer, *Num. chron.* III xv 1895 273) vertritt eine Weintraube öfters den Gott. Ganz mit Trauben behangen stellt ein pomp. Wb. (Fivel, *Gaz arch.* VI 1880 9–15) den Gott dar, wie denn die bildende Kunst, wie wir sehen werden, die Beziehung auf den Wein ausserordentlich hervorhebt. Als den Weingott setzt Plat. *Krat.* 23 S. 406c *Διόνυσος* als *Διδ-οίν-υσος*. Ferner beziehen sich die N. mehrerer Söhne des Dionysos, z. B. des Staphylos (Ap. Rh. *FHG* IV 314a) und anderer Hypostasen wie des Oineus *[347 f.]*, Akratopotes *[$40_8$]* ersichtlich auf die Weinkultur, und endlich heissen mehrere der Artemis sicher oder wahrscheinlich mit Dionysos, ihrem gewöhnlichen boiotischen Kultgenossen, gemeinsame Kultstätten Oinoe *[$47_{11}$; $91_{10}$; $171_{11}$; $272_8$; $1284_3$]*, Oinone, Oinopia *[$126_8$ f.]*.

[2]) Seitdem die zusammenfassende Uebersicht über diese Theoxenien *[$730_1$]* gedruckt ist, hat Robert, Der müde Silenos, XXIII. Hall. Wpr. 1899 die betreffenden Mythen ausführlich behandelt. Die Sage von Dionysos' Verweilen bei Amphiktyon wird von ihm (S. 10 f.) mit Recht (im Gegensatz zu Milchhöfer, Arch. Stud. f. Brunn 52 f.) auf eine Dichtung des VI. Jh.'s, in dem die Zugehörigkeit Athens zur delphischen Amphiktyonie wichtig war, gefasst; vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Arist. u. Ath. II 126; Sauer, Thes. 129. Die Rast des verlaufenen Silenos auf der Akropolis, die ein Künstler des IV. Jh.'s, wie Robert aus einer Nachbildung auf dem von ihm herausgegebenen Marmorbild aus Herculanum (dessen Wiedergabe jedoch Hadaczek, Röm. Mitt. XVIII 1903 58–62 für unrichtig erklärt) folgert, dargestellt hatte, fand nach Robert während eines Besuches des Dionysos unter Pandion statt. — Eine späte Nachbildung dieser Mythen ist des Gottes Einkehr am Massicus bei dem *senior Falernus*, Sil. Ital. $7_{167}$ ff.

[3]) Dion. *φυτάλμιος*, an. Laur. bei Studemund, *An.* I 268; *πρόβλαστος*, Lykophr. 577 (nach Sch. *ἐπειδὴ ὅτε μέλλουσι κόπτειν τὰς βλάστας ἤτοι τὰ κλήματα, θύουσιν αὐτῷ κλαδεύοντες*. Ueb. Dion. *Φλοιός*, *Φλεύς* u. s. w. s. o. *[$125_{19}$; $282_7$; $1168_6$]*, über *Πέτρος* o. *[$212_3$]*. *Δ. Αὐξίτης* in Heraia, Paus. VIII $26_1$.

[4]) D. *Ἀνθεύς* in Patrai, Paus. VII $21_6$; *Ἄνθιος* in Phlya, Paus. I $31_4$; vgl. *CIA* II $631_9$ [?]; über *Εὐάνθης* s. o. *[$215_2$; $294_8$; 594 zu $593_5$]*. Die *Ἀνθεστήρια* (vgl. Dion. *Ἀνθιστήρ* auf Thera, Hiller v. Gärtringen, Festschr. f. Benndorf 226 ff.), die (trotz Farnell, *Cl. rev.* XIV 1900 375) wahrscheinlich von jeher dem Dionysos galten, sind, wenn sie nach dem *ἀν(α)θέσσασθαι* (*'feast of revocation'*, A. W. Verrall, *Journ. Hell. stud.* XX 1900 116) heissen sollten, jedenfalls früh als Blumenfest gedeutet worden; nach Rennell Rodd, *Customs and lore* 140 f. sind die athenischen Rusalia ihre Fortsetzung. — R. Schmidt, *Hymen.*, Diss., Kiel 1886 46 f. leitet von dieser Seite unseres Gottes her den Gebrauch der Blumen bei Hochzeiten.

[5]) O. *[$1413_4$]*.

sierende und zugleich begeisternde Kraft zuschrieb. Wenn Dionysos später und wahrscheinlich bereits in der Blütezeit der euboiisch-boiotischen Kultur zwar nicht als der einzige, aber doch als einer der wichtigsten Verursacher der Ekstase[1]) galt und demgemäss seine Heiligtümer auch für die ekstatische Weissagung[2]) wichtig sind, so geht dies wesentlich auf diese primitive Vorstellung zurück. Ausserdem scheint aber Dionysos bisweilen geradezu als der im Baum vorausgesetzte feurige Dämon und auch als der Dämon des Feuers schlechthin betrachtet zu sein. Es spricht dafür wenigstens diejenige Form des Mythos von seiner Geburt, die schliesslich alle anderen[3]) Geburtslegenden nahezu unterdrücken sollte. Die Sage von Semele, aus deren brennendem Leib Dionysos geboren sei, ist wahrscheinlich einer der in Griechenland sehr spärlichen Reste des alten Legendentypus, der sich auf die Entflammung des Opferfeuers bezog. Die Sagen von der Asklepiosmutter Koronis und den Koronides, den Orionstöchtern[4]), sind der Semelesage verwandt und, wie gewöhnlich in den miteinander verknüpften Mythenkreisen die Namen vertauscht werden, so ist eine Koronis auch als Dionysosamme überliefert[5]). Doch ist diese wohl nicht ursprünglich auch Dionysos' Mutter gewesen: als solche scheint vielmehr wie auch später so schon von Anfang an *Σεμέλη* gegolten zu haben, deren Namen vielleicht ursprünglich die 'Tafel' oder 'den Tisch', das untere Reibholz[6]), be-

[1]) Dionysos *Μαινόλης*, Orph. *h* 45$_{4}$; Inschr. aus Antinoe, Arch. f. Pap.forsch. II 1903 564 116$_{11}$; Korn. 30 S. 180; anon. Laur. bei Studemund, *An.* I 268; Niket., ebd. 276; 282; *μαινόλιος*, *AP* IX 524$_{13}$. Vgl. auch (Iustin.) *mon.* 6 S. 156 Otto.

[2]) Ueb. den prophetischen Bakchos und die Bakchai vgl. o. *[732$_{1}$]*; Korn. 30 S. 178 Os.; Plut. *Krass.* 8 (*μαντικὴ καὶ κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς*). Ueberliefert ist ein thrakisches Weinorakel (Arsttl. *theolog.* *FHG* II 190$_{284}$; Lobeck, *Agl.* I 289); als thrakischen Weissagegott bezeichnen den Dionysos auch Eur. *Hek.* 1245; Paus. IX 30$_{9}$; der in Boiotien, Smyrna, Lesbos u. s. w. *[291$_{15}$; 296]* verehrte Dionysos Breseus ist nicht mit Myth. Vat. III 12$_{1}$ als *hirsutus* zu fassen, auch nicht von *βρήσσαι* (nach Hsch. = *βήσσαι*) abzuleiten, sondern wahrscheinlich dem thrakischen Rhesos gleichzusetzen und als Wahrsagegott zu deuten *[743$_{3}$]*. Im griechischen Mutterland finden wir ein dionysisches Heilorakel mit Inkubationen in Amphikleia (Paus. X 33$_{10}$), und auf nächtliche Träume scheint es auch zu weisen, dass in Megara Dionysos Nyktelios neben dem Orakel der Nyx stand (Paus. I 40$_{6}$) und dass auch zu Delphoi Nyx ein erstes Orakel gehabt und Dionysos zuerst geweissagt haben soll (Sch. Pind. *hypoth. Pyth.* 297 B.). Die Epikleseis *Νυκτέλιος* (*AP* IX 524$_{14}$ u. s. w.) und *νυκτερινός*, Plut. *symp.* VI 7$_{2}$, brauchen sich daher nicht *[68$_{1}$]* auf die nächtlichen Opfer, können sich vielmehr auch auf Orakel beziehen.

[3]) Im Götterkatalog (Cic. *d n* III 23$_{58}$; Ampel. 9$_{11}$; Io. Lyd. *m* 4$_{38}$) werden fünf Dionysoi unterschieden: 1) S. des Zeus und der Persephone (vgl. ausser den o. *[1190$_{3}$]* angegebenen Stellen Commod. 12$_{2}$: *in India natus*); 2) S. des Nilus (*Melon* Ampel.; *Neilos* Io. Lyd. vgl. o. *[153$_{1}$]*), *qui Nysam dicitur *interemisse* *[1409$_{4}$]*; 3) S. des Kabiros; 4) S. des Zeus und der Selene-Semele *[o. 943$_{4}$]*; 5) S. des Nisos und der Thyone. Ueber Demeter als M. d. Dion. s. o. *[1168$_{3}$]*.

[4]) S. o. *[796 f.]*.

[5]) S. o. *[1413 zu 1412$_{6}$]*.

[6]) Vgl. Hsch. *σεμέλη τράπεζα*. Ein Grund, die Glosse zu verdächtigen, liegt nicht vor; die Erklärungen der Alten weisen wieder in ganz andere Richtung: 1) = *σεμνή*, Diod. 3$_{62}$; vgl. Schoemann, *Op.* II 155; diese durch die Analogie von *Ἀρι-άδνη* empfohlene, o. *[86]* vorgeschlagene Ableitung ist bedenklich, weil der Uebergang von *σεβ-έλη* in *σεμ-έλη* nach dem gegenwärtigen Stand der Dialektkenntnis nicht gerechtfertigt werden kann; 2) = *libido*, Myth. Vat. III 12$_{5}$; vgl. I 120; 3) 'die um Glanz (*σέλας*) Sorgende' (*μέλει*), *EG* *Σεμέλη* I 498$_{36}$; 4) = *Θεμέλη*, Apd. *FHG* I 433$_{19}$; *EG* *Σεμ.* II 498$_{39}$ . . . *Θεμελίς, θεμελιῶτις οὖσα. Θέμελις ἡ γῆ προσαγορεύεται διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πάντα καταθεμελιοῦσθαι.* Auch diese von Welcker, Götterl. I 436 gebilligte Etymologie ist sprachlich unmöglich: in den für die Heimat der Sage in Betracht kommenden Gebieten wird *θ* nicht *σ*. — Als Erdgöttin fasst die der Semele gleichgesetzte (Charax *FHG* III 639$_{16}$; Apd. 3$_{38}$; Diod. 4$_{25}$; Sch. Pind. *P* 3$_{177}$; Suid. Hsch. *s. v. Θυώνη*; myth. Vat. II 79; vgl. das rf. Vb. bei Welcker, AD III XIII S. 136) Thyone (ΙΘΥΩΝΗ auf dem Volcenter Vb. bei Jahn,

zeichnete. Man verglich die Feuererzeugung der geschlechtlichen Zeugung, wobei das obere Reibholz dem Vater, das untere der Mutter gleichgestellt wurde (o. S. 726). In dem weichen Holze des letzteren entzündet sich der Funke, bei dessen Geburt die 'Mutter' verbrennt. Das ist wahrscheinlich der Ausgangspunkt der Semelesage: dass man sie durch den Blitz verzehrt werden liess, ist — wenn eine so naheliegende Umbiegung der Sage überhaupt eine besondere Erklärung erfordert — vielleicht dem Einfluss der späteren Vorstellung zuzuschreiben, welche das beständig unterhaltene Opferfeuer als vom Blitz entzündet betrachtete.

Die bisher besprochenen, in sich zusammenhängenden Vorstellungen

---

Vb. 24 ist Schreibfehler) auch Diod. 3$_{62}$, indem er den N., der gewöhnlich zu *θύειν* = *ἐνθουσιᾶν* gestellt und auf Vbb. gewöhnlichen Bakchen beigelegt wird, *ἀπὸ τῶν θυομένων αὐτῇ θυσιῶν καὶ θυηλῶν* herleitet. Beide antiken Deutungen des N.'s sind aber vielleicht nicht ursprünglich. In Rhodos, wo Phallophorien (für Dionysos, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt) gefeiert wurden (Ath. X 63 S. 445b), hiess Dionysos *Θυωνίδας*, und dies Wort bezeichnete auch die *σύκινοι φάλητες [854$_{2}$]*. Nun ist es zwar nicht unmöglich, aber doch nicht wahrscheinlich, dass man erstens in dem Phallos auch später noch Dionysos sah und dass zweitens ein Dichter diesen nach seiner M. nannte, wie andere ihn *Σεμεληγενέτης*, *Σεμελεύς* (*AP* IX 524$_{19}$), *Σεμελήιος* (*PLG* III$^{4}$ 656$_{2}$) u.s.w. nennen. Eher ist anzunehmen, dass *θυωνίδας* das obere, aus Feigenholz hergestellte und als Phallos betrachtete Reibeholz oder auch den durch das Reiben erzeugten Funken, *θυώνη* das untere Reibeholz bezeichnete. Vielleicht gehen beide Worte auf eine verschollene ältere Bedeutung von *θύω*, 'brennen', zurück. — In neuerer Zeit hat Kretschmer, Aus d. Anom. 19 ff., dem sich Solmsen, Zs. f. vergl. Sprachf. XXXIV 1897 34 f. anschliesst, die Bedeutung Semeles als Erdgöttin mit einer Ableitung aus dem Phrygischen zu begründen versucht, indem er das in Schwurformeln erscheinende, wahrscheinlich 'Erde' bezeichnende *ζεμελω* verglich. Manches scheint für diese Ableitung zu sprechen, die, ohne sprachlichen Anstoss zu bieten, den seit Apd. oft vermuteten Sinn ergibt. Indessen ist der Ausgangspunkt der ganzen Kombination, die Voraussetzung, dass Semele Erdgöttin sei, sehr zw. Die Alten scheinen auf diese Bedeutung gekommen zu sein, weil sie Dionysos in diesem Mythos für den aus dem Schoss der Erde hervorwachsenden Weinstock hielten: das ist sicher falsch, da dann der charakteristische Zug, die Niederblitzung der Mutter, unerklärt bleibt. Eher wäre denkbar, dass Dionysos in dieser Legende ein Quell *[1427$_{4}$]* wäre. Es ist eine weit verbreitete Vorstellung, dass Quellen durch Blitze aus der Erde geschlagen werden (Weinhold, Abh. BAW 1898 S. 4 ff.); auch die Vorstellung von dem Specht und der Springwurzel (Plin. *n h* 10$_{40}$; Dion. *ὀρν.* Cramer, *Anecd. Paris.* I 27; vgl. Cassel, Schamir, Denkschr. d. Akad. zu Erf. 1854 48—112; Grimm, DM$^{2}$ II$^{3}$ 925; Wuttke, Deutsch. Volksabergl.$^{3}$ 96; Keller, Tiere des klass. Altert. 285) kann, wie namentlich Kuhn (z. B. Herabk. d. Feuers 214) zu begründen versucht hat, mit dieser Vorstellung von der öffnenden Kraft des Blitzes zusammenhängen. Indessen wird auch bei dieser Auffassung der Zug von der Verbrennung der Mutter, der durch die parallelen Versionen als ursprünglich erwiesen wird, nicht erklärt. Nun bleibt freilich noch die Möglichkeit, dass der N. Semele — wie es mit Thyone der Fall sein müsste, wenn die gewöhnliche Namensdeutung richtig ist — aus einer andern Legende stammt. Es würde dann der in der thebanischen Geburtssage ursprüngliche Namen, etwa *Ὑγχώ* (Hsch. *s v*), ein trotz Panofka, Abh. BAW 1852 349 und Maass, Herm. XXVI 1891 190 noch nicht erklärter Semelebeinamen, durch den fremden unterdrückt sein. Als die eigentlich zum N. Semele gehörige Legende würde dann entweder ein Mythos nach der Art des orphischen von der Erzeugung des Zagreus durch Persephone *[1190$_{2}$]* oder der Mythos von der Heraufholung der M. aus dem Hades *[1431$_{10}$]* betrachtet werden können. Allein ob jenem orphischen Mythos überhaupt eine Kultlegende zu Grunde liegt, ist zw., und wenn auch die Alten die Göttin der Unterwelt sowohl als Erdgöttin wie als Prototyp der befreiten Seele gefasst und auch diese beiden disparaten Vorstellungen bisweilen vermischt haben, so wäre doch nur unter der Voraussetzung einer völligen Zerstörung des eigentlichen Inhalts der Legende die Annahme glaublich, dass ein Dichter die Erdgöttin aus der Erde an den Himmel führte. Wahrscheinlich ist daher Semele überhaupt nie Erdgöttin gewesen. — Tomaschek (Sitz.ber. WAW CXXX 1894 40; ebd. dort auch andere neue Etymologien) deutet Semele (von *tre*; vgl. *tumeo*) als geballte feuchtigkeitsschwangere Wolke, die unter Blitz den Regen gebiert und gleich darauf hinschwindet. Wiedemann in Bezzenbergers Beitr. XXVII

bilden die eine Wurzel des Dionysoskultus; mit ihnen ist aber — vielleicht nicht erst in Griechenland[1]) — eine Reihe von ganz andersartigen Ideen verknüpft worden: die von dem Gotte, der in mancherlei Formen und unter mancherlei Namen im Orient und auch in Griechenland beweint wurde. Der zweite Namen des Gottes selbst, Bakchos[2]) (Bakcheus[3]), Bakcheios[4]) oder Bakchios[5]) u. s. w.[6])), scheint eine fast verschollene Bezeichnung des 'beweinten' phoinikischen Gottes wiederzugeben. Wahrscheinlich war dies auch die Ansicht des Forschers, aus dem die hesychianische Glosse *Βάκχον· κλαυθμόν. Φοίνικες* stammt: denn das phoinikische בָּכָא führt auf die Orthographie *βάκχος* doch nur den, der das Wort als Etymon des Gottesnamens betrachtet. Nun ist diese Ableitung gewiss nicht bloss durch den Lautanklang hervorgerufen, zumal ja Bakchos gar nicht beweint, vielmehr — wenigstens nach der späteren Vorstellung der Griechen — mit Jubelrufen begrüsst wird: in dem phoinikischen Kult wird vielmehr eine als בָּכָא bezeichnete Zeremonie vorgekommen sein, die an die Bakchosrufe erinnerte. Lässt sich auch der Wert dieser Ableitung natürlich nicht sicher beurteilen, so ist doch nicht unwahrscheinlich, dass hier das Richtige getroffen ist[7]), d. h., dass der Namen Bakchos entweder wirklich das phoinikische Wort

1903 213 als 'Zweig' (vgl. ahd. *uo-quemilo*).

[1]) Dafür, dass schon die orientalischen Aequivalente des Dionysos als Götter des Feuers und des Feuertrankes galten, kann folgendes angeführt werden: 1) Der Epheu soll unter dem N. Chenosiris dem Osiris heilig gewesen sein, Plut. *Is.* 37; vgl. Diod. $1_{17}$; 2) die indischen Sagen vom Somaraub machen für denjenigen, dem der ganze Vorstellungskreis vom Göttertrank als aus der semitischen Kultur stammend erscheint, wahrscheinlich, dass der Gegner des Typhon irgendwo als Personifikation des Rauschtrankes bezeichnet wurde; 3) bezeichnete Nektar, wie ich für wahrscheinlich halte, im Phoinikischen den 'geräucherten', d. h. mit Myrrhen versetzten Wein, die *murrata potio* (*cp.* Fest. *s v* $159_{6}$), so lag es nahe, ihn dem 'geweinten' S. der Myrrhe, der Myrrhenthräne, dem aus dem Stamm hervorgehenden Harz gleichzusetzen; 4) das Wunder des sich von Adonis' Blut rötenden Flusses *[$951_{5}$]* steht dem Wunder des sich in Wein verwandelnden Quells *[$1411_{2}$]* nicht ferne, wenn in beiden Fällen der feuerartige Gott in das Wasser einzutreten schien *[1426]*. Allerdings befremdet, dass der ganze Vorstellungskreis verhältnismässig so wenig Spuren hinterlassen hat.

[2]) Dieser der älteren Dichtung fremde, aber, wie z. B. der korinthische Adel der Bakchiaden beweist, ziemlich *[1433]* alte N. scheint durch athenische Orphiker (vgl. z. B. *fr.* 192 [s. auch Damask. II $117_{2}$ RUELLE] 299) allgemeine Geltung erlangt zu haben. Zuerst findet sich der N. als Gottesbezeichnung bei Soph. *OT* 211; Xenoph. *fr.* 17 D. scheint die Fichtenstämme *βάκχοι* genannt zu haben. Vgl. u. *[$1418_{4}$]*. Später begegnen Verbindungen wie *Ὀρίβακχος* (Opp. *Kyn.* $1_{24}$), *Ἰόβακχος* (Korn. 30 S. 175; *Anth. Plan.* IV $289_{1}$; Nonn. *D* $9_{182}$; $11_{84}$ u. ö.; Hsch. *s v.* — Fest *Ἰοβακχεῖα*, Demosth. $59_{78}$; Kultverein *Ἰόβακχοι* [Archil.] *fr.* 120; vgl. das z. B. von MAASS, Orph. 18 ff. veröffentlichte Dekret; Bezeichnung des Hymnos Iob. [Prokl. in Phot. *bibl.* 320 $b_{31}$ BE.; StB. *Βέχειρ.* $166_{12}$] nach dem wiederkehrenden Ruf *Ἰὸ* [*Ἰὼ*] oder *Ἰὲ Βάκχε*, z. B. im delphischen Hymnos, *bull. corr. hell.* XIX 1895 400 ff., oder *ἰὼ Βάκχαι*, Eurip. *Bakch.* 567), *Βακχέβακχος* (Arstph. *Ιππ.* 408; Sch. [Suid., Hsch. *s v*]) und *Ἀρχέβακχος* (*Ἡὸν.* in Seleukeia in Kilikien, Denkschr. WAW XLIV 1896 $104_{168}$). Ob *Σύβακχος* *[$37_{18}$; $923_{1}$]* so zu erklären sei, ist zw.

[3]) Z. B. in Poieessa auf Keos (*Mus. Ital.* I 191), Mykonos (DITTENBERGER, *Syll.*² $615_{27}$), Naxos (Athen. II 14 78c; sein Gesicht von Rebenholz), Erythrai (DITTENBERGER, *Syll.*² $600_{147}$), Ilion (Philol. Suppl. II 1863 620). Vgl. Soph. *Antig.* 1121; Orph. *h* $45_{2}$; Anon. Laur. bei STUDEMUND, *Anecd.* I 268.

[4]) Rhodos, *CIG* II 2525b; vgl. Arstph. *Θεσμ.* 987; Orph. *L* $30_{2}$. Diese Form ist eine Weiterbildung von *Βακχεύς*, SCHULZE, *Qu. ep.* $29_{3}$.

[5]) Tralles, *CIG* II 2919; vgl. Eur. *Ion* 562 ff.; *Bakch.* 67; 517; 623 u. ö.; Arstph. *Ἀχ.* 263.

[6]) *Βακχεύτωρ*, *CIG* I 38; *AP* IX $524_{3}$; *Βακχευτής*, *Anth. Plan.* IV $290_{1}$; vgl. Orph. *fr.* $238_{12}$; *h* $47_{6}$; *Βακχειώτας*, Lyriker bei Himer. *or.* $13_{7}$; *Βακχιώτας*, Soph. *OK* 679; *Βακχειάδης*, *Βακχιάδης*, anon. Laur. bei STUDEMUND, *An.* 268; vgl. Niket. ebd. 275.

[7]) Gerade bei dieser Annahme erklärt sich am besten, dass der beweinte Adonis dem 'geweinten' *[$789_{4}$; $1417_{1}$]* Harz der

wiedergibt oder ihm früh gleichgesetzt wurde. Wie dem aber auch sei, jedenfalls hat eine — wie es scheint, unorganische — Verschmelzung des mit Osiris bereits ausgeglichenen Tammuz oder Adonis und des Dionysos sehr früh stattgefunden. Den Anlass dazu bot der Mythos von der Geburt aus der Myrrhe, der in den Sagen von Osiris, Adonis, Attis Entsprechungen hat: ersterer sollte in einer Tamariske oder Erīka[1]) begraben, Adonis aus einer Myrrhe[2]), geboren sein, Attis in einer Fichte, Kiefer oder Pinie[3]) fortleben. Ohne Frage sind das zufällig erhaltene Reste einer Kette, die von Ägypten her über Vorderasien nach Griechenland hinüberreicht. Der Baum ist, wie das in solchen Fällen meist geschah, gewechselt, doch finden sich Übergänge: so wurde auch Dionysos wie Attis bisweilen in der Fichte oder Pinie gesucht[4]), und einzelne Spuren weisen darauf

Myrrhe gleichgesetzt wurde; nach בָּכָא heisst auch ein Balsamstrauch und wahrscheinlich *βάκχαρις*. — Die Griechen scheinen volksetymologisch den N. Bakchos (wie *Βασσαρεύς [1410$_9$]*) an *βάζω* angelehnt zu haben (vgl. *EG βακχεύω* 103$_{19}$ . . . *ἐτυμολογεῖται δὲ παρὰ τὸ βοᾶν μετ' ἤχου* mit ebd. 101$_{45}$ *βάζω· παρὰ τὸ βοὴ βοάζω καὶ βάζω*); auch viele Neuere leiten von diesem Worte den N. Bakchos wie Bakis ab, welchen letzteren auch Bergk, Gr. Litt. I 342$_{88}$ mit Bakchos vergleicht. In der That heisst Dionysos oft nach dem lauten Ruf oder wird mit Göttern, die danach genannt sind, ausgeglichen; vgl. z. B. *Ἰόβακχος [1417$_2$]*, *Βαβάκτης* (? Korn. 30 175 Os.), *Βρόμιος* (ebd.; s. o. *[906$_3$]*; 'Biergott' [vgl. neugr. *βρῶμι*] übersetzt J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 323), *Εὔιος* (Arstph. *θεσμ.* 990; 993; Eur. *Bakch.* 555; 568; *fr.* 203$_2$; Orph. *h* 30$_4$; 50$_8$; *AP* IX 524$_6$; Korn. a. a. O.; an. Laur. bei Studemund, *An.* 268: von dem Rufe *εὐοῖ*, nicht von *εὖ* abzuleiten, wie Myth. Vat. III 12$_2$ [*quod bonum puerum interpretari dicunt*] meint), *Εὔαν* (an. Laur. a. a. O.; Niket. ebd. 275; 282; vgl. o. *[745$_4$]*), *Εὐαστήρ* (*AP* VI 154$_1$; IX 246$_1$; Orph. *h* 30$_1$), *Εὐαστής* (Prokl. bei Abel, Orph. S. 276 A.), Euhan (oft bei lateinischen Dichtern, z. B. Enn. *Atham.* bei Charis. p. 241$_9$ K.; *TRF*[1] S. 24$_{109}$; Ov. *M* 4$_{15}$; Stat. *s* I 2$_{17}$; $_{220}$; II 7$_7$; *AL* II 1510$_2$) oder *Εὐίης* (? Gen. *Εὐίεω*, *AP* VI 320$_2$), *Ἴακχος [54$_{12}$; vgl. 50$_{12}$]*, *Βρίακχος* (Bakchenbezeichnung, Soph. *fr.* 712 [*EM* 213$_{28}$]; O. Jahn, Vb. 26). Trotz dieser Analogien ist die Ableitung von *βάζω* zu verwerfen, weil weder die Bedeutung genau stimmt noch die Form. — Abgesehen von dem Gott (der auch Zeus heisst; vgl. o. *[1094$_{20}$]* und Arstd. *or.* 4 S. 49 Dind.: . . . *ἤκουσα καὶ ἕτερον λόγον . . . . ὅτι αὐτὸς ὁ Ζεὺς εἴη ὁ Διόνυσος*) bezeichnet *Βάκχος* auch 1) die Mysten *[732$_1$; 926$_1$]*, 2) den von ihnen getragenen heiligen Zweig (Xenoph. *fr.* 17 D.; vgl. o. *[781$_8$]*), Kranz (vgl. Hsch. *βαχχᾶν· ἐστεφανῶσθαι κισσῷ*) oder ihre Fackel (vgl. Eur. *Ion.* 562 *φανεὶ Βάκχου*; Hsch. **βακχεῖον . . . νάρθηξ*), 3) einen Fisch; *Βάκχη* (Hsch. *s v*) soll auch ein *γένος ἀπίου* (Birne? Eppich?) geheissen haben. Die Bezeichnung des Mysten ist vielleicht ursprünglich; alle andern Bedeutungen, welche hier, meist nach Schol. Arstph. *ἱππ.* 408 (Suid., Hsch. *Βάκχ.*; Bekk., *An.* I 224$_{31}$), zusammengestellt sind, gehen teils auf den N. der Mystai, teils auf den des Gottes zurück. — Hsch. *βακχόαν βόθρον. Αἰολεῖς* (vgl. ebd. *βάκοα βόθρον*) gehört wahrscheinlich gar nicht hierher.

[1]) S. o. *[780$_3$]*. Da die ägyptischen Texte und Abbildungen (Lefébure, *Mythe Osir.* 192) die Tamariske nennen, hat man sowohl für *ἐρείκῃ* und *ἐρείκη* (bei Plut. *Is.* 15; Vorschlag von Meziriacus) als für *μηθίδης* (ebd. 20) die entsprechenden Formen von *μυρίκη* eingesetzt, weil nach Plin. *n h* 24$_{67}$ die Tamariske von einigen *μυρίκη* genannt wird; da jedoch nach Plin. a. a. O. die *μυρίκη* auch *erica* geheissen zu haben scheint, ist wenigstens an den erstgenannten Stellen eine Aenderung nicht nötig.

[2]) S. o. *[780$_4$]*.

[3]) S. o. *[780$_4$]* u. unten *[§ 308]*. Uebrigens scheint auch hier sich ein Uebergang zum Osiriskult zu finden. Firm. Mat. 27$_1$ *in Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus, huius trunci media pars subtiliter excavatur, illic de seguminibus factum idolum Osiridis sepelitur.* — Die Sage von der Platane, an der Marsyas gehangen habe (Plin. *n h* 16$_{240}$), scheint aus einer kleinasiatischen Legende dieses Typus herausgesponnen: wahrscheinlich hat man an manchen Stätten die Platane ebenso als Wohnsitz des phrygischen Gottes betrachtet, wie in einer späten Legende von Magnesia a L *[781$_1$]* als Wohnsitz des Dionysos.

[4]) S. o. *[781$_6$]*. Statt der Pinie (vgl. Eur. *Bakch.* 1063; Philostr. *im.* 1$_{17}$ [$_{18}$]; Frazer, *Golden bough* I 322) erwähnt allerdings Theokr. 26$_{11}$ einen Mastixbaum. — Eur. *Bakch.* 109 lässt die Bakchen mit *δρυὸς ἢ ἐλάτας κλάδοισι* schwärmen; vgl. Xenophan. *fr.* 17$_1$ D. Die dem Dionysos heilige Insel Chios wird (dichterisch) Pityusa genannt,

hin, dass an manchen Orten ihm heilige Bäume die dem Adonis geweihte Myrrhe ersetzen. — — Den genannten orientalischen Göttern steht Dionysos noch in anderer Beziehung nahe. Am wenigsten[1]) tritt dies gerade bei dem Gott, der wohl den meisten direkten Einfluss auf die Gestaltung des Dionysosbildes ausgeübt hat[2]), bei Adonis, hervor. Der Tod durch den Eber wird zwar von mehreren Gestalten[3]) des Dionysoskreises, nicht aber von dem Gotte selbst berichtet und ist von ihm vielleicht nie erzählt worden; schon als Griechen aus dem argivisch-rhodischen Kulturgebiet nach dem phoinikischen Meer fuhren, haben sie den Gott von Kypros und Byblos, der dem Eber erliegt, nicht Dionysos, sondern Epaphos[4]) gleichgesetzt. Dem Osiris[5]) dagegen, mit dessen Gegner Typhon Dionysos als Feuerdämon doch auch manches wie das Attribut des Esels[6]) gemeinsam hat, und dem Attis[7]), dessen Kult allerdings ebenso durch den des Dionysos beeinflusst sein wie diesen beeinflusst haben kann, ist unser Gott auch später noch oft angeglichen worden. Eben deshalb ist es allerdings nicht zulässig, alle Übereinstimmungen in den Kulten dieser Götter und des Dionysos auf die Urzeit zurückzuführen. Ein weiteres Element der Unsicherheit liegt darin, dass die Entwickelung jener orientalischen Göttergestalten, ihre gegenseitige Beeinflussung aus den dürftigen Spuren, die sich z. T. zufällig an einzelnen späteren Kultstätten erhalten haben, nicht erkannt werden kann. Nur das lässt sich m. E. mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen, dass die heterogenen Vorstellungen, die im folgenden zusammenzustellen sind, zu oder bald nach Anfang des I. Jahrtausends v. Chr. einander nahe gerückt und vielfach, wenngleich nicht alle an derselben Kultstätte, mit einander verbunden waren. Wahrscheinlich haben während der boiotischen

---

Plin. *n h* $5_{136}$. Nach Plut. *symp.* V $3_{4}$ war die *πίτυς* dem Poseidon und Dionysos geweiht. Mit der Bedeutung der *πίτυς* für den Dionysoskult hängt der Pinienzapfen auf dem Thyrsos zusammen; die spätere Kunst (Thraemer bei Roscher, ML I $1106_{33}$) hat hier ein altes Attribut wieder hervorgesucht. Usener, Sintfluts. 153 f. erinnert an die Fichte in der zum Dionysoskreis gehörigen *[136]* Melikertessage und im örtlichen Kult von Korinth. Vgl. auch o. *[$1417_{2}$]*.

[1]) Ganz fehlte jedoch auch dem späteren Altertum die Einsicht in die Gleichheit des Dionysos und Adonis nicht; vgl. Plut. *symp.* IV $5_{3}$ *τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι, καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἑκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοῖ τὸν λόγον.* Er zitiert dann einen Vers des Phanokles, nach dem Adonis von Dionysos geraubt ward. Vgl. Buresch, Klar. 50.

[2]) S. o. *[$244_{1}$; 347; $951_{1}$; 1284 f.]*.

[3]) Ankaios *[290; 347]* und Hyes *[$806_{13}$]*.

[4]) Vgl. o. *[$62_{4}$; $968_{1}$]*. Dass Epaphos, den allerdings Wuensch, Rh. M. LV 1900 77 für eine Art Alp hält (vgl. Hyg. *f. prooem.* S. $26_{3}$ Bu.: *ex Nocte et Erebo . . . Porphyrion, *Epaphus*), dem Dionysos gleich sei, der selbst Epaphios heisst *[$861_{4}$]*, scheinen auch Spätere noch empfunden zu haben: Mnaseas, *FHG* III $155_{17}$ (Plut. *Is.* 37) identifiziert Epaphos, Osiris, Sarapis und Dionysos. Paphos, das gewiss nicht nach *ἀπαφίσκω* Korn. 24 S. 136), vielmehr wahrscheinlich nach Adonis-Epaphos heisst, war im V. Jh. v. Chr. durch seine Dionysosorgien berühmt *[$336_{10}$]*. Den Dionysos vertritt Epaphos auch in der Titanomachie bei Hyg. *f.* 150, von der sich Spuren auch bei Myth. Vat. I 183 und Sch. Stat. *Theb.* $2_{4}$ finden. Die Anfänge der Iosage in Kleinasien (*Διὸς γάμοι*, Fest in Tralles, Mz., Warwick Wroth, *Num. chr.* III 1903 338; mehr o. *[$1173_{3}$]*) gehören noch in das VII. Jh.; wahrscheinlich ist damals auch der Kern jener Mythen gedichtet, der uns in so später Fassung vorliegt.

[5]) Z. B. von Hdt. $2_{42; 123; 144; 156}$; Plut *Is.* 13; 34 f.; Tertull. *cor.* 7; Tz. *L* 212; anderes bei Creuzer, *Dion.* 270; Rolle II 32—107; Drexler, Myth. Beitr. I 38 ff.; Tib. I $7_{33}$ ff. feiert Osiris als Stifter des Weinbaues. Diod. $1_{23}$ nennt ihn Zeus' und Semeles S., wogegen er freilich $3_{68}$ Dionysos als S. des Ammon und der Amaltheia bezeichnet. Nach Ariston von Alexandreia *FHG* III $325_{4}$ hat ihn Isis dem Zeus geboren.

[6]) Korn. 30 S. 181 *[$798_{2}$; $1422_{6}$]*.

[7]) Z. B. Klem. Alex. *protr.* $2_{19}$ S. 16 Po.; Eus. *pr. ev.* II $3_{17}$ H.); Schol. Luk. IV 173

Kultur Aphaka (bei Byblos)[1]) und Berytos[2]) einen zwar nicht ausschliesslichen, aber doch wichtigen Einfluss auf die Gestaltung des boiotisch-euboiischen Dionysos ausgeübt; vermuten lässt sich endlich, dass schon vorher verwandte Elemente aus weiter südlich gelegenen Städten der phoinikischen Küste oder aus Philistaia nach Kreta übernommen waren, die von dort aus nach Mittelgriechenland gelangten, wo sie mit jenen byblischen verschmolzen wurden; doch steht nicht fest, dass der kretische Gott bereits Dionysos hiess[3]).

Die Ausgleichung mit den genannten Gottheiten bezog sich ebenso auf die Riten wie auf die Mythen und ihre Ausdeutung. Zu den ersteren gehört die P r o z e s s i o n  m i t  d e m  S c h i f f. Die Barke spielte im ägyptischen Leben als Verkehrsmittel eine so wichtige Rolle, dass sie notwendig auch im Kultus und Mythos oft vorkommen musste. Welche der zahlreichen Vorstellungen, die später mit dem Osiris oder der Isis[4]) auf der Barke verbunden waren, für den Dionysoskult bestimmend wurde, ist für die griechische Religionsgeschichte nicht von Bedeutung; in Griechenland ist der Ritus wenigstens in den Zeiten, von denen wir Kunde haben, als etwas unabhängig von seiner ursprünglichen Bedeutung Feststehendes geübt worden. In der Litteratur wird er nicht oft erwähnt[5]); bisweilen hat die bildende Kunst ihn dargestellt[6]); aber Mythen wie die von der Gefangennahme des Dionysos durch die Tyrrhener[7]), die allerdings zweifelhafte und jedenfalls seltene Verehrung des Dionysos als Koloniestifters[8]),

Jac. Mehr unten *[§ 308]*. Bei Kybele ist Dionysos nach Nonn. *D* $9_{138}$ ff. erzogen.

[1]) S. o. *[$948_{1}$]*.

[2]) S. o. *[1150]*.

[3]) S. o. *[1410$_{8}$]*.

[4]) Vgl. Tac. *Germ.* 9; Apul. *m* $11_{1}$: S. 267 *ed. Bip.* Das oft erwähnte *Navigium Isidis* wird von Myth. Vat. II 89; III $3_{8}$ mit Ios Schiff, das eine Kuh als Zeichen gehabt habe, in Verbindung gebracht. Ueber *στρέφειν τὴν βᾶριν* (denselben Ausdruck *βᾶρις* gebraucht Plut. *Is.* 18 von dem Papyrusnachen, in dem Isis durch die Sümpfe von Buto geschifft sei) s. (Iambl.) *myst.* $6_{5}$; über ein während der Nilschwelle gefeiertes Schiffsfest Himer. *or.* $14_{9}$, über die *πλοιαφέσια* Lyd. *m* $4_{42}$; Anth. Lat. $I_{II}$ 743 (über Apul. $11_{1}$: s. Dieterich, Mithraslit. 38) und im allgemeinen über das Schiff der Isis Lersch, Jb. des Vereins von Altert.fr. im Rheinl. IX 1846² 100–115 T. vii (Elfenbeinrlf., die Göttin trägt das Schiff in der Hand), der S. 112 aus dem *navigium Isidis* am 5. März den Karneval (*car naval*) herleitet, und Usener, Sintfl. 120, der die in griechischen Mythen so häufige Epiphanie auf dem Schiff vergleicht. — Das Suchen auf der Barke folgert Foucart, *Mém. de l'ac.* XXXV 1896 36 für Eleusis aus der Notiz der Rechnungen für 420, *ἡ τὴν ἄκατον καθεῖλκον*. — Vgl. über Isis Pelagia u. *[§ 309]*.

[5]) Die Sitte bestand wahrscheinlich zu Athen (wo auch an den Panathenaien ein Schiff mit Athenas Peplos gefahren ward, Stratt. *Μακεδ.* *CAF* I $719_{30}$ Ko.; Paus. I $29_{1}$ u. aa.), Hermipp. Athen. I 49 S. 27e = *CAF* I $243_{63}$, der an eine bestehende Sitte anzuknüpfen scheint, und sicher zu Smyrna, wo im Anthesterion eine Triere auf den Markt gefahren wurde, Philostr. *v. soph.* I $25_{1}$ S. 530; Arstd. *or.* 22 u. 15 (I 440 u. 373 Ddf.). — Ueber Dionysos als Wassergott handeln Stephani, *Compte rendu* 1863 S. 116; 122; 135; 138; Maass, Herm. XXIII 1888 70–80 (s. jedoch das berechtigte Urteil von Usener, Sintfl. 116 zu $115_{1}$) und *parerga Att.* IX.

[6]) Namentlich sf. und rf. Vbb., z. B. *Mus. Ital.* II 1888 T. i 4 S. 30; Inghirami, *Pitt. vas. Etr.* lxxxiii; Gerhard, Auserl. Vb. I 176 xlix; Dümmler, Rh. M. XLIII 1888 355–359. Eine Mz. von Mytilene (Gerhard nach Newton und Birch, Arch. Ztg. XI 1853 126; Head *h n* 487 f.) zeigt eine dionysische Phallosherme auf einem Schiffsvorderteil.

[7]) Von Hom. *h* 7 (s. o. *[$43_{18}$; § 307]*; Eitrem, Philol. LVIII 1899 465 f.) an öfters erwähnt (z. B. Prop. IV 16 [III $17]_{25}$) und später *[s. u. § 307]* zu einem Kriegszug des Dionysos gegen die Tyrrhener erweitert; auch von bildenden Künstlern mehrfach dargestellt. Der Lysikratesfries (Herb. F. de Cou, *Amer. Journ. arch.* VIII 1893 42–55 *pl.* ii f.) verlegt das Abenteuer, wie es scheint, ans Land.

[8]) *Διόν. Κτίστης* in Nikaia (Mz., Head *h n* 443) und Tion (Mz., ebd. 444). In beiden Städten findet sich die Bezeichnung erst in der Kaiserzeit, doch könnte es nicht befremden, dass Antigonos, der wenigstens die

endlich Gentilnamen wie der der Euneiden[1]), der wahrscheinlich an Dionysos Euneos, den Gott auf dem guten Schiff, anknüpft[2]), machen wahrscheinlich, dass der Ritus einst eine grössere Bedeutung gehabt habe, als unsere Quellen unmittelbar ergeben. — Das Schiff wurde in Ägypten auch dazu benutzt, den zerrissenen Osiris zu suchen; auf einer Barke soll Isis nach den Gliedern ihres von Set zerstückelten Gatten geforscht haben[3]). Auch von diesem Ritual finden sich Spuren in Griechenland, obwohl es als Ganzes hier vergessen ist. Die Umhüllung des Kultbildes mit Lygoszweigen, die aus der Tyrrhenerlegende des homerischen Hymnos zu folgern ist, macht wahrscheinlich, dass wie im Isisdienst einst auch in dem des Dionysos, während der vermisste Gott beklagt wurde, geschlechtliche Abstinenz vorgeschrieben war[4]). Vielleicht gehören hierher die freilich stark veränderte Zeremonie, durch die Dionysos aus dem Wasser gerufen wurde[5]), und der Kult des Dionysos *Λιμναῖος*[6]). Artemis, mit welcher der Gott 'im Sumpfe' gewöhnlich gepaart ist, wurde allerdings aus einem andern Grund in Morästen verehrt[7]); es ist indessen möglich, dass hier zwei disparate Vorstellungen in demselben Kult sich getroffen haben. Unter den einzelnen zerstreuten Gliedern des Osiris, die von Isis gesucht wurden, treten besonders hervor das Haupt, das die Göttin in Abydos bestattet haben oder das nach Byblos geschwommen sein sollte[8]), und der Phallos[9]), den sie der Sage nach nicht finden konnte. Beide Züge der Sage knüpfen ursprünglich wohl an Riten an, obgleich der erstere später eine siderische Beziehung erhielt. Der mutmasslich zu Grunde

---

erstere Stadt gründete, diese unter den Schutz des heimischen Gottes stellte. Manche ähnliche Epikleseis sind nicht auf die Stadtgründung zu beziehen. Der berühmte *Καθηγεμών*, der Schutzgott des Verbandes der pergamenischen Hofschauspieler, der auf der Theaterterrasse seinen Tempel, aber auch in vielen Städten des westlichen Kleinasiens, wohin die mit dem Hoftheater in Verbindung stehende Wandertruppe gelangte, seinen Kult gehabt hat (er erscheint oft auf Inschr. v. Perg., z. B. I 236; 248; II 317 ff.; 485 [Dittenberger, *Syll.* II² 743] ff.; Teos, *CIG* II 3068$_{3}$; *bull. corr. hell.* IV 1880 170; nahe Sardes, Buresch, Lyd. 12 u. s. w.; vgl. über ihn besonders v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 165 ff.), ist nicht als *dux coloniae Teiae* (*CIG* II S. 657 b), sondern eher als Anführer des bakchischen Schwarmes (v. Prott a. a. O. 185) zu fassen. Vgl. auch Str. X 3$_{10}$ S. 468 *Ἴακχον δὲ καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων.*

¹) S. o. *[36$_{11}$]*.

²) Die Euneiden dienen dem Dionysos Melpomenos, *CIA* III 274. Auf Dionysoskult weist noch hin, dass der lemnische *Εὔνηος* oder *Εὔνεως* (**Εὔναιος*, Nikol. Dam. *FHG* III 368$_{18}$; *Εὔνευς*, *EM* 393$_{33}$) die Griechen vor Troia mit Wein versorgt, *Il* 468. Den N. erklärt Myth. Vat. I 199 richtig als *bene navigans*; Töpffer, AG 200 fasst ihn schwerlich m. R. als Hypostase seines V.'s Iason.

³) Plut. *Is.* 18. Foucart, *Mém. AIBL* XXXV 1896 34 vergleicht die von Hdt. 2$_{171}$ beschriebenen, von ihm auf Apries bezogenen nächtlichen Mysterien, in denen dessen Leiden dargestellt wurden.

⁴) Vgl. o. *[858$_{1}$]*. Möglicherweise ist auch die Fesselung der chiischen Bakchosstatue *[982$_{2}$]* und des von Charax *FHG* III 641$_{22}$ auf Silenos bezogenen Gottesbildes so zu deuten.

⁵) In Elis *[150$_{14}$]*, *PLG* III⁴ 656$_{6}$; Sokrat. v. Argos *FHG* IV 498$_{5}$; Plut. *Is.* 35; in Argos *[180$_{8}$]*. Vgl. über die Begründungslegende o. *[1200$_{2}$]* und über solche Evokationen o. *[812$_{5}$]*.

⁶) Hsch. *Λίμναι ἐν Ἀθήναις τόπος ἀνειμένος Διονύσῳ, ὅπου τὰ Λήναια ἤγετο.* Vgl. Arstph. *βάτρ.* 217; Thukyd. 2$_{15}$; (Demosth.) 59$_{76}$ *[o. 33]*. Hierher wurden die bei den Choen getragenen Kränze (Phanod. bei Athen. X 49 S. 437 d) und der Most (Phanod., ebd. XI 13 465 a) gebracht. Ueber Dion. an der *λίμνη* von Astakos s. o. *[319 f.]*. Vgl. Hsch. *Λιμναγεν[ή]ς·* [*ὁ Διόνυσος*?].

⁷) S. o. *[1280]*.

⁸) Vgl. o. *[951$_{4}$]*.

⁹) Diod. 1$_{21}$; Hippol. *philos.* 5$_{7}$; die deshalb verhassten Fische *λεπιδωτός*, *φάγρος* u. *ὀξύρυγχος* sollten ihn gefressen haben, Plut. *Is.* 18.

liegende Brauch ist nach Byblos und, wie aus manchen Spuren im Mythos gefolgert werden kann, auch nach Griechenland übertragen worden, wo sich freilich — wie gewöhnlich — neue, heterogene Vorstellungen anknüpften. Die Orpheussage, die wahrscheinlich einen alten Ritus des Dionysoskreises erklären sollte[1]), erzählt, wie das Haupt angeschwemmt sei und geweissagt habe[2]). Auch mit dem alten Legendenzuge der Aussetzung des Kindes in der Arche scheint dieser Teil der Dionysosüberlieferung bisweilen verschmolzen zu sein, wie die Sage von der Anschwemmung des Dionysos in Prasiai[3]) und die offenbar damit zusammenhängende Thoassage nahelegen (227). Das Suchen des Phallos soll in Ägypten das Vorbild des Phalloskultes geworden sein[4]); wahrscheinlich mit Recht[5]) haben schon die Alten die Phallosprozessionen[6]) des Dionysoskultus aus Ägypten hergeleitet[7]). Wie Osiris und wie mehrere der später zum dionysischen Kreis sich zusammenschliessenden Dämonen scheint auch Dionysos selbst ithyphallisch oder einfach als Phallos dargestellt worden zu sein[8]). Auch diese neue Vorstellung konnte an ältere anknüpfen, da Dionysos als Feuergott auch phallisch gedacht war und *θυωνίδας* das phallische obere Reibeholz bezeichnet hatte[9]). So ward denn Dionysos dem Priapos[10]) gleich-

[1]) Vgl. über das Verhältnis dieses Mythos zur Sage von Dionysos' angeschwemmtem Haupt o. *[$297_{11}$ f.]*.

[2]) S. bei Roscher, ML III 1169 ff.; 1178 Fig. $_{3}$ (rf. Vb.); Furtwängler, Gemmen XXII $_{1-8}$. Ueb. weissagende Köpfe in der germanischen Mythol. vgl. Mogk in Pauls Grundr. d. germ. Philol. III 306. — Ueber die ganze Vorstellung s. o. *[$951_5$ f.]*.

[3]) Paus. III $24_3$ f.; Usener, Sintfluts. 99. Der Legendentypus konnte sich noch mit anderen Vorstellungen erfüllen; so ist z. B. die vom Gott in der Truhe (vgl. die Eurypyloslegende von Patrai, Paus. VII $19_6$ ff.; Usener a. a. O. 100—105 *[$1171_1$]*) ursprünglich vielleicht verschieden gewesen.

[4]) Plut. *Is.* 18. Vgl. Hdt. $2_{49}$.

[5]) Vgl. die Sage vom *αἰδοῖον* des Dionysos in der Kabirensage, Klem. *protr.* $2_{19}$ S. 16 Po. (Euseb. *pr. ev.* II $3_{29}$ = $_{16}$ H.).

[6]) S. o. *[$854_2$; 1416 zu $1415_6$]*. Phallophorienlieder (nach Arsttl. *poet.* 4 S. 1449 $a_{12}$ noch zu seiner Zeit in vielen Städten gesungen). Semos, *FHG* IV $496_{20}$; Arstph. *Ἀχ.* 262—279. Korn. 30 S. 182 Os. erklärt die Sitte in seiner Weise *κινητικὸν γὰρ πρὸς συνουσίαν ὁ οἶνος*. Vgl. über die Phallen des Dionysos Creuzer, *Dion.* 231 ff.; G. Thiele, Neue Jbb. IX 1902 407 ff.

[7]) S. o. *[$181_6$]*.

[8]) Phales, der personifizierte Phallos, den Arstph. *Ἀχ.* 263 einen Genossen des Bakchios nennt und den G. Thiele, Neue Jbb. IX 1902 408 zweifelnd zu lat. Pales stellt, ist wahrscheinlich einst Dionysos selbst gewesen; nach Kaibel, GGN 1901 515 ist der orphische Phanes aus *Φαλῆς* umgedeutet (?). In Lesbos wollte man wahrscheinlich Kopf und Phallos des Gottes besitzen, der daher Kephalen (Paus. X $19_3$; Phallen mit Lobeck, *Agl.* 1085 ff.; Gerhard, Hyperbor.-röm. Stud. II $270_{45}$ a zu ändern, ist nicht nötig) oder Phallen hiess *[o. $297_{12}$]*. Vgl. Creuzer, *Dion.* 249; die Mzz. von Antissa und Methymna, Imhoof-Blumer, Zs. f. Numism. XX 1897 285. — Oefters wird bei den Phallagogien hervorgehoben, dass das Symbol der männlichen Kraft aufrechtstehend *ὀρθός* getragen werde (s. z. B. Arstph. *Ἀχ.* 259; Semos *FHG* IV $496_{20}$); vielleicht ist der wahrscheinlich mit Artemis gepaarte *[$744_{12}$; $1284_3$]* Dionysos *Ὀρθός* (vgl. an. Laur. bei Studemund, *An.* I 268) entweder ursprünglich wirklich ein aufgerichteter Phallos gewesen oder wenigstens später in diesem Sinn gedeutet worden. — Dass der Esel dem Dionysos heilig war (Iustin. *ap.* $1_{54}$ S. 148 Otto u. aa. *[$798_2$]*), erklärt Korn. 30 S. 181 aus der ithyphallischen Natur dieses Tieres. Kaibel, GGN 1901 510 vergleicht noch den *δαίμων ἐνόρχης Φιγαλεύς* (Lykophr. 212); er meint, dass Dionysos wie in Samos auch in Phigaleia ithyphallisch dargestellt war und dass der Lorbeer- und der Epheukranz *[$1413_4$]* den obscönen Anblick verhüllen sollten. Ist dies richtig, so heisst vielleicht **Φιγγάλεια* nach dem **φίγγαλον* (vgl. *φιβάλεως*), d. h. nach dem Phallos aus Feigenholz. Später als man den N. nicht mehr verstand, sagte man *Φιάλεια*, um ihn an die *φιάλη* des Weingotts anzulehnen (Panofka, Abh. BAW 1852 361), den man also noch immer als eponymen Stadtgott empfand.

[9]) S. o. *[1416 zu $1415_8$]*.

[10]) an. Laur. bei Studemund, *Anecd.* I 268; Niket., ebd. 275; 282. Vgl. o. *[$855_1$ f.; $1078_1$]*.

gestellt und galt als Bringer der Liebesfreuden[1]); man nannte ihn auch Hymenaios[2]). Als Phallos scheint man ihn auch in gewissen Riten, durch die sich die Frauen mit dem göttlichen Wesen erfüllen zu können glaubten, betrachtet zu haben. Er galt deshalb auch als Gott der Frauen, das weibliche Geschlechtsleben stand unter seinem Schutz[3]). Später ist diese Seite des dionysischen Wesens besonders für die Mysterien[4]) wichtig gewesen, wo aber der Phallos meist durch eine Schlange[5]) ersetzt gewesen zu sein scheint. Von den öffentlichen Kulten mag die Hochzeit der Basilissa (Basilinna) mit dem Gott[6]) an diese Vorstellungen anknüpfen. Endlich ist von den Riten, die sich auf die Wiedergeburt des Gottes, auf seine Wiederbelebung als Kind beziehen, einer für den Dionysoskult wichtig gewesen: die dunkele Zeremonie mit der Futterschwinge[7]).

---

[1]) S. o. *[854]*. August. *c d* VI $9_1$ bezeichnet *Liber* als Gott des Samenergusses. Vgl. Sch. Arstph. *Ἀχ.* 243 *παίδων γενέσεως αἴτιος ὁ θεός*. Vgl. o. *[1062₁]*. — Auch als Liebesgott galt, wie es scheint, Dionysos bisweilen; vgl. D. *Ἰεγγίης* (Hsch.) und die o. *[854₆]* erwähnte Gruppe.

[2]) S. o. *[857₉]*.

[3]) Den D. *Χοιροψάλας* verehren die Sikyonier *ἐπὶ τῶν γυναικείων τάξαντες μορίων*, Ptolem. *FHG* III $135_{11}$ (Klem. Alex. *protr.* II 40 S. 33 P.); nach einem derartigen N. ist auch die Bakchenbezeichnung Choiros (O. Jahn, Vbb. S. $18_{24}$) gebildet. Anderes bei Bachofen, Mutterr. 231 ff. — Vgl. D. *γυναιμανής* (Hom. *h* $34_{17}$; vgl. Nonn. $20_{232}$ u. s. w.).

[4]) Von der Unzucht der Dionysosmysterien ist bei römischen Schriftstellern oft die Rede; vgl. z. B. Ambros. *virg.* I $4_{16}$ (Mı. XVI 193) [*orgia Liberi*], *ubi religionis mysterium est incentivum libidinis*; Liv. XXXIX $13_{10}$; Val. Max. VI $3_7$. Ohne Frage sind die römischen Riten auch hier griechischen nachgebildet. Vgl. auch o. *[867₁]*.

[5]) S. o. *[866₁]*. Vgl. den von Arnob. $5_{21}$ beschriebenen Sebadienritus: *aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis.* — Eine Mz. von Isinda in Pisidien scheint Sabazios als Schlange vor der Göttermutter zu zeigen, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 374. Hier berührt sich der kleinasiatische Gott aufs nächste mit dem griechischen, dessen Symbol die Schlange war, Klem. *protr.* $2_{11}$ S. 11 Po. (Euseb. *pr. ev.* II $3_4$ H.); Eur. *Bakch.* 102; Pollak, Zwei Vasen aus der Werkstatt Hier. S. 32; vgl. o. *[93₁; 163; 188; 305₁₀]*. Ein indischer Gott, dem die Schlange heilig ist, wird von Max. Tyr. $8_6$ Dionysos genannt. Die Schlange wird gewöhnlich in der mystischen Kiste oder aus ihr hervorkriechend dargestellt (s. o. *[1171₁]*; schwerlich einem echtgriechischen Kult ist der von Epiph. *haer.* $37_5$ S. 502 Oehl. [King, *Gnostics* 85] beschriebene Ritus nachgebildet); aber Prokl. *in Tim.* II S. 124c spricht von Hippa, die sich das Liknon auf den Kopf setzte und mit einer Schlange umwand, und auch Plut. *Alex.* 2 erwähnt das Liknon mit der Schlange. Stephani, Schlangenfütter. 13 führt einige Beispiele dafür an; Lobeck, *Agl.* I 581 zieht hierher auch Eur. *Ion* 24 ff. *Ἐρεχθείδαις . . . νόμος τις ἔστιν ὄφεσιν ἐν χρυσηλάτοις τρέφειν τέκνα.* — Creuzer, *Dion.* 281 hat nicht m. R. die Schlange des Dionysos auf das Sternbild bezogen.

[6]) (Demosth.) $59_{76}$; Arsttl. *Ἀθ. πολ.* 3; Hsch. *Διονύσου γάμος*. Die symbolische Ehe wurde nach Mommsen, Feste d. St. Ath. 393 mit der alten Holzpuppe, die den Gott darstellte, vollzogen, und Usener, Sintfluts. 117 glaubt, dass diese auf dem Schiff übergeführt wurde, auf dem attische Vbb. den Gott darstellen *[1120₆]*. Die Einwände von Prum, *Pomp. sacr.* 69 f. sind nicht durchweg berechtigt. Dass die Basilissa eine Göttin, Kore (Gerhard, Gr. Mythol. § $424_2$) oder Basileia (Löschcke, Verm. z. gr. Kunstgesch., Dorp. 1884 23), vertrat (vgl. auch Back, *Graec. caer. in quib. hom. deor. vic. fungeb.*, Berl., Diss. 1883 S. 12 f.), ist wohl nicht anzunehmen. Spuren einer verwandten Institution finden sich vielleicht auf Thera, *IGI* III 420 *ἡ γεραιρὰ τοῦ πρὸ πόλεως καὶ ἐπιφανεστάτου θεῶν Διονύσου.* Ueber die Gerairai s. o. *[1151₃]*.

[7]) Ueber *λίκνον* (*λῖκνον*, *vannus mystica*, nach welchem Dionysos *Λικνίτης* (Plut. *Is.* 35; Orph. *h* $46_1$; Hsch.; Phot.; *EG* $364_{38}$, sehr ähnlich *EM* $562_{43}$ *s v*) hiess, vgl. *VG* $1_{66}$ (Serv.); Lobeck, *Agl.* 581 ff.; Stephani, *Compte rendu* 1859 46 ff. Am meisten hat für das Verständnis des Ritus Mannhardt, MF 366—371 gethan, der aber auch hier durch seine Vorstellung von der Gleichsetzung des Kindes mit dem Korn verhindert wurde, die Zeremonie ganz zu erklären; Samters (Familienfeste 98 ff.) Zweifel sind nicht gerechtfertigt. Vgl. auch R. Schmidt, *Hymen.* 45. — Zu der delphischen Erweckung des Liknites (Mommsen, Delph. 263—275) will Kuhn, Westf. S. u. Gebr. I 302 Parallelen, J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 322 eine Kunstdarstellung (Abb. S. 296 Fig. 4, Pashley-Skphg.)

Aus den sehr dürftigen Angaben, die wir über diesen Brauch besitzen, scheint sich zu ergeben, dass man meinte, im Kornsieb blieben Fruchtbarkeitsgeister zurück, mit denen man Menschen erfüllen könne. Wie sich Eheleute auf das Brachfeld legten, damit dessen Dämonen die Frau befruchteten [1]), so überschüttete man auch bei der Hochzeit die Ehefrau mit Früchten aus einer Schwinge [2]), was für die mystische Hochzeit bei der Initiation wichtig geblieben ist. Aus demselben Grund [3]) legte man, wie es scheint, Kinder in die Kornsiebe und bestreute sie mit Früchten. Die Zeremonie hat in Ägypten so, wie sie noch jetzt geübt wird [4]), wahrscheinlich schon vor Jahrtausenden bestanden; die Angabe, dass Isis die zusammengesuchten Glieder ihres zerstückelten Gatten auf ein Sieb gelegt habe [5]), erklärt sich wahrscheinlich aus der Absicht, dass der Gott neu geboren werden sollte. Man scheint sich des Siebes auch bedient zu haben, um den Feuerfunken durch Schütteln in Brand zu setzen; so konnte der Ritus mit der Wiederbelebung im Feuer vermengt werden [6]).

Was zweitens die Deutung dieser Riten und der sich aus ihnen entwickelnden Mythen anbetrifft, die auf nicht immer erkennbaren Pfaden vom ägyptischen Osiris auf Dionysos übertragen sind, so haben dabei drei verschiedene Vorstellungen mitgewirkt: eine siderische, eine, die mit einem alten Regenzauber zusammenhängt, und eine eschatologische. Obgleich früh mit einander verschmolzen und nicht mehr vollständig zu sondern, werden diese drei Vorstellungen am besten, so weit als möglich, einzeln in ihrer Entwickelung besprochen. Was zunächst die astronomische Vorstellung anbetrifft, so wissen wir bereits (S. 945 ff.), dass Osiris in dem Sternbild Orion wiedergefunden wurde, dass später neben die Vorstellung von dem himmlischen Pflüger die von dem himmlischen Jäger trat, der, weil der Frühaufgang des Orion in Vorderasien und Griechenland die gefährlichste Zeit des Jahres, den Hochsommer, einleitet, im Gegensatz zu der Bedeutung, die das Sternbild in Ägypten gehabt hatte, zu einem verderblichen Dämon wurde, endlich, dass man eben deshalb das gütige, Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit gewährende Gestirn den klimatischen Verhältnissen der semitisch-griechischen Kulturwelt entsprechend gewöhnlich in einem angrenzenden Gestirn wiederfand, welches, dem Pole näher, aber zugleich am Abendhimmel weiter westlich stehend, vor dem Orion untergeht und daher als durch diesen in das Meer gejagt galt. Von diesen drei verschiedenen Phasen haben sich auch im Dionysoskult später deutliche Spuren erhalten. Nicht ganz sicher, aber doch wahrscheinlich ist die Entwickelung zweier theriomorpher Gestalten, die demselben Vorstellungskreis angehören. Man hat erstens in Ägypten bisweilen Osiris auch als Löwen bezeichnet; dass dies gerade siderische Bedeutung hatte, ist meines Wissens nicht bezeugt,

nachweisen. — Ueber Tithonos = Liknites (?) s. o. *[954₂]*.

[1]) S. o. *[1175₂ f.]*.

[2]) Die alten Erklärer, denen noch Stephani, *Compte rendu* 1859 46 ff. folgt, haben darin z. T. einen Läuterungsritus gesehen und dies dann mystisch weiter gedeutet; s. z. B. Serv. *VG* 1₁₆₆ *quod Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant* (vgl. Myth. Vat. III 12₁): diesen Sinn konnte die Zeremonie erst innerhalb der Mysterien empfangen, denen sie von Haus aus nicht angehört.

[3]) *διὰ τὸ πολύγονον*, *EG* u. *EM* a. a. O.

[4]) Nachweise bei Mannhardt, MF 366.

[5]) Serv. *VG* 1₁₆₆.

[6]) S. o. *[S. 726₁]*.

doch hängt wohl damit irgendwie zusammen, dass das Zodiakalzeichen, dessen Frühaufgang mit dem Siriusaufgang ungefähr zusammenfällt, 'Löwe' heisst[1]). In Griechenland konnte vielleicht Dionysos selbst, jedenfalls aber der seine Ammen schreckende Gegner, der sonst Orion oder eine aus diesem entwickelte Gestalt ist, als Löwe gefasst werden[2]). Zweitens wurde Osiris bisweilen als Stier bezeichnet[3]): in der Gestalt dieses Tieres ist Dionysos während der ganzen boiotischen Periode und auch später oft vor-

[1]) Vgl. Plut. *Is.* 38; Brugsch, Rel. u. Myth. 349.

[2]) Der Löwendionysos (Creuzer, *Dion.* 279; Decharme, *Mythol. de la Grèce ant.* 431) kann nicht als sicher gelten. Poetische Bein. wie *ϑυμολέων* (*AP* IX $524_{9}$) beweisen nichts; die Kunstwerke (z. B. Müller-Wieseler, AD II xxxiii $_{384}$ f.) sind zw. (vgl. Petersen bei Roscher, ML I 1095 f.); über Hor. *c* II $19_{21}$ und Dion. (Apollon bei Polemon *FHG* III $135_{71}$ scheint nur auf einer Verwechselung bei Klem. *protr.* $2_{38}$ S. 32 Po. zu beruhen, obgleich Austausch von Kultn. sonst nicht selten ist) *Κεχηνώς* s. o. *[955 zu $954_{6}$]*. Sicher ist dagegen der die Ammen des Dionysos verfolgende Löwe; vgl. o. *[188; 234; $296_{10}$; $462_{2}$; $799_{2}$]*. — Später werden dem Dionysos andere Raubtiere als Attribut gegeben, Luchse (z. B. Prop. IV 16 [III $17]_{8}$; *vinum enim, ut aiunt physici, modice sumptum acuit ingenium*, Myth. Vat. III $12_{2}$), Pardel, Panther (vereinzelt auf sf. Vbb. von denen eines auch den Gott mit dem Pardelfell zeigt; nach Petersen, Kunst d. Phid. 119 auch auf dem Parthenon; das Attribut, das sich dann oft, z. B. auf Mzz. von Dionysopolis in Phrygien [Head *h n* 562], Seleukeia am Kal. [Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II $483_{11}$], Priene [ebd. I 95] findet, soll nach späterer Erklärung dem Dionysos gegeben sein *διὰ τὸ ποικίλον τῆς χροιᾶς ἢ ὡς καὶ τὰ ἀγριώτατα ἤδη τῆς συμμέτρου οἰνώσεως ἐξημερούσης*, Korn. 30 S. 181; vgl. Stephani, *Compte rendu* 1863 231; Rizzo, Röm. Mitt. XII 1897 278 f.; s. auch o. *[$733_{1}$; $798_{2}$]*) und besonders Tiger (vgl. z. B. *VA* $6_{805}$; Hor. *c* III $3_{14}$; Lamprid. *Elag.* $28_{1}$, nach Myth. Vat. III $12_{2}$ (vgl. I 120) *seu quod vinolentia feritatem generat seu quod vino efferatae mentes mulceantur.* Auf einer Elephantenquadriga stellen ein Rlf. (Stephani, *Compte rendu* 1867 180), eine unter Vespasian geschlagene Mz. von Nikaia in Bith. (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 9) u. aa. Kww. den Gott dar; vgl. Diod. $3_{65}$; Nonn. *D* $26_{331}$. Diese Abzeichen, namentlich die beiden letztgenannten, sollten ursprünglich wohl den Ueberwinder ferner Länder charakterisieren.

[3]) Bekker, *Anecd.* I $73_{19}$ *ἄλφα* (אלף) *δὲ καλεῖται καὶ ὁ Ὄσιρις ὑπὸ Βυβλίων.* Anderes bei Brugsch, Rel. u. Myth. d. Aeg. 116; 343; 404, der auch an den Stier *Bakis (richtiger wohl Bukis, Spiegelberg, Arch. f. Papf. I 1901 339 ff.) in Hermonthis (Macr. *S* I $21_{20}$) erinnert.

[4]) Athen. XI 51 476a *ἔτι δὲ ταῦρον καλεῖσθαι ὑπὸ πολλῶν ποιητῶν* (elisches Kultlied, *PLG* III⁴ S. $657_{6}$; Eur. *Bakch.* 913; Lykophr. 209 u. aa.; vgl. *ταυροφυής*, Nonn. *D* $9_{15}$; $11_{151}$; $21_{215}$; *ταυρογενής*, Orph. *fr.* $160_{7}$; als *ταυρόμορφος* war nach Klem. Alex. *protr.* II 16 S. 14 Po. [Arnob. $5_{21}$] wahrscheinlich in der rhapsodischen Theogonie der von Persephone geborene Zagreus geschildert), *ἐν δὲ Κυζίκῳ* (Welcker, Götterl. II 598; Mz., Panofka *a. d. i.* V 282) *καὶ ταυρόμορφος ἵδρυται.* Volle Stiergestalt findet sich bisweilen, z. B. auf Mz. von Phleius (Head *h n* 344; Wieseler, GGN 1891 368) und auf einem geschnittenen Stein (Müller-Wieseler, DAK II xxxiii $_{382}$), gewöhnlich aber erhält der Gott in der bildenden Kunst nur einzelne Abzeichen vom Stier, Ohren und besonders Hörner (R. v. Schneider, Ueber zwei Brz.bilder des gehörnten Dion., Jb. der Kunsts. des Kaish. II 1884 41—53), die sowohl der jugendliche (z. B. Mz. Seleukos' I; Herme, Müller-Wieseler II xxxii $_{376}$; vgl. Benndorf-Schoene, Bildw. d. Later. Mus. 153 $_{236}$; Philostr. *im.* $1_{15}$; Ov. *M* $4_{19}$ f.; Tz. *L* 1236 f.) als auch der bärtige Dionysos oft tragen (Wieseler, GGN 1891 373 ff.); Lessings entgegenstehende Behauptung (Laok. VIII f.) ist schon von Herder (krit. Wäld. St. 7 S. 91 = III 63 Suph.) widerlegt worden. Aber darin hat Lessing recht, dass Dion. in der Litteratur weit häufiger gehörnt genannt wird (z. B. *χρυσόκερως*, *AP* IX $524_{23}$ [vgl. Hor. *c* II $19_{30}$]; *κεραός*, *AP* IX $524_{11}$; *ταυρόκερως*, Eur. *Bakch.* 100; Euphor. *fr.* 14 [Mein., *An. Alex.* S. 48]; *δίκερως*, Orph. *h* $30_{3}$; vgl. ferner Ov. *F* $3_{500}$; $_{789}$; Tib. II $1_{3}$; Prop. IV 16 [III $17]_{19}$; Tz. *L* 1236 f. — Korn. 30 177 erklärt das Attribut aus der Leidenschaftlichkeit der Betrunkenen). Tz. *L* 1236 f. a. E. schreibt der bildenden Kunst auch stierköpfige Bildung des Dionysos zu; so scheint der Gott in der Litteratur geschildert zu werden z. B. durch die Beiwörter *ταυρωπός*, Orph. *h* $30_{4}$; *AP* IX 524 (*an. h. in Bacch.* Abel *Orph.* S. $284)_{20}$, *βούκραιρος*, Nonn. $7_{331}$; $18_{35}$, *ταυρομέτωπος*, Orph. *h* $45_{1}$; die bildende Kunst dagegen, die auf die menschlichen Gesichtszüge nicht verzichten mochte, hat diese Bildung höchstens ganz ausnahmsweise dargestellt. Dagegen hat sie die Beziehung des Gottes zum Stier auch dadurch ausgedrückt, dass sie ihn

gestellt[4]) worden, wie denn auch jenes Sternbild, in dem man ihn später in Griechenland wiederfand[1]), bis auf den heutigen Tag als Stier bezeichnet wird.

Mit der astronomischen Bedeutung des Gottes hing vielleicht schon in Ägypten zusammen, dass man ihn als Gott der der Vegetation unentbehrlichen Feuchtigkeit betrachtete. Zwar nicht durch eine Phase des Orion, aber durch den Frühaufgang des der Isis geweihten Sothissternes wird das Schwellen des Nils bestimmt, in welchem der Gott wieder erkannt oder der als sein Ausfluss[2]) betrachtet wurde. Auch diese Funktion des Stromspenders ist auf Adonis, nach dem ein Fluss bei Byblos hiess, und wahrscheinlich auch auf andere semitische Äquivalente des ägyptischen Gottes übertragen. Die Osirislegende nahm, wie es scheint, an manchen Heiligtümern eine eigenartige Gestalt an: Set-Typhon ward der Glutwind, später auch, was ein zufälliger Namensgleichklang (S. 409) nahelegte, der Gott der finstern Erdtiefe, der als Schlange die Quelle zurückgehalten oder, bildlich gesprochen, den Wasserdämon überwunden oder in der Felsenkluft eingeschlossen hat, der aber gezwungen wird, seinen Raub herauszugeben. Bei dem Ritual, das diesem Zwecke diente, ward ein ursprünglich wohl aus Honig bereiteter Rauschtrank verwendet, der entweder die Schlange kraftlos machen oder aber ihren Feind, den Eröffner der Quellen, im Kampfe stärken sollte[3]). Der Dämon dieses Rauschtrankes trat auch in der Legende immer mehr hervor; er verschmilzt allmählich mit dem Wasserdämon. Die Quelle, die man aus der Erde oder dem Felsen schlagen wollte, wird poetisch als Weinquelle bezeichnet[4]), weil der Wassergott zugleich ein Gott des belebenden, erwärmenden Feuers geworden ist. Ihm steht nun Typhon als Dämon des verderblichen Feuers, als Dämon des aus der Wüste kommenden, die Quellen austrocknenden Glutwindes entgegen. Man erzählte, dass dieser ihn, als Winddämon wahrscheinlich in Vogelgestalt[5]), geraubt habe. Von diesem Legenden-

---

auf dem Stier reiten liess (Gerhard, Auserl. Vbb. I XLVII S. 172). — Der öffentliche Kult hat die Stiergestalt des Dionysos begreiflicherweise nur selten, z. B. in Elis und Argos beim Evokationszauber (an letzterem Ort hiess der Gott *βουγενής*, Sokr. von Argos, *FHG* IV 498$_5$ bei Plut. *Is.* 35), ferner vielleicht in Thespiai (*CIGS* I 1787) und in Tenedos (Ritus von der Geburt des Gottes? s. o. *[733$_4$]*) festgehalten; der Dionysos *Tauromenes, nach dem wahrscheinlich Tauromenion heisst, ist schon ebenso eine Annäherung an die herrschend gewordene Menschengestalt wie Poseidon Hippomenes *[1159$_1$]*. Ueber die Spuren des stierförmigen Gottes im Thyiadenritual s. o. *[732 zu 731$_2$]*; über die sich daraus entwickelnden Stieropfer Pind. *O* 13$_{18}$ (mit der Erklärung Schroeders) und Lang, *Myth., rit., rel.* II 229. — Ueb. die Beziehungen des Dionysos zum Stier sind im allgemeinen zu vergleichen: Creuzer, *Dion.* S. 8 ff.; Rolle I 137—154; Stephani, *Compte rendu* 1863 108—139; Wieseler, GGN 1891 367—388; 1892 218 ff.; Frazer, *Golden bough* I 325; A. W. Curtius, Das Stiersymb. des Dion., Progr., Köln 1892.

[1]) S. o. *[943$_1$]*.

[2]) *ἀπορροή*, Plut. *Is.* 38.

[3]) Vgl. die o. *[909$_5$]* besprochenenen Riten. Auch hier zeigt sich der Ritus konstanter als der mit ihm verbundene Gedanke.

[4]) Aus dem semitischen Orient ist das wohl nicht direkt überliefert; aber die in der jüdischen und christlichen Mystik lange fortwirkende (Usener, Rh. M. LVII 1902 181 ff.) Vorstellung von dem Land der Verheissung אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ (*Exod.* 13$_5$) hat an den Honig- und Milchquellen der Dionysoslegenden (Eur. *Bakch.* 141; Philostr. *im.* I$_{14}$ u. s. w.; vgl. o. *[1411$_1$; $_5$ f.]*) eine so genaue Entsprechung, dass sie fast mit Sicherheit aus einem heidnischen Mythos hergeleitet werden kann.

[5]) Die indische Sagenfassung, in welcher der Adler den geraubten Rauschtrank dem gegen den Unhold kämpfenden Gott zurückbringt, gilt als echt. Die griechischen Sagen würden dazu stimmen, aber sie enthalten Spuren der umgekehrten Auffassung, dass der Schlangendämon selbst Vogelgestalt annimmt: dies ist wohl ebenfalls alt. Auch

typus gibt es mehrere griechische Nachbildungen[1]), die jedoch grossenteils das erschlossene Original frei abwandeln. Am nächsten steht ihm die Sage von Ganymedes[2]), der wenigstens in einer alten Überlieferung noch von Winden geraubt wird, freilich zu Erichthonios, wie in dieser Fassung Typhon übersetzt war, in ein von dem ursprünglichen abweichendes Verhältnis gesetzt wird. Die Sage von dem Raube des Chrysippos hat zwar dies Verhältnis vielleicht bewahrt, wenn Oidipus, eine andere Entsprechung Typhons (504), den Knaben ursprünglich geraubt hat[3]); aber die Beziehung zum Rauschtrank ist verloren gegangen. Die meisten Fassungen ersetzen den Weingott durch ein weibliches Wesen seines Kreises, Aigina, Oreithyia, Thal(e)ia (810), denen vielleicht Oidipus' Gattin Euryganeia (S. 510) hinzuzufügen ist[4]); so stehen neben Dionysos Hebon[5]) eine Hebe und Dia, neben Ganymedes eine Ganymeda (S. 126). Die Beziehung auf die Wiedergewinnung des versiegten Quellwassers tritt in keinem dieser Mythen deutlich hervor; doch ist wahrscheinlich auch Dionysos bisweilen als das aus der Erde quellende Wasser aufgefasst worden[6]): Quellnymphen heissen seine Ammen[7]), und er selbst scheint als Acheloos Flussgott geworden zu sein (S. 343). Bei Kyparissiai soll er mit dem Thyrsos die Quelle Dionysias aus der Erde geschlagen haben[8]). Indessen hat das Flusswasser für den griechischen und phoinikischen Landbauer doch nicht die Bedeutung wie für den ägyptischen der Nil; so ist auch Dionysos vorzugsweise Regengott geworden[9]). Als solcher hiess er in der boiotischen Kultur, die auch Kultstätten des Gottes Hysiai, Hyrie[10])

hier zeigt sich die erstaunliche Wandelbarkeit der Form des Mythos. Dieselbe Sage legt übrigens Zeugnis ab für die gleiche Veränderlichkeit auch des in den Mythos hineingelegten Sinns. Der Adler vermittelt nämlich auch den Lebenstrank, indem er diesen entweder dem Menschen überbringt oder den Menschen zu ihm emporhebt. In diesen Kreis gehört auch die Sage von Itana, den der Adler zum 'Kraut des Gebärens(?)' emportragen soll. Jensen, Assyr.-babyl. Myth. u. Ep. (KB VI) 100 ff. Vgl. über den ganzen Sagenkreis Hüsing, Arch. f. Rlw. VI 1903 178 ff.

1) Vgl. o. *[841 f.]*.

2) Vgl. o. *[*$126_3$*;* $309_1$*;* $842_2$*]*. — Dass Ganymedes aus Kleinasien nach dem Mutterland gewandert sei (Kaibel, GGN 1901 494), ist nicht anzunehmen. — Ueb. Erichthonios' Verhältnis zu Typhon s. o. *[*$846_2$*]*.

3) Vgl. Praxilla *fr.* 6, wenn hier statt *ὑπὸ Διός* zu schreiben ist *ὑπ' Οἰδίποδος*.

4) Vermutung von Kaibel, GGN 1901 494.

5) S. o. *[*$126_4$*;* $367_{14}$*]*.

6) Ueber Quellenfindung im Kult des Dionysos und der Artemis s. o. *[*$1147_{11}$*]*.

7) *Πηγαί* als Pflegerinnen des Dionysos nennt Athen. XI 13 465a; ein rf. Vb. (Robert, Arch. März̈ch. 191) scheint darzustellen, wie Athena aus Dirkes Händen den kleinen Bakchos empfängt. Vgl. o. *[*$828_4$*]* und über die Musen als Genossinnen und Pflegerinnen des Gottes o. *[213;* $245_6$*;* $829_3$*]*.

8) Paus. IV $36_7$ *[*$70_{11}$*]*. Von Quellen, die Dionysos emporgesendet, spricht Eur. *Bakch.* 756.

9) Bei Nonn. $22_{276}$ ff. redet Gaia Dionysos an: *υἱὲ Διὸς ζείδωρε μιαιφόνε — καὶ γὰρ ἀνάσσεις ὄμβρου καρποτόκοιο καὶ αἱμαλέου νιφετοῖο —, | ὄμβρῳ μὲν γονόεσσαν ὅλην ἐδίηνας ἀλωὴν Ἑλλάδος, Ἰνδῴην δὲ κατέκλυσας αὔλακα λύθρῳ, ὁ πρὶν ἀμαλλοφόρος, θανατηφόρος.* — Vom Regen haben Spätere (z. B. *EM Δ* $277_{44}$) den N. Dionysos abgeleitet; ob Dionysos Ombrikos in Halikarnassos (s. Bekker, *Anecd.* I $225_2$; vgl. auch Koerte, Arch. Jb. VIII 1893 S. 91) hierher gehört, ist zw. Vgl. über Dionysos als Wassergott o. *[820 ff.]*.

10) S. o. *[*$67_{13}$*; 172]*. Unter Vergleichung von Hsch. *ὕρον· σμῆνος· Κρῆτες* und *ὑριατόμος· ὁ τὰ κηρία τέμνων τῶν μελισσῶν* vermutet Maass, Griech. u. Sem. 50, dass Hyrie die Stadt des Hyreus (so ist Sch. Townl. Ω 544 überliefert, wo er V. des Krinakos heisst) oder Hyrieus sei. Weder von *Ὑρεύς* noch von *Ὑριεύς* könnte *Ὑρίη* kommen, dies steht vielmehr für *Ὑρίου πόλις* (vgl. die o. *[*$743_3$*]* angeführten Parallelen). Hyrios ist, wie die Nebenform Hysiai *[*$84_9$*]* zeigt, **Ὕσιος*, d. h. Regner; die Quantität von *ὕω* darf gegen diese und die folgenden Ableitungen *[vgl.* $825_4$*]* nicht eingewendet werden. Die Form

benannte, wahrscheinlich Hyes[1]), Hyeus. Es liegt wenigstens kein entscheidender Grund dafür vor, den mittelgriechischen Gott, nach dem die Hyanten und Hyampolis heissen, und die Hyaden von diesem Dionysos Hyes (Hyeus) zu sondern. Allerdings wird letzterer bisweilen als Barbarengott bezeichnet[2]) und dem phrygischen Sabazios[3]), vielleicht auch Attis[4]) gleichgesetzt; da indessen, wenn auch nicht alle, so doch sicher viele Übereinstimmungen zwischen der phrygischen und altboiotischen Kultur von Europa nach Asien übertragen sind, so kann leicht auch Hyes griechischen Ursprungs sein[5]). Die Griechen selbst haben sowohl diesen Dionysosnamen[6]), wie den Namen Hye der Semele[7]) und den Kultnamen Hyes des Zeus[8]) auf den Regen bezogen. Sehr wahrscheinlich hängt die astronomische Umdeutung des Dionysos damit zusammen, dass man ihn als Regengott fasste; das Sternbild des Stieres galt als regenbringend wie die zu ihm gehörenden Hyaden und Pleiaden, die als Ammen des Gottes aufgefasst wurden. Dass man dem Dionysos Schweine[9]) und Ziegen[10]),

Ὑρεύς ist überhaupt zw. (Ὑεύς *[1428₃]* lässt sich nicht vergleichen); Ὑριεύς ist von Ὑρίη erst abgeleitet, gehört also nicht ursprünglich der Legende an. Ὑρίη heisst nach dem Orion *ὕσιος (vgl. *Orion aquosus*, VA 4₅₂; Prop. II 16 [III 8]₅₁). Auch auf Paros, das Hyrie genannt werden konnte *[235₇]*, hat jetzt O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 179 durch richtige Deutung von Plut. *soll. anim.* 36 die Orionsage nachgewiesen. Paros (StB. *s v* 507₁₀) hiess auch Zakynthos und umgekehrt die Insel Zakynthos auch Hyrie (Plin. *n h* 4₅₄): ist das nicht verwechselt oder nachträglich übertragen, so muss auch der N. *Ζάκυνθος* einmal in der Legende des Orion *Hysios gestanden haben, der einst dem Regendionysos gleichgestellt war.

[1]) Kleidemos *FHG* I 363₂₁ (*EM* 775₃ = Phot. 616 *s v*; Suid. *s v*); Euphor. *fr.* 14 bei Mein., *An. Alex.* 48; Plut. *Is.* 34; Sch. Σ 486 AD. Vgl. Rolle I 100—111. Von ὕω leiten den N. ab Kleidemos, Aristod. (*EM* u. s. w. a. a. O.) und Plut. Nach der später vorherrschenden Deklination derartiger Simplicia (Χάρης u. s. w.) wäre Gen. Ὕητος zu erwarten, nicht Ὕου, auch nicht der Nomin. Ὕης *[A. 8]*; indessen zeigt die aitolische Stadt Phanai in Aitolien, die von Althaias Bruder Phanes (Sch. *I* 567 DL) nicht zu trennen ist, dass ursprünglich diese Worte zu den vokalischen Stämmen gehören konnten: Ὕας, Ὕου hat überdies an *Μινύας*, *Μινύου*, *Φλεγύας*, *Φλεγύου* und vielleicht *[278]* an *Μαρσύας*, *Μαρσύου* altboiotische Parallelen. Dunkel ist die Endung von Ὕαντες, Ὑάμ-πολις; vergleichen lässt sich *Φλεγυαντίς* (StB. *Φλεγύα* 667₁₇). Maass, Herm. XXV 1890 405₃ hält Ὕης für die Kurzform von Hyakinthos, dessen N. übrigens entweder ebenfalls zu ὕω gehört oder doch damit früh in Zusammenhang gebracht ist.

[2]) Arstph. bei *EM* Ὕης 775₆.

[3]) Hsch. Ὑεύς· Σαβάζιος. Vgl. Sch. Arstph. *ὀρν.* 874.

[4]) Anon. Laur. bei Studemund, *Anecd.* I 268; vgl. Niket. ebd. 282; Bekker, *Anecd.* I 207₂₆; Lobeck, *Agl.* 1045.

[5]) Zumal sich auch die Uebertragung des Hyesmythos nach Libyen *[950₁]* leichter erklärt, wenn er ein griechischer, als wenn er ein phrygischer Gott war.

[6]) S. o. *[A. 1]*; freilich wendete man die richtige Etymologie sehr verkehrt an; man bezog sie auf das Mischen des Weines oder erzählte, dass Zeus bei seiner Erzeugung oder Geburt (Ambrosia, Bekker, *An.* I 207₂₇) geregnet habe (*EM* *Διόν.* 277₄₄).

[7]) Hsch. Ὕη· ἡ Σεμέλη ἀπὸ τῆς [ὕ]σεως. Vgl. Pherek. *FHG* I 84₄₆.

[8]) Hsch. Ὕης· Ζεὺς Ὄμβριος.

[9]) Ueber Schweine- und Ziegenopfer für Dionysos Skyllites auf Kos s. o. *[787₂]*. Dionysios *TGF*² S. 796₁₂ nannte das Schwein *ἴακχος*, aber das stützt sich wohl nicht auf einen Kultgebrauch, sondern ist eine seiner vielen Sprachneuerungen, die Wackernagel, Zs. f. vergl. Sprf. XXIII 1895 48 behandelt hat.

[10]) Ziegenopfer im Dienste der Artemis und des Dionysos finden sich besonders in Attika, z. B. in Eleutherai, Oinoe, Melainai *[47₁₁]*, wahrscheinlich in Ikaria, von woher der Dionysos Melpomenos (Opfer eines *ἔριφος κριτός*? *CIA* I 4₁₇; vgl. Plut. *dic. cupid.* 8 und die bekannte Notiz, dass den Tragoden ein Bock als Preis gesetzt worden sei, z. B. *AP* VII 410₃; *EM* *τραγῳδία* 764₁; Tib. II 1₅₅; Hor. *a p* 220 [Porph.]: die tragischen Chöre knüpften an diesen Dionysos an *[36]*) stammt, und in Brauron, wo ebenfalls Artemis neben Dionysos stand (s. o. *[43₁₁]*. Ziegenopfer bei den *Βραυρωνίοις*, Hsch. *s v*, und auch bei den daran angelehnten Munichien, Bekker, *An.* 445₇; Pfuhl, *Pomp. sacr.* 80 f.). Aber nach dem o. *[787₂; 822 f.; 1148; 1287₂]* Bemerkten kann nicht bezweifelt werden,

also diejenigen Tiere schlachtete, deren Gestalt die regenbringenden Dämonen nach dem Glauben jener fernen Zeit annahmen, und den Gott selbst als Bock vorstellte[1]), hängt wahrscheinlich ebenfalls mit seiner Bedeutung als Regenspender zusammen. In Bocksgestalt dachten sich freilich die Semiten gerade umgekehrt wahrscheinlich auch die aus der Wüste wehenden Geister der Glutwinde, deren griechische Entsprechungen später Genossen des Dionysos geworden sind. Auch das Füllhorn, das Dionysos in der späteren Kunst bisweilen als Attribut gegeben wird[2]), hat, wenn es ein altes Symbol des Gottes gewesen ist, vielleicht ursprünglich den Geber des befruchtenden Regens bezeichnen sollen. Endlich ist wahrscheinlich aus Dionysos' Bedeutung für den Regenzauber zu erklären, dass der Gott in einer Höhle geboren sein sollte[3]). — In allen diesen bisher besprochenen mythischen Zügen ist Dionysos ein die Vegetation befördernder guter Dämon wie Osiris, und diese Vorstellung überwiegt durchaus; da aber der Orion, dem der Gott anfangs auch in Griechenland gleichgesetzt wurde, als ein sturmbringendes Gestirn galt, ist auch Dionysos vorübergehend ein Sturmdämon, der Herr der im Unwetter über die Erde hinfahrenden Scharen von Geistern gewesen. Obgleich früh wieder aufgegeben, hat diese Vorstellung doch tiefe Spuren hinterlassen; dass Artemis in der boiotischen Kultur neben Dionysos steht, ist wahrscheinlich hierdurch mitherbeigeführt worden; im Dienste beider Gottheiten, im Thyiadenkult ist der Sturmzauber wichtig gewesen. Später ist diese Vorstellung von dem zu besänftigenden Sturmdämon mit der von dem gütigen, jenem feindlichen Dämon zusammengeflossen. Der von dem Sturmdämon geraubte Gott wurde selbst ein Abwehrer bösen Wetters; die oben erwähnten Mythen von dem Raube des personifizierten Rauschtrankes sind, soweit sie eine Deutung zulassen, in diesem Sinne gedichtet worden. Auch diese Vorstellungen haben wahrscheinlich dazu beigetragen, Dionysos zum Schützer

dass die attische Kultur hier einen altboiotischen Ritus erhalten hat. Da aus dem zu diesem Kreise gehörigen Dionysos Melanthos */47$_{11}$/*, nach dem auch ein Anführer in Bakchos' Heer, Melanthios heisst (Nonn. *D* 43$_{63}$), der Ziegenhirt Melanthios geworden ist */713$_1$/*, so kommt in Frage, ob nicht der Dionysos *νόμιος* (*AP* IX 524$_{14}$) sich von hier aus entwickelt hat. Dem Melanthos erscheint während des Zweikampfes mit Xanthios jemand hinter diesem *τραγῆν ἐνημμένος μέλαιναν*: das hat an der argivischen Sitte, dem Dionysos in Ziegenfellen zu opfern, an dem Brauche jener Dionysosmysten, die *μετὰ τῶν αἰγίδων ἔτρεχον καὶ κύνας διασπῶντες καὶ βακχεύοντες καὶ τὰ ἄλλα δρῶντες ἃ τὴν τοῦ διδασκάλου πονηρίαν δηλοῖ* (Theodor. *h e* V 21$_4$), sowie an den *τραγηφόροι* (Hsch. *s v*), d. h. den *χορὰι Διονύσῳ ὀργιάζουσαι*, die sich Bocksfelle umbanden, vielleicht auch (Reisch, Festschr. f. Gomp. 468) an den attischen *τραγῳδοί* eine Parallele. Die Künstler geben dem Dionysos Bock und Ziege als Attribut */823$_1$/*, lassen z. B. seinen Wagen bisweilen durch ein Viergespann von Böcken gezogen werden (Gerhard, Auserles. Vbb. I 54). — Vgl. über die Beziehungen des Dionysos zur Ziege Stephani, *Compte rendu* 1869 55—62.

[1]) S. o. */822$_4$/*.

[2]) Dionys. im Füllhorn, Mz. von Nysa, in Karien, Head *h n* 552. Anderes bei Stephani, *Compte rendu* 1867 180. Allerdings hat später das ursprünglich auf die Regengewinnung bezügliche */824$_9$/* Attribut ganz allgemeine Segensbedeutung gewonnen.

[3]) Hom. *h* 26$_5$: *EM Διόνυσος* 146$_{48}$; Bakchosgrotte in Naxos, Porph. *a n* 20. Von den zwei Thüren der Grotte wurde der N. *Διθύραμβος* (*EM s v* 274$_{44}$; Sch. Ap. Rh. 4$_{1131}$; andere Erklärungen des N.'s bei Korn. 30 S. 183 u. o. */1078$_1$/* u unt. */1434$_6$/*; die moderne Gleichsetzung von *Δι9.* und *Διὸς θύραμβος* ist sprachlich unmöglich, Wackernagel, Rh M. XLV 1890 482) hergeleitet. — Nachgebildet war die Grotte des Dionysos in der Prozession des Ptolemaios, Kallixen. bei Athen. V 26 S. 196 f.; vgl. Kamp, *De Ptolem. Philad.* 29. Dionysos in der Höhle war schon auf dem Kypseloskasten dargestellt, Paus. V 19$_6$. — Ob der Dionysos von Aulon (Martha, *Bull. corr. hell.* IX 1885

der Schiffahrt (o. S. 1420 f.) zu machen. Mit den bisher besprochenen astronomischen und meteorologischen Vorstellungen ist auch der dritte aus dem orientalischen Adonis- und Osiriskult auf Dionysos übertragene Ideenkreis, die Auffassung des Gottes als des Erlösers aus dem Hades, verknüpft worden. Wer wäre mehr befähigt gewesen, das ewige Leben auf den lachenden Gefilden der Seligen zu gewähren, als der Gott, der auf der Oberwelt Felder und Auen bewässert und alles Leben schafft? Wo liesse sich ein gewisseres Symbol für die Befreiung aus der Finsternis der Unterwelt finden als in dem Laufe der Gestirne, die, verschwunden, doch immer wiederkehren? Der Weg, auf dem diese Vorstellungen sich verbanden, und vom Orient nach Griechenland gelangten, ist freilich dunkel: obwohl die betreffenden Ideen bei Indern, Assyrern und andern Semiten, bei den Ägyptern und Griechen sich in derselben Richtung bewegen und offenbar nicht unabhängig von einander entstanden sind, passen sie doch nirgends so zusammen, dass sie unmittelbar aus einander hergeleitet werden könnten. Wahrscheinlich fehlen uns wichtige Verbindungsglieder; manches, was einen Übergang herzustellen scheint, erweist sich als trügerisch, und auch die übrigen Vermutungen können nur mit aller durch die Lückenhaftigkeit der Überlieferung gebotenen Vorsicht ausgesprochen werden. Zunächst scheint der Trank, mit dem man den lebenspendenden Regen herbeizuzaubern wähnte, als Lebenstrank auch in allgemeinerem Sinn, als Mittel zur Erlangung des jenseitigen Lebens, betrachtet zu sein: dann lag es nahe, den Gott, den man in dem Trank verkörpert wähnte, auch als Erlöser aus der Hölle zu fassen. Wichtiger jedoch für diese Entwickelung des Gottes ist allem Anschein nach dessen siderische Bedeutung gewesen. In den Zauberliedern, durch welche Isis und Nephthys, die mythischen Klageweiber, den Osiris aus der Unterwelt heraufzaubern, wird der Gott Sonne und Mond gleichgesetzt. Auch Bakchos hat das spätere Altertum, wahrscheinlich der Mystik des VI. Jahrhunderts folgend, öfters als Sonnengott gefasst[1]), doch ist dies wohl sekundär; jedenfalls knüpfte die Erlösungslehre im Dionysoskult gewöhnlich nicht an diese Vorstellung an. In vorderasiatischen Mythen wird das Prototyp der zu erlösenden Seele durch eine Gottheit, die in die Unterwelt hinabsteigt, zurückgeführt. Aus einer solchen, die Erlösung der Seele an dem Wiedererscheinen des Sternbilds Orion und des Morgensterns vorbildlich darstellenden Legende scheinen die Angaben von der Befreiung des Adonis durch Aphrodite zu stammen[2]). Auch dieses Sagentypus, der überhaupt in Griechenland nur wenig Spuren hinterlassen hat, bediente sich jedoch der Erlösungsglauben im Dienst des Dionysos nicht, obwohl der Gott in mehreren Verbindungen als Aphrodites Sohn[3])

497; vgl. o. *[70₁₁/)* hierher gehört (vgl. *ἄντρον* 'Grotte'), ist zw. — Ueber Regenzauber in Höhlen s. o. *[830]*.

[1]) Z. B. Io. Lyd. *m* 4₁₁ S. 72₉ B.; Macr. *S* I 18₁₁ sagt *item in Thracia eundem haberi Solem atque Liberum, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione colebant, ut Alexander* (Polyhistor, *FHG* III 244₁₈₁) *scribit*. Nach *EM Διόν.* 277₄₅ war auch in Elis Dionysos dem Helios gleichgestellt. Die Orphiker nannten ihren ätherischen Urstoff und auch die Sonne *[1413₁]* Dionysos. Vgl. im allgem. Welcker, Götterl. I 411; Keil, Philol. XXIII 1866 621. Von den mit Dionysos ausgeglichenen Heroen oder Göttern soll Isodaites *[1432₂]* auch als Sonnengott betrachtet sein (? Bekker, *An.* 267₃).

[2]) S. o. *[865₄]*.

[3]) Prax. *fr.* 8 (Hsch. *Βάκχου Διώνης*). Bei Eur. *fr.* 177 wird D. angerufen *ὦ παῖ Διώνης*.

oder Geliebter gilt[1]) und auch in der Dichtung[2]) und im Kult[3]) mit ihr öfters verbunden wird. Vielmehr knüpften die Jenseitshoffnungen, die sich auf Dionysos richteten, wie es scheint an das Wiedererscheinen des Sirius, der durch Orion heraufgeholt zu werden schien, an. Aus dem Orient ist diese Vorstellung meines Wissens nicht überliefert, so nahe sie lag, da man die Göttin des Sirius als Gattin des im Orion sich darstellenden Osiris fasste; in Griechenland bezieht sich darauf[4]) wahrscheinlich der Mythos von Ariadne[5]), 'der Hochheiligen'[6]) oder Aridela, 'der sehr Leuchtenden'[7]), die aus der Unterwelt[8]) durch Dionysos zum Himmel emporgeführt wird[9]). Auch dieser Mythos ist später vielfach verändert worden. Die herrschend gewordene Sage ist (S. 582 f.) das Ergebnis einer Ausgleichung mit jenem für die boiotische Kultur so wichtigen Legendentypus der Verfolgung der Nymphen des Dionysos durch ein feindliches Wesen, das, wenn es siderisch gefasst wird, gewöhnlich das in dieser Kulturschicht bereits nicht mehr durch Dionysos bezeichnete Sternbild Orion ist. Denn die Verschmelzung des Dionysos mit ganz andersartigen Gottesgestalten, deren Kulte und Mythen selbst schon disparate Bestandteile enthielten, musste seltsame Verbindungen schaffen: die irdischen den Gott im Walde suchenden Weiber, deren Vorstellung schon mit der von seinen Ammen, den Baumnymphen zusammengeschmolzen war, erhielten auch ein himmlisches Gegenbild in den Hyaden und Pleiaden. Es entspricht dem Sternenkalender, dass Dionysos, der himmlische Stier, als der Zurückführer seiner von einem feindlichen Wesen in das Meer gescheuchten Pflegerinnen galt. Dass trotz der Verschiedenheit der Zahl der befreiten Frauen dieser Typus auf die ähnliche Sage von der befreiten Ariadne übertragen ward, ist natürlich; umgekehrt ist die Form der Sage von Ariadnes Heraufholung aus der Unterwelt für eine unorganische Entwickelung der Semelesage[10]) Vorbild gewesen, in welcher die gerettete

[1]) Vgl. Orph. *h* $57_3$ *Ἑρμῆ βακχεχόροιο Διονύσοιο γένεθλον καὶ Παφίης κούρης*; vgl. o. */81₁₇; 855 f./*.

[2]) Aphrodite schildert Anakr. *fr.* $2_3$ mit Bakchos spielend; *νυμφῶν ἔρνος ἐραστὸν ἐπαστεφάνου τ' Ἀφροδίτης* redet Orph. *h* $46_3$ den Dionysos Liknites an.

[3]) Z. B. in Olympia, Hdr. *FHG* II $36_{29}$. Vgl. Korn. 30 182.

[4]) Vgl. o. */948₄/*.

[5]) Vgl. über diesen Teil der Ariadnesage Müller-Wieseler, Denkm. II xxxv $_{417}$ ff.; xlix $_{417}$ (? Denekeн, *Theox.* 41); Stephani, *Compte rendu* 1863 *pl.* $V_2$ (rf. Vb.); Helbig, Camp. Wgm. 255 ff.; Babelon, *Cat. des cam.* $46_{70}$ ff.; *not. degli sc.* 1897 286 ff. (Tct.). Anderes o. */245₁₁/*.

[6]) S. o. */254₆/*. Seitdem hat W. Schulze, GGA 1896 237 neue Beispiele für den Lautwandel *ἀδνός: ἁγνός* gesammelt.

[7]) Hsch. *s v*; vgl. o. */249₇/*.

[8]) Dionysos und Ariadne in der Unterwelt. Unterital. Amphora, Winkler, Darstell. der Unterw. 11.

[9]) Man erzählte von ihrer (Iustin. Mart. *apol.* $1_{21}$ S. 182 Otto; vgl. Prop. IV 16 [III 17]$_8$) und ihres Hundes (Eustath. λ 324 $1688_{51}$) Verstirnung; dass der Hund von ihr — wie von andern Personifikationen des Sirius — als ihr Begleiter getrennt wurde, war der erste Schritt zur Dekomposition der Sage. Spätere (Schol. Arat. 71; Hyg. *p a* II 5; [Erat.] *Katast.* 5; Schol. Germ. S. 61 f.; 119 Br.; Maass, *Arat. comment.* 192 u. aa; über Nonn. s. Koehler S. 93) lassen die Krone, mit der entweder die Jungfräuliche dem Dionysos gewonnen und nachher der von ihr geliebte Theseus aus dem Labyrinth gerettet */603₃/* oder sie selbst von Aphrodite und den Horen bei der Hochzeit mit Dionysos beschenkt worden war, verstirnt werden.

[10]) Semele durch Dionysos aus der Unterwelt geholt, Diod. $4_{25}$; Apd. $3_{38}$; Plut. *qu. Gr.* 12 (vom delphischen Fest *ἡρωίς*: *ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερῶς Σεμέλης ἄν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε [108₆/*); Paus. II $31_2$ (S. von Troizen); II $37_5$ (S. von Lerna */791₁₁/*); Hyg. *f.* 251. Semeles (*ΘΥΩΝΗ*) Einführung in den Olymp(?), Vb., Welcker, AD III 136 f. T. xiii; Gerhard, Etr. Sp. I 83; Arch. Ztg.

Seele vielleicht der Mondgöttin gleichgesetzt wurde[1]). — An das Erlösungswerk, das der Gott an der Seele vollzieht, knüpften im späteren Altertum Orphiker an, denen aber gewöhnlich Dionysos selbst, wie bei den Ägyptern Osiris, Prototyp der erlösten Seele war[2]). Im öffentlichen Kult haben sich später nur wenige und unsichere Reste von diesem Teil der vermeintlichen Wirksamkeit des Gottes erhalten. Vielleicht gehört dahin die Vorstellung von Dionysos, dem Befreier[3]) oder Retter, und der Glauben, dass der Gott (als Unterweltsgebieter?) Erdbeben abwenden könne[4]).

Die Übertragung so vieler Vorstellungen aus den Kulten der damals noch höher stehenden orientalischen Völker hatte zur Folge, dass von Dionysos in der boiotischen Kultur mehr Legenden erzählt wurden als von einer anderen Gottheit; die nahe Verbindung, in die er zu den wichtigsten Gottesgestalten jener Zeit, insbesondere zu Artemis und Poseidon trat, vermehrte diese Reichhaltigkeit noch. Als die heroische Dichtung begann, fand sie hier eine

XVII 1859 97 ff. T. cxxx–cxxxii. — Obwohl spät bezeugt, ist die S. von Semeles Heraufführung wahrscheinlich sehr alt: Hsd. (*Θ* 940) und Pind. (*O* $2_{25}$; *P* $11_{1}$) haben sie, wie es scheint, gekannt. Alt, wenngleich nicht ursprünglich, scheint auch die Verteilung der beiden N. Semele und Thyone auf die Sterbliche und die Unsterbliche. — Nach Arstd. *or.* IV S. 52 = 46 Dɪɴᴅ. holt Zeus selbst sie *διὰ πυρός* in den Olymp.

1) S. o. *[944 zu $943_{4}$]*. Von den Heroen des orphisch-dionysischen Kreises heisst Musaios Selenes S. (Epim. *fr.* 5 K; Orph. *fr.* $4_{2}$; $5_{2}$; $6_{3}$; Platon *rep.* II 7 S. 364e; Philoch. *FHG* I $416_{200}$; Hermes. bei Athen. XIII 71 597c; Serv. *VA* $6_{667}$ u. aa.).

2) Vgl. o. *[1041]*. Als Fürbitte für die Toten fasst Rᴇɪɴᴀᴄʜ, *Strena* Hᴇʟʙ. 245 Orph. *fr.* 208. — Vielleicht, weil sich an Dionysos Jenseitshoffnungen knüpften, konnte er dem *Ἰσοδαίτης (ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων*, Bᴇᴋᴋᴇʀ, *An.* $267_{1}$) gleichgesetzt werden, einem Gotte der Winkelmysterien (Harpokr. *[$165_{3}$]* und Phot. *lex. Ἰσοδ.*), der aber doch, als Ausdruck für die geteilte Welt, in die philosophische Orphik aufgenommen wurde (Plut. *Ei* 9).

3) Dionysos' *Ἐλευθερεύς* (vgl. Dʏᴇʀ, *Gods in Greece* 118 ff. u. o. *[$30_{1}$]*), dessen Kult Pegasos (Paus. I $2_{5}$), vielleicht eine historische Gestalt des VI. Jh.'s (Rᴏʙᴇʀᴛ, Der müde Silen 10 f.), nach Athen verpflanzt haben soll, womit in der Sage die Einführung der Phallosumzüge verknüpft wird (Sch. Arstph. *Ἀχ.* 243), ist nach Eleutherai genannt, aber dies heisst nach einem Kultn., der wahrscheinlich dem Dionysos oder seinem Kreis angehört. Eine andere Sage (Suid. *μελαναιγ. Διόν.*) erzählt, dass die Töchter Eleuthers wahnsinnig wurden, weil sie Dionysos verspottet, der ihnen mit schwarzem Ziegenfell erschienen war, und dass sie Heilung erst fanden, als ihr V. den Kult des Dionysos Melanaigis *[47]* gestiftet. Dieser verschollene Dionysos *Eleuther scheint das Vorbild oder wenigstens eines der Vorbilder Libers, der nach Dᴜʙᴏɪs, *Mél. arch. hist.* XXII 1902 27 aus Kyme oder Neapel nach Rom gelangte und der, wie seine Zusammenstellung mit Libera wahrscheinlich macht, ursprünglich wenigstens als Befreier aus dem Hades galt. Verwandt ist Dion. Lysios (Orph. *h* $50_{2}$; $_{8}$; Korn. 30 S. 173; vgl. o. *[$934_{1}$]*) oder Lyseus (Orph. *h* $52_{2}$), die aber als Sorgenlöser (*λυσιμέριμνος*, *AP* IX $524_{12}$; vgl. *λυσίπονος*, Opp. *Kyn.* $4_{234}$) u. s. w. gedeutet wurden. Ziemlich allgemein wird in diesem Sinne auch der bei Dichtern häufig statt, bisweilen auch neben Dionysos stehende N. Lyaios gedeutet (z. B. von Athen. VIII 64 363b; Plut. *symp.* $5_{6}$; Korn. 30 S. 173; dagegen *EM Λυαῖος* $571_{17}$ *ἀπὸ τῆς λύσεως τοῦ (ῥήματος)*), der aber, zu der syrakusanischen Artemis Lyaia gehörig, wenn überhaupt, so doch wohl nicht direkt von *λύω* abzuleiten ist. Ueberhaupt sind bei N., die so vielfache Beziehungen zulassen, wie die hier genannten, natürlich Umdeutungen ganz gewöhnlich; nach Myth. Vat. III $12_{1}$ wurde dem Liber bei der Stadtgründung geopfert, *ut libertatem civibus conservaret*; auch wo es üblich war, Freilassungsurkunden im Dionysostempel aufzuhängen, wie z. B. in Naupaktos (*CIGS* II 373 ff.), hat man in dem Gott wahrscheinlich den Gewährer der bürgerlichen Freiheit gesehen. Allgemein als Erretter, *Σωτήρ* gilt Dionysos in Maroneia (Brz.mz., Mᴜ̈ʟʟᴇʀ-Wɪᴇsᴇʟᴇʀ, DAK II xxxii $_{421}$). Auch als Befreier von Krankheit, als Arzt, *Ἰατρός* (Plut. *symp.* III $1_{3}$; Athen. II 2 S. 36b; Mnesith. u. Chamail. bei Athen. I 41 S. 22e, vgl. Lᴏʙᴇᴄᴋ, *Agl.* 1085 f.), *Ὑγιάτης* (Athen. II 2 S. 36b), *Παιώνιος* (Hsch.) ward Dionysos, namentlich, wie es scheint, unter delphischem Einfluss verehrt. Mᴀᴀss, *Suppl.* XVI rechnet hierher auch den Dionysos Epaphios *[$1419_{4}$]*.

4) Orph. *h* $48_{4}$ ff.

Fülle phantastischer Motive und selbst ausgeschmückter Erzählungen, die sie verwerten konnte. Auch sind zahlreiche Heroen — wie Oineus und Meleagros, Agamemnon und Menelaos, Ikarios, Achilleus — wirklich aus dem dionysischen Kreis genommen. Aber unter seinem Namen, als Gott, spielt Bakchos in der Heldensage bis gegen das Ende des VII. Jahrhunderts gar keine Rolle, so vielen Anlass dazu auch der Stoff bot[1]). Was Aristarch beobachtet hatte, dass Dionysos bei Homer noch kein Gott sei[2]), lässt sich fast auf das gesamte ältere Epos ausdehnen[3]): wie in der Odyssee Maron, Euanthes' Sohn[4]), ist in den Kyprien Anios, der ebenfalls unzweifelhaft zum Dionysoskreis gehört, sehr wahrscheinlich Apollonpriester gewesen[5]). Eine solche Vernachlässigung in der Kunst wäre nicht erklärlich, wenn damals Dionysos in dem Kulturkreis, dem die Dichtungen angehören, namhafte Tempel gehabt hätte. Dazu stimmt, dass in den Namen, die den im VIII. und VII. Jahrhundert ausgesendeten Kolonien und den Neugründungen des Mutterlandes gegeben wurden, weder Dionysos noch Bakchos als komponierendes Element vorkommt[6]). Stadtgott ist Dionysos kaum irgendwo gewesen[7]). Auffallen würde es freilich, wenn in Korinth der von den Kypseliden vertriebene Adel, der seinen Ursprung von den alten Heraklidenkönigen herleitete, sich als Bakchiaden zusammengefasst hätte; aber diese Nachricht ist sehr wahrscheinlich, wie die gesamte Geschichte Korinths vor den Kypseliden, nach deren Sturz konstruiert (S. 134). Soweit wir die griechische Geschichte aus wirklichen Überlieferungen kennen, haben erst die Tyrannen der Isthmosstaaten, die aus politischen Rücksichten die alten volkstümlichen Gottesdienste vor den Göttern des Heroenadels bevorzugten, dem Dionysos prächtige Kulte geweiht[8]). Gleichzeitig wurde wahrscheinlich bei der Erneuerung von Delphoi, die mit unter dem wirksamen Einfluss des sikyonischen Tyrannen erfolgte, dem Dionysos eine offizielle Stellung im Kultus eingeräumt. Noch in diesen Anfangsstadien seiner späteren Entwickelung ist er wahrscheinlich Heros, nicht Gott gewesen[9]); aber — z. T. wohl unter dem Einfluss eben

[1]) Vor allem die thebanische Sage, dann die lemnische Episode des Argonautenzuges. Die Minyer, aus deren Geschlechtsüberlieferung wichtige Züge der Argonautensage stammen, haben Dionysos verehrt *[80]*.

[2]) Lehrs, Arist.[2] 182.

[3]) Eine Ausnahme machen vielleicht einige Stellen der *Kyprien*, die überhaupt den epischen Stil auch in Beziehung auf die Gottesgestalten nicht rein festhalten. Aber es ist keineswegs sicher, dass hier (wie bei Lykophr. 207) Dionysos die Weinrebe wachsen liess, in der Telephos strauchelt (Apd. *ep.* $3_{17}$), und dass die Oinotropai ihre Zaubergabe (*Kypr. fr.* 17) von Dionysos erhielten.

[4]) ι 197.

[5]) Als solcher erscheint er z. B. bei V. *A* $3_{80}$ (Intp. Serv.); Hyg. *f.* 247; myth. Vat. I 202. Nach Diod. $5_{62}$ hat er von Apollon die Weissagungskunst gelernt. S. Apollons heisst er Sch. Lykophr. 570 (vgl. *Kypr. fr.* 17); Apd. $3_{10}$ u. s. w.

[6]) Ueb. Dion. als Koloniestifter (?) s. o. *[$1420_{8}$]*.

[7]) Ob *Δ. Πολίτης* in Heraia (Paus. VIII $26_{1}$) als solcher zu fassen sei, ist sehr zw.

[8]) Kleisthenes soll die früher dem Adrastos gefeierten Reigen dem Dionysos gegeben (Hdt. $5_{67}$ *[$131_{2}$]*) haben. Die unrichtige Angabe, dass Arion der erste Dichter von Dithyramben gewesen sei (Hdt. $1_{23}$; vgl. Busolt, Gr. Gesch. I[2] $652_{4}$), knüpft wahrscheinlich mit an die Nachricht an, dass Periandros den Bakchoskult begünstigte. Nach Sch. Pind. *O* $13_{25}$ ist der Dithyrambos in Korinth erfunden. — Ungefähr gleichzeitig mit dem korinthischen Tyrannen lebte Archilochos, der auch einen Dithyrambos gesungen hat (*fr.* 77).

[9]) Darauf weist Dion.' Grab in Delphoi (Euph. *fr.* 15 = Mein., *Anal. Alex.* S. 49; Kephal. *FHG* III $628_{5}$; Sokr. von Argos, ebd. $498_{5}$; *EM Δελφ.* $255_{14}$; vgl. o. *[$104_{2}$]*). Dass das Grab unter dem Omphalos ge-

von Delphoi — hat er bald nachher göttliche Ehren empfangen. Als Gott tritt er zuerst in der hesiodeischen Theogonie auf[1]); hier ist bereits die thebanische Sage benutzt, die für die ganze spätere Zeit massgebend geblieben ist[2]). In Theben ist auch wahrscheinlich mit sorgfältiger Benutzung der uralten Motive die ganze spätere Geburtslegende[3]) in ihren Hauptzügen festgestellt worden, wie Kadmos' Tochter Semele, durch Hera verführt, ihren Geliebten, Zeus, in der Gestalt, in der ihn Hera sehe, zu schauen begehrte und dann, als Zeus, durch einen unbesonnenen Eid gebunden, ihren Wunsch erfüllte, in Flammen aufging, wie aber der Vater die unreife Frucht, die sie im Schosse trug, in seinen Schenkel einnähte[4]) und wie Hermes[5]) den zum zweitenmal Geborenen den Nymphen über-

---

wesen sei (s. z. B. ENMANN, Kypr. und der Urspr. des Aphr.kultes 46 ff., der den ebenfalls in einem Apollonheiligtum begrabenen Hyakinthos vergleicht), ist nicht anzunehmen, s. ROHDE, Ps. I² $132_2$. — Die Titanen in der delphischen Sage von Dionysos' Tod stammen wohl nicht aus der damals fixierten Legende; diese kennen wir nicht; dass bei Malala II S. 52 = 49 DDF. (andere Zeugnisse bei LOBECK, *Agl.* 572) Dionysos (wie nach anderer Sage in Theben, LOBECK, *Agl.* 575) in Delphoi stirbt, würde auch dann nichts ergeben, wenn die Todesart bestimmt wäre.

1) Semele gebar von Zeus den Dionysos *ἀθάνατον θνητή· νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν.* Hsd. Θ 942.

2) Allerdings haben auch später noch andere Gemeinden, die den Zauber der Geburt des Gottes begingen, Dionysos bei sich geboren werden lassen, vgl. Hom. *h* $34_{1-4}$ *οἱ μὲν γὰρ Δρακάνῳ* (d. i. nach MAASS, Herm. XXVI 1891 179 Drekanon auf Kos; vgl. Str. XIV $2_{19}$ S. 657) *σ', οἱ δ' Ἰκάρῳ ἠνεμοέσσῃ φάσ', οἱ δ' ἐν Νάξῳ, ... οἱ δέ σ' ἐπ' Ἀλφειῷ ποταμῷ βαθυδινήεντι κυσαμένην Σεμέλην τεκέειν Διὶ τερπικεραύνῳ· ἄλλοι δ' ἐν Θήβῃσιν, ἄναξ, σε λέγουσι γενέσθαι* ... (der Dichter verlegt dann die Geburt in das mythische Nysa). Diod. $3_{66}$ fügt Elis, Teos und Eleutherai */$84_6$/* hinzu.

3) Vollständig erscheint sie erst bei Mythographen (vgl. BETHE, *Quaest. Diod.* 58 ff. u. o. */$86_1$/*), ausführlicher bei Nonn. 7—9. — Kunstdarstellungen, MÜLLER-WIESELER II XXXIV 391 ff. — Die Sage von der Feuergeburt des Dionysos ist vielleicht durch Züge der Asklepiossage */1449 ff./* beeinflusst.

4) Hdt. $2_{146}$; Arstd. *or.* 4 S. 52 = 49 DDF. u. aa. Daher Dionysos *μηρορραφής*, Orph. *h* $52_3$; *διμήτωρ*, Orph. *h* $50_1$; an. Laur. bei STUDEMUND, *Anecd.* I 268; Niket., ebd. 275. Einige deuteten auf die doppelte Geburt den N. *Δι-θύρ-αμβος [$1429_1$]*, s. Sch. Pind. *Ol.* $13_{26}$; *EM Διθ.* $274_{44}$; vgl. Plat. *νόμ.* III 15 700b und *AP* IX $524_6$ (*διθυραμβογενής*). Kunstdarstellungen MÜLLER-WIESELER, DAK II XXXIV 393; CH. LENORMANT, *Ann. d. i.* V 1833 210—218 (*mon. d. i.* I XLV a Skph.); vgl. o. */$86_1$/*. Später brachte man die Geburt aus dem *μηρός* mit dem gln. Berg Indiens zusammen (Theophr. *h. pl.* IV $4_1$; Plin. *n h* $6_{79}$), der entweder von Dionysos nach dem Schenkel genannt sein (Arr. *an.* V $1_6$) oder den Anlass zu der Sage geboten haben (Diod. $2_{34}$; vgl. myth. Vat. III $12_4$ u. aa.) sollte; denn in Indien hatte nach einer Sagenform Persephone von Zeus den Dionysos geboren (Commod. *instr.* I $12_{132}$; MI. V 209). Vgl. o. */$1409_9$/*. — Stoische Mythendeuter bezogen die doppelte Geburt darauf, dass der Wein erst in der Traube reift, dann in der Kelter neu geboren wird (Korn. 30 174 f.); über eine andere rationalistische Deutung s. o. */$1053_{11}$/*; KUHN, Zs. für vergl. Sprf. I 1852 192 (s. aber Herabk. d. Feuers 167 ff.) vergleicht eine indische Sage. S. o. */$904_1$/*.

5) Hermes den Dionysos rettend. Apd. $3_{26}$; Ap. Rh. $4_{1131}$; Hyg. *f.* 179. Auf dem amyklaiischen Thron war *τὸν ... παῖδα ἔτι ὄντα ἐς οὐρανὸν ... Ἑρμῆς φέρων* dargestellt (Paus. III $18_{11}$), was gewöhnlich für ein Missverständnis gehalten wird; s. aber MAASS, *Suppl.* XVII; USENER, Sintfl. 167. Kunstdarstellungen MÜLLER-WIESELER, DAK II XXXIV 395—398; WINTER, Ath. Mitt. XIV 1889 1—8; *not. degli sc.* 1895 198 (Rlf.); FURTWÄNGLER, Gemmen XXIII 51. Vgl. die o. */$1343_4$/* angeführten Kww., die Hermes mit dem Knaben Dionysos darstellen. — Eine Nachbildung dieser Scene ist es, wenn auf einem rf. Vb. (aus Vulci, *Mus. Greg.* II XXVI 1 a) Hermes den haarigen Silenos dem Dionysos überbringt; vgl. Hermes mit dem Satyr, POTTIER-REINACH, *Myrina* XXXVI S. 372—384. — Hermes ist an dieser Stelle des Mythos jedenfalls alt, obwohl bei Hdt. $2_{146}$ und bisweilen auf Vbb. (z. B. LUYNES, *Vas. peint.* XXVIII) Zeus selbst Dionysos nach Nysa oder zu den Hyaden bringt. Auf mehreren Vbb. glaubt man Herakles den Dionysos durchs Wasser tragend zu erkennen (PRELLER, Abh. SGW VII 1855 23 ff.; USENER, Sintfl. 187); USENER, Sintfl. 62 fasst den ungenannten Heros, der nach Paus. III $13_7$ dem Dionysos den Weg nach Sparta gezeigt haben soll, und in dem S. WIDE, LK 160 Leukippos wieder fand (s. dagegen HITZIG-BLÜMNER z. d. St.) als Herakles: aus einer verschollenen Fassung der Geburtssage

brachte, die ihn mit Ambrosia nährten und so unsterblich machten[1]). — Wie der thebanische so steht auch der **athenische** Dionysos unter dem Einflusse von Delphoi (S. 21); doch hat Peisistratos, der aus ähnlichen Erwägungen wie Periandros und Kleisthenes den Kult begünstigte und nicht allein in seiner Residenz von den erhaltenen attischen Kultstätten — wie Ikaria und Eleutherai — Filialen gründete, sondern auch in Eleusis den Gott einführte[2]) und die Landkulte hob, auch aus anderen

---

stammt dies wohl keinesfalls. — Später erscheinen bisweilen Kureten neben dem neugeborenen Dionysos tanzend (z. B. Rlf. vom Dionysostheater, *mon. d. i.* IX XVI; MATZ, *Ann. d. i.* XLII 1870 100; anderes bei STEPHANI, *Compte rendu* 1867 166): das ist aus der Zeussage übertragen.

[1]) Einer der ältesten N. in dieser Sage scheint Makris (*Κρονίη νύμφη*, Nonn. *D* $21_{191}$; vgl. o. *[$819_4$]*); so heisst die Nymphe nicht nach der 'langen' Insel (USENER, Sintfl. 123), wie allerdings schon die Alten gedeutet haben (vgl. *Ἴκαρος = Δολίχη*, Kallim. $3_{187}$ u. aa.), sondern Euboia (Kallim. *h* $4_{20}$ u. aa.) und die Dionysosinseln Chios (Plin. *n h* $5_{136}$) und Ikaros (StB. *Ἴκ.* $329_{12}$; Plin. *n h* $4_{65}$) heissen nach der Nymphe. In den Herakult *[83; $356_{15}$]* ist sie erst nachträglich gekommen. Der N. ist nicht die Kurzform zu *Μακρόβιος* (nach Hsch. *s v* rhodische Nymphenbenenn.) — für eine Nymphe, die Unsterblichkeit verleiht, wäre die Bezeichnung schwächlich —, sondern gehört zu Makar, Makareus: so hiess der Stifter des Kultes des Dionysos Bresaios *[$297_1$ f.]*, der dem Makriskult am nächsten steht *[$819_4$]*. Mak(a)ris ist nicht die 'Selige', sondern die 'selig Machende'. Ueber die Hyaden und Pleiaden als Erzieherinnen des Bakchos s. o. *[$825_3$]*, über Brisai o. *[235]*, über 'Nymphen' o. *[$828_4$]*, üb. Quellennymphen und Musen o. *[$1427_3$]*, über Ino Leukothea Pherek. *FHG* I $84_{46}$; Apd. $3_{28}$; Ov. *M* $4_{521}$; *F* $6_{486}$; über Persephone Orph. *h* $46_6$. Merkwürdig ist Inos Dienerin und Gehilfin bei Bakchos' Pflege, die Sidonierin Mystis (Nonn. *D* $9_{95}$ ff.; KÖHLER, Nonn. *D* 19 f.), weil Nonnos unter ihrem N. einen rätselhaften Mysteriengebrauch *καὶ φιάλας γυμνοῖσι περὶ στέρνοισι καθάψαι* (vgl., was Nonnos $47_9$ von den attischen Bakchen sagt, und die rhodische Sage von Helenas Becher *[$697_8$]*) erwähnt. — Um die verschiedenen Versionen möglichst zu vereinigen, erdichtete man, dass Hera die zuerst erkorenen Ammen (Leukothea, Apd. $3_{28}$; die Töchter des Lamos, d. h. die Hyaden, Nonn. *D* $9_{88}$, was KOEHLER S. 18 für sekundär hält) wahnsinnig machte. Selten werden männliche Erzieher genannt, z. B. Nysos *[$1409_3$]*, Maron (Fulgent. *m.* $2_{12}$; vgl. Maroneia), Aristaios, Makris' V. (Opp. *Kyn.* $4_{278}$). — Bakchos bei seinen Pflegerinnen ist ein beliebter Vorwurf der bildenden Kunst; s. z. B. MÜLLER-WIESELER, DAK II XXXIV 402 f.; ZOEGA, *Bassi ril.* II 138—141; FRÖHNER, *Not. sculpt. ant.*[2] 1875 261 ff.; BABELON, *Cat. des camées* $45_{77}$ T. IX 77.

[2]) S. o. *[S. 54]*. Bakchos wurde hier dem Iakchos gleichgesetzt, wie dies nicht allein später sehr oft geschieht (z. B. *AP* IX $82_5$; XI $59_1$; $64_1$; Korn. 30 S. 175; Cat. $64_{251}$; *VE* $6_{15}$; Sch. Arstd. 648 DDF.; Sch. Arstph. *βάτρ.* 324; 404; Hsch.; *EM* [$462_{48}$]; *EG* [$268_{54}$] *Ἴακχ.*), sondern wahrscheinlich auch schon in perikleischer Zeit allgemein üblich war; bestimmt spricht dies allerdings nur Soph. *fr.* 874 aus; aber in die Blütezeit der attischen Kultur reicht wahrscheinlich auch der Ruf des Daduchos an dem Lenaienagon *Σεμελήϊ' Ἴακχε* (BERGK, *PLG* III[4] $656_3$) hinauf, und auch bei Soph. *Antig.* 1152, ferner bei dem ungenannten Tragiker (*TGF*[2] S. 869 *fr.* 140), der *Ἴακχος* anreden lässt *Θρίαμβε* *[$1078_1$]*, scheinen beide identifiziert, und auch bei Arstph. *βάτρ.* 316 ff. ist die Gleichsetzung trotz des Widerstreits der Scholien möglich. Um den Aufnahmeprozess ganz zu verstehen, müsste man also wissen, wer der wahrscheinlich *[$50_{12}$]* echt eleusinische, nicht (KERN, Ath. Mitt. XVI 1891 11; O. RUBENSOHN, Mysterienheiligt. 38 ff.; PFUHL, *Pomp. sacr.* 39 ff.) ursprünglich athenische Iakchos vor der Aufnahme des Dionysos war oder bei der Aufnahme wurde. Eine sichere Antwort ist nicht möglich, aber aus Lucr. $4_{1168}$ (Arnob. $3_{10}$); Suid. Phot. *Ἴακχος* (wo der Vorschlag von LOBECK, *Agl.* 822h unnötig ist) scheint sich zu ergeben, dass in einem eleusinischen Gedicht aus der ersten Hälfte des VI. Jh.'s Iakchos das von Demeter gesäugte Kind war (vgl. auch die o. *[$1190_4$]* erwähnten Kww.), also den Demophon verdrängt hatte, wie er seinerseits durch Triptolemos verdrängt wurde. — Wenn dieser eleusinische Königssohn dem Bakchos gleichgesetzt worden ist, so muss also der letztere in der Legende irgendwie von Theben nach Eleusis geschafft worden sein; das ist verschollen, weil die orphische Umdeutung die eben entstandene Kultsage vollständig überwucherte. Gewöhnlich scheinen die Orphiker den Iakchos der zweiten der von ihnen angenommenen Inkarnationen des Dionysos, dem S. Persephones, Zagreus gleichgesetzt zu haben: das steht zufällig nicht in den erhaltenen *Orphika*, lag aber für Dichter, welche sich an eine Persephonekultstätte anschlossen, am nächsten und ist auch am häufigsten bezeugt; vgl. z. B. Luk.

Gegenden, selbst aus den Städten an der makedonischen und thrakischen Küste, besonders aber aus Naxos, wo sein Freund Lygdamis, ähnlich wie er selbst in Attika, die vorhandenen lokalen Überlieferungen gesammelt und die Kulte reorganisiert hatte, mannichfache Anregungen empfangen. Der Dionysoskult wird nun nachträglich ein Mittelpunkt der Religion der Kunst. Auch für Attika muss gegolten haben, was ein Hymnendichter rühmt[1]), dass die Sänger zu Anfang und zu Ende Dionysos priesen, denn wie schon in Sikyon und Korinth boten die Feste des Gottes Gelegenheit zu musischen Vorträgen; aus Feiern für Dionysos, dessen alte Verbindung mit den Musen nur eine andere Bedeutung erhielt, haben sich die Tragödie und die Komödie entwickelt[2]). Wahrscheinlich schon im VI. Jahrhundert hat auch die M y s t i k den Gott in ihre Kreise gezogen. Die älteren Mythen von der Zerreissung des Dionysos, die zu der jetzt allgemein an-

*salt.* 39; Nonn. *D* $31_{66}$ *[1437₁]*; Sch. Pind. *I* 6 $(7)_3$; Sch. Arstph. 324; Sch. Eur. *Tr.* 1230. Es finden sich allerdings daneben noch andere Versuche, Iakchos mit den eleusinischen Gottheiten in Verbindung zu setzen; er heisst Demeters S. (Diod. $3_{64}$; Sch. Arstd. 648 Dpf.) oder Gemahl (? Sch. Arstph. *βάτρ.* 324 *οἱ δὲ τῇ Δήμητρι συγγενέσθαι*); ein Iakchos gilt als S. des Dionysos und der Aura *[1437₂]*.

[1]) Hom. *h* $34_{17}$.

[2]) Die Einzelheiten der Entwickelung sind durch die lange Reihe moderner Untersuchungen nicht aufgeklärt worden und werden wohl nie aufgeklärt werden. Für sicher falsch halte ich die Ansicht, die bis in die neueste Zeit bisweilen vorgetragen wird, dass die Tragödie unmittelbar aus volkstümlichen Neckspielen hervorgegangen sei. So wahrscheinlich es ist, dass die volksfreundliche Regierung des Peisistratos den Anschluss auch an solche Elemente suchte, so ist es doch andererseits natürlich und im Einklang mit seinen sonstigen Massregeln, dass er diese heimischen Gewächse durch Aufpfropfung fremder Reiser veredeln liess. Die viel behandelte Konstruktion des Aristoteles (*a p* 4 S. 1449 $a_{10}$), dass das Drama ursprünglich aus dem Stegreif, und zwar die Tragödie von den Dithyrambossängern, die Komödie von denen, die Phalloslieder anstimmten, gesprochen wurde, enthält wahrscheinlich insofern einen richtigen Kern, als Dithyrambos und Phalloslied wirklich zu den Vorbildern des Dramas gehört haben. Auch Tänze (vgl. Dion. *ἐλελίχθων*? Soph. *Ant.* 153; *σκιρτητής*, *AP* IX $524_{19}$; Orph. *h* $45_7$; *Χορεύς* auf Paros, Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 214; vgl. ebd. 204; $219_2$) und Gesänge (Dion. *Μελπόμενος [o. 36₂]*) scheinen bei den ländlichen Dionysosfesten seit alter Zeit her üblich gewesen zu sein. Aber schwerlich war dies der einzige Anhalt. Hdt. $5_{67}$ schwebt gewiss schon der unausgesprochene Gedanke vor, dass die tragischen Chöre Athens aus Sikyon stammen; auch das kann einen richtigen Kern enthalten. Das charakteristische Kennzeichen der dramatischen Kunst, das Sprechen in fremder Rolle, leiten viele Neuere (z. B. Thraemer bei Roscher, Ml. I 1080) von der Kultussitte her, Maske und Kleidung der Gottheit anzulegen *[924₃ f.]*. Dafür spricht, dass das für Bakchos charakteristische Festkleid — es ist wohl in letzter Linie aus der Krokota (Wieseler, *De diffic. quibusd. Poll. ... locis* Gött. Ind. Sch. 1869/70 S. 16) entstanden, die zu den Sagen von dem weiblichen Anzug des Dionysos Anlass gab (Iustin. *or. ad gent.* 28. 10 O.; Nonn. *D* $14_{159}$; vgl. u. *[1440₆]* und die o. *[905]* besprochenen Riten) — in dem prächtigen Kleid des Schauspielers erhalten zu sein scheint (Müller, Archäol. § $336_3$; Bethe, Proleg. 42). Dann wird auch dies eigentlich dramatische Element aus dem Ausland stammen, und zwar wahrscheinlich ebenfalls aus der Peloponnes, wo die bocksförmigen Dämonen heimisch gewesen zu sein scheinen *[1387 ff.]*; hätte es in Attika solche Dämonen gegeben, so würden die Alten wohl nicht die Vorliebe des Dionysos für den Bock mit dem attischen *ἀσκωλιασμοῖς* (Arstph. *πλ.* 1130 mit Sch.) erklärt (Korn. c 30 S. 181; vgl. Osanns Anm.) und den N. *τραγῳδία* von dem Bock, den der Sieger erhielt, hergeleitet haben *[o. 1428₁₀]*. Denn allerdings heisst *τραγῳδία* wahrscheinlich 'Bocksgesang' (nicht *song of the drink made from spelt*, wie J. Harrison, *Class. rev.* XVI 1892 331 f. unter Vergleichung des delphischen Dionysos *Βραΐτα* im delphischen Paian vermutet), aber diesen N. hat sie sehr wahrscheinlich an einem Ort erhalten, wo die singenden Tänzer wirklich als Böcke auftraten; wahrscheinlich bekamen die Sieger eben deshalb einen Bock. Wie und wo diese Elemente im VI. Jh. vereinigt wurden, wissen wir nicht; manches scheint auch ausser dem hier Angeführten nach den Isthmosstaaten zu weisen; aber wir müssten die Litteraturgeschichte jener Zeit ganz anders kennen, um darüber begründete Vermutungen aufzustellen.

erkannten Göttlichkeit nicht stimmten, liessen sich mit Hilfe der Lehre von der Palingenesie erklären; man nahm drei Inkarnationen des Gottes, als Phanes, Zagreus und Dionysos, an[1]), die zugleich vorbildlich für die drei Menschwerdungen des frommen Weisen und für die periodische Wiedergeburt des ganzen Weltganzen sein sollten: denn Dionysos ist hier der ungeteilte Rest des Urstoffs, aus dem die geteilte Welt emaniert ist (S. 431 f.; 1041). — Empfohlen durch die höchste Instanz in religiösen Dingen, hochgeehrt in der Gemeinde, die seit den Perserkriegen für die halbe, später für die ganze griechische Welt vorbildlich wurde, hat dann der Gott um so schneller allgemeine Verehrung gefunden, als überall an vorhandene Kulte angeknüpft werden konnte. Als im V. Jahrhundert die aufblühende Wissenschaft nach den Ursprüngen der bestehenden Kultur fragte, trat die Gestalt des Dionysos, des Kulturstifters, am meisten hervor. Bei den Barbaren wurden Gottheiten verehrt, deren Kult manche Ähnlichkeit bot: so entstand spätestens[2]) in perikleischer Zeit das Bild

[1]) S. o. *[431 f.]*. Die N. Phanes (nach Malal. *chron.* IV S. 74 Dᴅғ.; Suid. *Ὀρφ.* 2 [vgl. Lᴏʙᴇᴄᴋ, *Agl.* 479; Aʙ. *Orph.* 56] = *φῶς*) und *Ἠρικεπαῖος* (nach Mal. = *ζωοδοτήρ*, nach Suid. = *ζωή*) stammen vielleicht aus einer barbarischen Kosmogonie Kleinasiens (s. u. *[§ 308]* und das bei (Rᴏsᴄʜᴇʀ. ML III 'Phanes' Bemerkte). — Nonnos unterscheidet: 1) Persephones S., den er meist Zagreus, aber $31_{66}$ Iakchos nennt; 2) Semeles S.; 3) Iakchos, des thebanischen Dionysos (Sch. Arstd. 648 Dᴅғ.) und der Aura S., $48_{469}$; vgl. Lᴏʙᴇᴄᴋ, *Agl.* 821 e; O. Jᴀʜɴ, Arch. Aufs. $78_1$; Kᴏᴇʜʟᴇʀ, Nonn. *D* 92. — — Von den Mythen, die sich an die drei Daseinsformen des Dionysos knüpfen, ist für die Religionsgeschichte der des Zagreus oder Iakchos der wichtigste, weil hier die Aufgabe, vorhandene Ueberlieferungen mit einem neuen Inhalt zu erfüllen, am schwierigsten war. Dass diesen letzteren die Lehre von der periodischen Sonderung des All-Einen bildete, lehrten die Neuplatoniker und deren Ausschreiber (wie myth. Vat. III $12_5$) und hatten vor ihnen wahrscheinlich Stoiker (vgl. Plut. *Ei.* 9) gelehrt, während freilich andere die Zerreissung durch die Titanen auf das Keltern des Weins bezogen (s. z. B. Korn. 30 S. 185 Os.; vgl. Lᴏʙᴇᴄᴋ, *Agl.* 710). Was die Mythen betrifft, so knüpft die Zerreissungssage offenbar an die delphische Legende an, aus der auch das gerettete Herz des Dionysos (Klem. *protr.* $2_{18}$ S. 15 Po.; Nonn. $24_{49}$; Prokl. *h* $7_{14}$; Hyg. *f.* 167; vgl. Lᴏʙᴇᴄᴋ, *Agl.* 559 ff. u. o. *[$254_5$]*) zu stammen scheint; die Titanen (Telchinen scheint neben ihnen Him. *or.* $9_4$ zu nennen) als Thäter sind vielleicht freie Erfindung des mystischen Dichters. Dagegen hat der Orphiker bei der Ausschmückung des Spielzeugs, mit dem der jugendliche Gott spielt *[$897_2$]*, gewiss eleusinische Riten erklären wollen. Dass Zagreus zum Sohne des Zeus und der Persephone gemacht wurde *[$1190_3$]*, scheint eine Zeremonie der Weihen von Eleusis begründen zu sollen *[$866_1$]*. — In der bildenden Kunst haben diese freien Umwandelungen wenig Einfluss ausgeübt; über die auf Zagreus' Zeugung und Geburt bezüglichen Darstellungen s. o. *[$1190_4$]*, üb. seinen Tod Zᴏᴇɢᴀ, *Bassi ril.* II ʟxxxɪ S. 170 ff.

[2]) Möglich ist, dass schon die Zeit des Peisistratos, die so viele Bestandteile des Dionysoskultes aus der Fremde heranholte, auch kleinasiatische Dienste mitberücksichtigt hat. Der Panther, den schon sf. Vbb. dem Dionysos als Attribut geben *[$1425_2$]*, kommt nach Arsttl. *ζ ἱ* $8_{28}$ $606_{16}$ f. nicht in Europa, aber in Kleinasien vor; der S., den Aura dem Dionysos gebiert, heisst Iakchos, wie der eleusinische Gott *[S. 43]*: das weist nach dem Sangarios, in den sich Aura stürzt (Nonn. $48_{932}$) und dessen Gott mit Kybele die nach der Gründung von Nikaia der Aura nachgebildete Nikaia zeugt (Memn. *FHG* III 547 c. $41_4$). Hier, wo Arrian *FHG* III $592_{31}$ auch die Schenkelgeburt lokalisiert, muss in der That ein berühmter Dionysoskult bestanden haben. Wahrscheinlich stammt aus diesem Kreise die eleusinische Mise, Baubos und Dysaules' T. (überl. Nisa, Asklep. *FHG* III $302_6$). Sie ist wahrscheinlich von des attischen Askalabos' M. Misme (Nik. *fr.* 56; vgl. *Μίσμος* auf gnostischer Gemme, Dʀᴇxʟᴇʀ, Philol. LII 1893 583) nicht zu trennen; damit wird die von Dɪᴇᴛᴇʀɪᴄʜ, Philol. LII 1893 S. 1—12 behauptete, auch aus sprachlichen Gründen (Kʀᴇᴛsᴄʜᴍᴇʀ, Einl. 196) bedenkliche Verwandtschaft von Mise und der kleinasiatischen Schwurgöttin, Midas' M. Mida (Hsch. *s v*) unwahrscheinlich. Trotzdem scheint aber Misa wie Nikaia zum Kult der grossen phrygischen Göttermutter gehört zu haben; vgl. Hsch. **Μισατις* (*Μίσα τις* Mᴜ̈ʟʟᴇʀ, *FHG* II 339 zu *fr.* 3) *Μίσῃ* [*Μίσης* *cod.*) *τῶν περὶ τὴν Μητέρα τις, ἣν καὶ ὀμνύ-*

des Gottes, der, ein friedlicher Sieger, die ganze Welt durchwandert. Durch Phrygien, Persien, Baktrien, Medien und Arabien, durch ganz Asien lässt ihn Euripides in den Bakchen ziehen[1]). In der hellenistischen Zeit sollte hier eine neue Phase in der Entwickelung der Vorstellungen von Dionysos anknüpfen.

Die bildende Kunst hatte, als sie am Ende des VII. Jahrhunderts[2]) den Dionysos in den Kreis ihrer Darstellungsobjekte zog, eine zwar noch nicht sehr lange, aber doch nicht mehr ganz unbedeutende Entwickelung hinter sich. Es ist deshalb sehr unwahrscheinlich, dass die archaischen Darstellungen des Gottes noch einen Zusammenhang mit den Baumfetischen erkennen lassen, die den bildlichen Darstellungen des Gottes vorhergingen (S. 1412): wo diese später in der Kunst erscheinen, liegt vielmehr eine bewusste Nachbildung einer Sitte vor, die sich aus älterer Zeit auf dem Lande erhalten hatte. Auf den attischen Vasenbildern des VI. Jahrhunderts findet sich auf Dionysos ein fertiger Typus übertragen, der, wie es scheint, ursprünglich für Hermes geschaffen war[3]). Der Gott ist gewöhnlich bärtig[4]) in würdevoller Bekleidung dargestellt, zur Unterscheidung trägt er oft eine Rebe oder eine Epheuranke in der Hand. Ziemlich früh, vielleicht eher als bei einem andern Gott, beginnen bei Dionysos die jugendlichen Darstellungen, die aber erst im V. Jahrhundert.

---

*οισι*. — Die Göttin steht in Eleusis durchaus im Kreise der wahrscheinlich durch die peisistrateischen Orphiker geschaffenen Gestalten *[56 f.]*, sie wird auch selbst im orphischen Hymnos 42 besungen, wo sie (4) mit Iakchos zusammen ein mannweibliches Wesen bilden soll und (6) als eine phrygische Mysteriendienerin bezeichnet wird *[§ 308]*; es ist deshalb wenn auch keineswegs sicher, so doch wahrscheinlich, dass sie bereits im VI. Jh. nach Eleusis übernommen ist. Wenigstens in die an dies Heiligtum sich anlehnende Litteratur ist vielleicht damals auch Phanes *[1437 1]* aus Kleinasien gekommen.

[1]) *Bakch.* 13 ff. — Des Gottes eigentliche Heimat ist bei Eurip. Lydien (452; vgl. die *Lydia mitra*, Prop. IV 16 [III 17] 30. Bei Athen. V 28 198e heissen die Bakchen *Λυδαί*, wofür jedoch v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXVII 1902 313 *Λῆναι* vermutet), wie es scheint, das Tmolosgeb. (*Bakch.* 64; vgl. Orph. *h* 48 4; Arr. *an.* V 1 2; Lobeck, *Agl.* II 1047 h); andere bezogen die *θεαίων εὐνάς* auf dem Sipylos (Ω 615) auf Zeus' Ehe mit Semele (Sch. Ω 615 B). — Von den Wanderzügen, die der Gott mit den Hyaden zur Verbreitung der Weinkultur unternahm, erzählt auch Sch. Σ 486 AD mit der *Subscr.* Pherekydes (*FHG* I 84 46). Zu den aus Kleinasien in das perikleische Athen übernommenen Gottheiten scheint auch Hyes zu gehören *[1428 1 ff.]*, der aber wahrscheinlich ursprünglich griechisch ist; später hat man Dionysos auch andern kleinasiatischen Gottheiten gleichgesetzt, wie dem Masaris *[1410 6]* und Attis *[1418]*, der aber schon in weit älterer Zeit mit ihm ausgeglichen war.

[2]) Vielleicht zuerst in den Isthmosstaaten: vgl. die Kypseloslade, deren korinthischer Ursprung trotz Kalkmann, Paus. d. Perieg. 100 m. E. sehr wahrscheinlich ist, Paus. V 19 6 *ἐν ἄντρῳ κατακείμενος, γένεια ἔχων καὶ ἔκπωμα χρυσοῦν, ἐνδεδυκὼς ἐστι ποδήρη χιτῶνα*. Im Laufe des VI. Jh.'s haben sich die Dionysosdarstellungen einen grossen Teil Griechenlands erobert, soweit es künstlerisch produzierte; doch fehlen sie noch auf den kyrenaiischen Vbb. (Loeschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 516).

[3]) Vgl. Furtwängler, Samml. Somzée I.

[4]) S. z. B. Müller-Wieseler, D. a. K. II xxxi 341 ff. — Back, Phil. Jbb. CXXXV 1887 445—456 will nachweisen, dass es von jeher zwei Auffassungen des Gottes gegeben habe: der thrakische orgiastische Gott soll jugendlich, der echt griechische Vegetationsgott bärtig dargestellt sein. — Ein dritter archaischer(?) Typus wäre der geflügelte: *ψίλαξ* 'geflügelt' hiess nach Paus. III 19 6, dessen Glosse zu misstrauen (Wide, LK 162 vergleicht Suid. *ψιλεύς ἐπ' ἄκρου χοροῦ ἱστάμενος*) kein zwingender Grund vorliegt, der Dionysos von Amyklai, weil er den Geist der Menschen beflügelt, und mit Vogel- oder Schmetterlingsflügeln an den Schläfen stellen mehrere Kww. einen Gott dar, der Dionysos vorstellen kann, freilich nicht notwendig vorstellen muss: Braun, Kunstvorst. des geflügelten Dion., München 1839; Welcker, Kl. Schr. V 202—212; Müller-Wieseler, D. a. K. II xxxiii 386 f.; 389.

vielleicht durch Pheidias und die Parthenondarstellungen[1]), allgemeinere Geltung erhalten und auch später den Typus des bärtigen Gottes nie ganz verdrängt haben[2]). — Die grossen Meisterwerke des IV. Jahrhunderts, die Statuen des Skopas, Bryaxis[3]) und Praxiteles[4]), scheinen allerdings alle den Gott jugendlich dargestellt zu haben, soweit wir darüber urteilen können. Es wird jetzt besonders der Gott der Begeisterung wiedergegeben; der Thyrsos ist neben dem Trinkgefäss sein vornehmlichstes Attribut, wie es im VI. Jahrhundert die Epheuranke oder die Rebe gewesen war; auch die Nebris erhält er von den Mainaden. Gleichzeitig versucht man durch die Haltung und den Gesichtsausdruck die Ekstase kenntlich zu machen. Die

[1]) Vermutung von Milani, *Mus. Ital.* III 1890 779, der mit Michaelis, Parth. 168; Petersen, Kunst d. Ph. 119 und Overbeck, Plast. I[4] 412 den sog. 'Theseus' des Parthenon für Bakchos hält, während Flasch zum Parthenonfr. 4, 20, 31 und Reisch, Eran. Vindob. 9 den Gott in der ebenfalls jugendlichen, aber verhüllten Gestalt neben Poseidon erblicken. Schon um 460 hatte Kalamis in Tanagra den Dionysos jugendlich dargestellt (tanagr. Mzz. aus der Zeit des Anton. Pius und M. Aurel, beide abgeb. Arch. Ztg. XLIII 1885 263); vgl. Curtius, Arch. Ztg. XLI 1883 255 ff. Auch Myrons Bild auf dem Helikon (Paus. IX $30_1$; vgl. *Anth. Plan.* IV 257; Overbeck, Schriftqu. 538) scheint jugendlich gewesen zu sein, s. Back, Phil. Jbb. CXXXIV 1887 453 und besonders Milani, *Mus. Ital.* III 1890 777, der unter Vergleichung des von Kekulé, Berl. Wpr. 1889 S. 11 f. auf Myron zurückgeführten Idolino eine Nachbildung des myronischen Werkes in der nach Michaelis, *Ann. d. i.* LV 1883 150 dem pasitelischen Kreis angehörigen, von Mahler, Polykl. u. s. Schule 108 auf Phradmon zurückgeführten Statue aus der Hadriansvilla bei Tivoli (*mon. d. i.* XI LI; LI a) erkennt. Daneben finden sich aber selbst noch gegen Ende des V. Jh.'s Statuen des bärtigen Gottes, und zwar nicht nur handwerksmässig hergestellte, die einen alten Typus gedankenlos fortpflanzen oder archaistische, wie die Statue in Villa Albani, die wie die Mehrzahl der späteren bärtigen Darstellungen des Gottes mit Absicht zu einem altertümlichen Stil zurückkehren (Furtwängler, Abh. Ba AW LXVII 1897 537), sondern selbst Meisterwerke, welche die Vorstellung der Zeit teils wiedergeben, teils bestimmen. So hatte das goldelfenbeinerne Sitzbild des Alkamenes [$30_2$] nach Ausweis der Mzz. wahrscheinlich einen kurzen Rundbart, Michaelis, *Ann. d. i.* LV 1883 151. In der gewöhnlich konservativeren Mz.prägung hat sich der ältere Typus lange erhalten; auf den Mzz. von Peparethos (Head *h n* 265) und Sybrita (ebd. 406; *Journ. Hell. stud.* XVII 1897 83) tritt er noch während des IV. Jh.'s ausschliesslich oder doch überwiegend auf; vgl. auch u. [*A.* 2]. Zuerst ging das sicilische Naxos, das schon um die Mitte des VI. Jh.'s den Gott mit dem Spitzbart dargestellt und dann im Laufe des V. Jh.'s mehrere sehr schöne Typen mit wallendem Bart geprägt hatte (Abb. *Greek coins Brit. Mus. Sic.* 118 ff.; Head *h n* 139 f.), um 415 dazu über, den jugendlichen Gott auf den Mzz. darzustellen; bald nachher wechselt Thasos zwischen den beiden Typenformen (Wroth, *Num. chron.* III xv 1895 92; Head *h n* 228). — Weiter in der Verjüngung als bis zur Darstellung des Ephebenalters ist das Altertum begreiflicherweise bei Einzeldarstellungen des Gottes nicht gegangen; Werke wie die Brz.statuette aus Vertault, die den kindlichen Bakchos darstellt (Héron de Villefosse, *Mon.* Piot III 1896 51—58 *pl.* v) sind seltene Ausnahmen.

[2]) Vgl. ausser dem o. [*A.* 1] Erwähnten z. B. den sogen. Sardanapal im Vatik.; die Mzz. von Nagidos (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 477; Dieudonné, *Rev. num.* IV vii 1903 337 ff.).

[3]) Beide in Knidos, Plin. $36_{22}$. Da die knidischen Mzz. den Gott in verschiedenen Typen jugendlich darstellen, werden auch diese beiden Statuen wohl m. R. als jugendlich aufgefasst.

[4]) Kallistr. *ἐκφρ.* 8. Auf Praxiteles' und seiner Schule Einfluss sind in neuerer Zeit u. a. zurückgeführt worden: 1) von Visconti, *Bull. comm. arch. comm. Rom.* XIV 1886 166—169 eine schöne von ihm beschriebene Statue; 2) von Furtwängler, Mw. 571 die Dionysosstatue in Madrid und der Bakchos Richelieu im Louvre; 3) von Milani, *Mus. Ital.* III 1890 751-790 eine Brz.statuette (der stehende Dionysos mit Kantharos in der R., Thyrsos in der L.); 4) von S. Reinach, *Gaz. des beaux arts* III vi 1891[2] 265 ff. (vgl. *Comptes rendus AIBL* VI 1891 268 ff.) eine athenische Tet. und eine Brz. von der Akropolis; 5) von O. Benndorf, Oesterr. Jh. II 1899 255 ein sehr schönes Rlf. auf einer Dreifussbasis (Dion. mit Kantharos zwischen zwei Flügelfrauen); 6) von Furtwängler, Denkschr. Ba AW LXVII (Abh. XX) 1897 570 eine Statue in Woburn Abbey; 7) von Furtwängler, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 215 ein Marmorkopf in Chatsworthhouse, eine Parallele zu den Köpfen der unter No. 2 erwähnten Statuen.

Haare fallen lang herab[1]) oder werden flammenartig nach oben gerichtet[2]). Das Auge ist verzückt[3]) oder melancholisch verschleiert[4]). Bisweilen wird der Gott geradezu betrunken dargestellt[5]). Übertriebene Schwelgerei und Weichlichkeit ist den Dionysosstatuen des IV. Jahrhunderts noch fremd; erst die späteren Dichter heben sie oft hervor, und die erhaltenen Kunstwerke drücken sie durch die Kleidung und durch die Körperformen aus[6]); das aus der älteren Kunst überlieferte lange Gewand[7]) wird älteren Sagen entsprechend den Frauenkleidern nachgeähnelt; für den Dionysos von Samos scheint eine weibliche Gewandstatue des V. Jahrhunderts Vorbild gewesen zu sein[8]). — Weit häufiger aber wird der Gott jetzt, was früher höchstens ausnahmsweise geschehen war[9]), ganz oder halb entkleidet dargestellt[10]).

### 15. Asklepios.

Quellen: a) Hymnen: Hom. 16; Kinesias *PLG* III⁴ 593; Sophokl. *PLG* II⁴ 245; Makedon. *PLG* III⁴ 676 (vgl. die Versinschrift *CIA* III₁ *add.* S. 490 171c; am vollständigsten, mit Benutzung einer Inschrift aus Oberägypten bei Preuner, Rh. M. XLIX 1894 315 f.); Telestes 6, *PLG* III⁴ 628; Diophant. (ebd. II⁴ 249, wo die übrige Litteratur verzeichnet ist); Isyllos (v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. von Epidauros, Berl. 1886); Patroinos, Kaibel *ep.* 1026; Orph. *h* 67; Zauberhymnos bei Hippol. *ref.* 4₃₂. b) Prosaschriftsteller; Korn. *c.* 33 S. 202 ff. Os.; Arstd. *λαλιὰ εἰς Ἀσκληπ. or.* 6; *ἱεροὶ λόγοι or.* 23—28. — Kunstdarstellungen: Müller-Wieseler, D. a. K. II LX ₇₅₉—LXII ₇₉₄; Conze, Gött. u. H. S. 44; Fröhner, *Not. sculpt. ant.*² 1875 S. 369 ff.; Loewe, *De Aesculapii figura*, Strassb., Diss. 1887. — Neuere Litteratur: Maury, *Hist. rel. gr.* I 448 ff.; Panofka, Askl. u. Asklepiad., Abh. BAW 1845 271—359; Eschweiler, Ueber das Wesen und den N. des griech. Heilgottes, Brühl 1885 Progr.; v. Wilamowitz-Möllendorff, Isyll. *[s. o.]*; Dyer, *Gods in Greece*, Lond. 1891 219—256; Chr. Blinkenberg, Asklep., Kopenh. 1893; Al. Walton, *The Cult of Askl. Corn. stud. in class. phil.* III, Newyork 1894; Kjellberg, Asklep., mythol.-arch. Stud. *Särtryck ur Språkretenskapliga. Sällskapets förhandl.* 1894—1897 und (gegen Thraemer, Berl. ph. Wschr. XVIII 1898 236 ff.) *Eran. act. phil. Suec.* III 1898 115—128; Thraemer zul. bei Pauly-Wissowa II 1642—1697; Ilberg, Neue philol. Jbb. VIII 1901 297—314.

**305.** Der Namen des Asklepios[11]) wird in neuerer Zeit sehr ver-

[1]) Vgl. z. B. die von Müller-Wieseler, D. a. K. II XXXI ₃₅₁ a b; ₃₅₂—₃₅₅ dargestellten Marmorstatuen, die allerdings meist einer späteren Zeit angehören. Der *hymn. Anon. AP* IX 524₆ nennt Dionysos *εὐχαίτης*.

[2]) Vgl. den schönen Kopf in Leyden, *mon. d. i.* II XLI B; Roscher, ML I 1128.

[3]) So schildert Kallistr. *ἐκφρ.* 8 das Werk des Praxiteles *ὄμμα δ' ἦν πυρὶ διαυγές, μανικὸν ἰδεῖν*.

[4]) Vgl. den Kopf aus den Caracallathermen, *mon. d. i.* X XX (Robert, *Ann. d. i.* XLVII 1875 34—41 vergleicht die Venus von Arles); Roscher, ML I 1129.

[5]) Kumanudis, *Ἐφ. ἀρχ.* III 1888 S. 67 ff. T. 1 (Marmorgruppe aus Athen, nach Milani, *Mus. Ital.* III 1889 786 praxitelisch).

[6]) *γύνις. θηλύμιτρις* heisst Dionysos beim anon. Laur. und bei Niketas (Studemund, *An.* I 268; 275 f.; 282). Vgl. o. *[1436₂]*.

[7]) Vgl. Prop. IV 16 [III 17]₃₂. Seine Farbe deutet Korn. 30 178 so: *τὸ ἀνθηρὸν τὴν ποικιλίαν παρίστησι τῆς ὀπώρας*.

[8]) Wiegand, Ath. Mitt. XXV 1900 158.

[9]) Auf dem korinth. Vb. mit Hephaistos' Zurückführung (? Löschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 516 ff.) und auf der bei Roscher, ML I 1100 abgebildeten Mz. aus Unteritalien. Ueber den Dionysos am Parthenon s. o. *[1439₁]*.

[10]) Vgl. z. B. die Statue von Kyrene, Porcher-Smith, *Disc.* T. 61 S. 91. Korn. 30 S. 178 erklärt dies daraus, dass man im Weinrausch nichts verhüllt oder verschweigt.

[11]) Der N. ist in folgenden Varianten überliefert: I) Vokal der ersten Silbe: a) *Ἀ*, b) *Αἰ*; II) erster (beziehungsw. zweiter) Konsonant: *α*) *σ*, *β*) *σσ*; III) zweiter Konsonant: *κ*) *κ*, *χ*) *χ*; IV) Vokal der zweiten Silbe: *A*) *η*, *B*) dorisch-aiol. *ᾱ*, vielleicht *C*) *ᾰ*, *D*) mit Metathesis vor *λ* oder *E*) mit wucherndem *α* zwischen der Doppelkonsonanz *αλα*; V) letzter Konsonant des Namens: 1) *π*, 2) *β*, 3) vielleicht *φ*; VI) Endung: A) gewöhnlich *ιός*, B) *ιεύς*. So entstehen folgende Formen: a *α κ A* 1 A ion.-att. *Ἀσκληπιός*, a *α κ B* 1 A *Ἀσκλᾱπιός*; a *α κ D* 1 A *Ἀσκαλπιός* (Inschr., Gortyn, Halbherr, *Mon. ant. ARL* I 1889 50₇; vgl. G. Meyer, Gr. Gr.³ 247); *α α κ E* 1 A *Ἀσκαλάπιος* (in theophoren N. auf thessal.

schiedenartig gedeutet;[1]) schon das Altertum hat mehrere Etymologien aufgestellt[2]), von denen zwei nicht allein über unsere ältesten Quellen hinausgehen, sondern auch seit uralter Zeit die Kultvorstellungen beeinflusst haben müssen. Nach der einen ist der zweite Bestandteil des Namens *ἤπιος*[3]). So[4]) oder mit den damit zusammengesetzten Adjektiven *ἠπιόφρων*[5]), *ἠπιοδώτης*[6]), *ἠπιόδωρος*[7]), von denen das letztere durch den Namen *Δωριεῖς*[8]), die Geschlechtsbezeichnung wahrscheinlich der epidaurischen Asklepiosverehrer (172), als mindestens ins VIII. Jahrhundert hinaufreichend erwiesen wird, finden wir den Gott auch später angerufen. Seine Gattin ist die in Epidauros verehrte Epione[9]); Epios soll er selbst geheissen haben, bevor er den König Askles von Epidauros von einer Augenkrankheit heilte[10]). Eine Hypostase ist der Iatromantis Apis[11]). *Ἤπιος* wird von den milden Heilmitteln gebraucht[12]); aber nicht hierauf bezog man

Inschr., Collitz, GDI 1284; 1330₃; ₅); a α κ E 2 A ***Ἀσκάλαφος [1444]*; a α ʒ B 1 A *Ἀσχλαπιός*, in Orchomenos, Rangabé, *Ant.* 898₂; (*CIGS* I 3191); vgl. 1304 no. 40; Akraiphiai (PN. *Ἀσχλάπων*, Korolkow, Ath. Mitt. IX 1884 10₁₀ = *Ἀσχλαπίων CIGS* I 2716₁₀); a β κ A 1 A *Ἀσσκληπιός*, Meisterhans, Gramm. att. Inschr.[3] 39₃₅₆; b α κ B 1 A *Αἰσκλαπιός*, Troizen, Legrand, *Bull. corr. hell.* XVII 1893 90; *IGPI* I 771; 772; Epidauros, Cavvadias, *Fouill.* I 8 = *IGPI* I 1202. Diese griechische Form, mit der auch der N. *Αἰσκυλίς* (Inschr. aus Pherai in Thessal., GDI I 1283) zu vergleichen ist, steht am nächsten dem latein. Aesculapius. b α κ B 1 B *Αἰσκλαπιεύς*, Epidauros, Cavvadias, *Fouill.* I 10 = *IGPI* I 1203; vgl. Baunack, Philol. LIV 1895 25; b α ʒ B 2 A *Αἰσχλαβιός*, *IGA* 549 = *IGSI* 2282 (auf dem Bein der nackten Brz.gestalt eines Jünglings in Bologna, korinth. Alphabet); vgl. G. Meyer, Gr. Gr.[3] 176.

[1]) Ausser den beiden ausführlich zu besprechenden Etymologien sei an Sayce, *Mém. de la soc. lingu.* IV 1881 368 ff., der an *scalpere* (*Ascl. serait donc le chirurgien* [?]) denkt, und an Usener, Rh. M. XLIX 1894 470, der Askl. als 'Springer' deutet, erinnert.

[2]) Z. B. *ἀπὸ τοῦ ἐσκλῆσθαι καὶ ἀναβάλλεσθαι τὴν κατὰ τὸν θάνατον γενομένην ἀπόσκλησιν*, Korn. 33 S. 203; vgl. *EM* 154₄₃ *ἀσκελής*.

[3]) Z. B. Sch. *Δ* 195 AD *Ἀ. δὲ εἴρηται παρὰ τὸ ἀσκεῖν καὶ ἤπια τὰ μέλη ποιεῖν*. Vgl. (Plut.) *X. or. vit.* 8 (Demosth.) S. 845 b *ὤμνυε δὲ καὶ τὸν Ἀσκληπιὸν προπαροξύνων Ἀσκλήπιον* (auch v. Wilamowitz-Möllendorff, *Is.* 93 findet die Betonung seltsam, aber Accentwechsel ist bei EN. ganz gewöhnlich) *καὶ παρεδείκνυεν αὐτὸν ὀρθῶς λέγοντα· εἶναι γὰρ τὸν θεὸν ἤπιον*. — Es ist also etymologische Spielerei, wenn Maked. *PLG* III[4] 678₁₁; ₂₇ Asklepios *ἤπιος* nennt. — Vgl. auch Usener, Götternamen 165.

[4]) S. o. *[A. 8]*.

[5]) Kaibel *ep.* 1027₂; ₈.

[6]) Orph. *ε* 37.

[7]) Orph. *h* 67₃ u. aa. Dass der Beinamen seit uralter Zeit in der sakralen Poesie fortgepflanzt ist, zeigen auch die Abwandelungen, die er erfahren hat: Diophantos *PLG* II[4] S. 249 nennt Askl. *δῶρον μέγα*, Isyllos *D* 21 *δωτῆρα ὑγιείας, μέγα δώρημα βροτοῖς*. Vgl. die *δῶρα* des Askl. ebd. *E* ₁₀ (*CIGP* I 950₆₆).

[8]) Die Dorier sind nach der Sage ursprünglich in Trikka, dann am Parnass ansässig, also in den beiden Landschaften, in denen Asklepios am meisten verehrt wird. Die kretischen *Δωριέες τριχάικες* (*τ* 177; vgl. Andron bei Str. X 4₆ 476) sind wahrscheinlich Geschlechtsverbindungen, die ihr Zentrum an einer der gortynischen Asklepioskultstätten hatten und die vielleicht schon im VI. Jh. von Arztgeschlechtern in Thessalien oder Doris zu stammen behaupteten.

[9]) Ihr *ἄγαλμα* im *ἱερὸν* bei Epidauros, Paus. II 27₅, und in Epidauros selbst, ebd. 29₁. Sie erscheint in Epidauros auch inschriftlich (vgl. u. a. den *πυρφορήσας Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἠπιόνης*, Dittenberger, *Syll.*[2] 391₃). — Ausserdem ist sie aus Kos (*bull. corr. hell.* V 1881 474) und vielleicht aus Athen (*CIA* III 171b₁₆ S. 489) bezeugt. Nach Sch. *Δ* 195 AD, wo auch Xanthe (nach Hsd.) und Arsinoe und Koronis (wohl in Verwechselung mit Asklepios' M.) Gemahlinnen des Asklepios heissen, ist sie T. des Merops: das weist nach Kos *[1443₆]*.

[10]) Sch. Lykophr. 1050 (Lykophr. 1054); *EM* 154₄₄ *ἀσκελής* und 434₁₅ *Ἤπιος*; Eust. *Δ* 202 463₃₄.

[11]) Vgl. o. *[172₁₀]* und Maass, GGA 1890 356₂. Aisch. *hik.* 260 gebraucht *Ἆπις* mit der richtigen Quantität; *ἀπίης* (*Α* 270; *Γ* 49) könnte regelrechter Ablaut sein (für **ἀπιάς*), aber wahrscheinlich haben die Aoiden, durch eine falsche Etymologie oder durch den Zwang des Verses bestimmt, das *ᾱ* verkürzt.

[12]) *E* 218; 517. Korn. 33 S. 205 Os. deutet Asklepios' Gem. Epione *[A. 9]* als *τὸ πραϋντικὸν τῶν ὀχλήσεων διὰ τῆς ἠπίου*

den Namen. Vielmehr wurde als erster Bestandteil ἄσγλη, αἴσγλη d. i. αἴγλη[1]) betrachtet: dies sagt Isyllos in dem für Epidauros gedichteten Hymnos[2]); es stimmen dazu der schon von Isyllos verglichene Namen Aigle, den Asklepios' Mutter wohl in der epidaurischen Legende, in anderer Sagenform Asklepios' Tochter[3]) führte, ferner die lakonische Kultbezeichnung des Gottes Aglaopes[4]) und ein anderer Kultnamen unbekannter Provenienz, Aiglaer[5]). Nach dieser Deutung des Namens ist demnach Asklepios der Gott, der in seinem Glanze milde ist[6]): wahrscheinlich ist der glänzende Himmel nach finsterm Sturm gemeint[7]), Asklepios steht also dem Apollon Asgelatas oder Aigletes, sowie dem 'milden' Apollon, der dem Malion den Namen gegeben hat[8]), dem danach[9]) Maleates genannten Gott, dem er bisweilen als Kultgenosse gesellt[10]) wird, nahe. Im Kultus haben sich von dieser Funktion des Gottes nur in einzelnen Anrufungen[11]) Spuren erhalten.

*φαρμακείας*. — Pind. *P* $3_6$ nennt Asklepios *τέκτονα νωδυνίας ἅμερον γυιαρκέος*, womit Welcker, Götterl. II 739 Artemis Hemera *[1269₄]* und den in Titane bei Sikyon zusammen mit dem Heros Alexandros, aber göttlich verehrten Euamerion vergleicht, den Paus. II $11_7$ mit Telesphoros und Akesis (Usener, Göttern. 159) zusammenstellt und den v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 55 und Usener, Göttern. 170 nicht gut als den Gott, 'der gute Tage macht', deuten. — Vgl. auch, was Weessen, Arch. f. Rlw. VII 1904 103 über die 'milde Hand' des Asklepios und den weitverbreiteten Ritus des 'Handauflegens' zusammenstellt.

[1]) Ueber das Verhältnis der Formen s. o. *[246₇]*.

[2]) Isyll. *D* 19; vgl. Bekker, *Anecd.* I $354_{20}$ (Suid. *αἴγλη*) *αἴγλη . . . καὶ ἡ σελήνη . . . καὶ ὁ Ἀσκληπιός* (*ἢ Ἀσκληπιοῦ*) schlägt v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. $90_{69}$ vor. Wahrscheinlich hängt mit dieser Etymologie auch der Zug der epidaurischen Kindheitsgeschichte zusammen, wonach Aresthanas, der Hirt, der den ausgesetzten Knaben findet, *ἀστραπὴν ἰδεῖν ἐκλάμψασαν ἀπὸ τοῦ παιδός*, Paus. II $26_5$. Vgl. auch Diophant. *h* $1_{10}$ (*PLG* II⁴ 249), der Asklepios *φαιδρότερον χθονὸς εἰαρινᾶς* nennt. — Den Zusammenhang von *αἴγλη* und *Ἀσκλ.* hat in neuerer Zeit zuerst Eschweiler 9—13, der *αἴγλη* = **ἀσιγάλη* (vgl. *σιγαλόεις*) und *Ἀσκληπ.* = **Ἀσιγαλαϝός* setzte, dann v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 91—93 erkannt.

[3]) S. o. *[1069₄]*.

[4]) u. [5]) Hsch. *s. v.*

[6]) Verwandt ist vielleicht der N. Selepios, den der V. des Euenos, des V.'s von Mynes und Epistrophos (*B* 693), trägt.

[7]) Vgl. Bakchyl. $12_{140}$ *φοῖβαν ἰσιδόντες ὑπὸ χειμῶνος αἴγλαν*. Vgl. das o. *[246₇]* über Apollon Aigletes Bemerkte. Nicht m. R. bezieht Welcker, Götterl. II 743 die N. *Αἴγλη, Ἀγλαώπης* u. s. w. auf den Fackelglanz *[95]* der Asklepieien. Lehrs in Schades Wissensch. Monatsheften IV 1876 60 f. auf den milden Ausdruck der (späteren) Asklep.-statuen. Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 322 erkennt zwar die Beziehung dieser N. auf den heiteren Himmel an, hält sie aber für sekundär, aufgekommen infolge der Luftkuren *[1445₂]*.

[8]) Vgl. o. *[189₈; 817]*. Apollon stand später als Seegott häufig neben Poseidon, dem Maleos die *λισσὴ πέτρη* (Eust. *γ* 296 $1469_{20}$; Suid. *s. v.*) geweiht haben sollte. Nach der *λισσὴ πέτρη* bestimmt Philostr. *v. Ap.* $4_{34}$ das Asklepiosheiligt. von Lebena; darauf ist freilich nicht viel zu geben, weil sowohl letzteres verlegt als auch der N. *λισσὴ πέτρη* übertragen sein kann. — Die Ableitung des N. Malea von מַעֲלָה (zuletzt Lewy, Sem. Fremdw. 144) ist nicht wahrscheinlich.

[9]) Dass *Μαλεάτης* mit *μῆλον* (nicht *μᾶλον*!) zusammenhänge, hätte S. Wide, der LK 71 den Apollon *Λιθήσιος [817₆]* irrig nach dem lakonischen Malea versetzt, ebd. S. 92, nicht vermuten sollen. Aber auch an den Apfelapollon (Usener, Göttern. 146; Eitrem, *Vidensk. skr.* 1902 S. 101 zu $100_1$) ist nicht zu denken.

[10]) In Epidauros (*ἐφ. ἀρχ.* 1883 238; *CIGP* I 1011; 1079) auf dem Kynortion *[189]*. In Sparta (Paus. III $12_8$, neben dem Heiligtum der Ge) und in Trikka (? Isyll. *C*; v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 11) ist Maleates Bezeichnung des Apollon; Maleates allein erscheint in der lakonischen Landschaft Kynuria in Selinus (*IGA* 57) und bei Prasiai (ebd. 89); Maleates mit (?) Apollon wird in Athen (*ἐφ. ἀρχ.* 1885 S. 88; *CIA* II 1651 *[1069₁]*; vgl. Wachsmuth, St. Athen II $147_1$) verehrt.

[11]) Vgl. Arstd. *or.* 24 (I 468 Ddf.). Matrosen auf Syros rufen Asklepios im Sturm an (Girard, *l'Ascl.* 91); über thasische Euploiagelübde an Askl. s. *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 414; 416. Im Asklepiosheiligtum im sikyonischen Titane (*Ἀσκληπ. Τιτάνιος*. *CIGP* I $436_3$), wo auch Athena mit Koronis (als Windgöttin) verbunden war, wurde den Win-

Wichtiger ist die Verbindung des Asklepios mit Leukothea, der gewöhnlichen Genossin des windstillenden Apollon, in Leuktra[1]), vielleicht auch an der lakonischen Quelle Pellanis[2]) und in Epidauros Limera[3]). Leukothea ward einst in der Gestalt der gutes Wetter verkündenden Möve verehrt: wahrscheinlich dieser Umstand ist es gewesen, der Koronis zur Mutter des Asklepios gemacht hat[4]). Der die Sturmesnacht bezwingende Gott konnte auch als Sonnengott bezeichnet werden: gleich Apollon scheint auch Asklepios schon in alter Zeit wie später bisweilen[5]) als Helios gefasst oder neben ihn gestellt zu sein. So erklärt sich, dass die Heliade Lampetie Asklepios' Gemahlin heisst[6]) und dass der dem Helios heilige[7]) Hahn auch dem Asklepios[8]) geweiht war. — Alle die bisher besprochenen Vorstellungen gehören zusammen und weisen auf dieselbe, der Etymologie

den geopfert (Paus. II 12₁). Da die grosse Spärlichkeit der Zeugnisse für diese verschollene Bedeutung des Gottes auch dem Zweifelhaftesten einen gewissen Wert gibt, so darf ich noch daran erinnern, dass Sophokles, der Begründer des athenischen Asklepioskultus (s. o. *[30₇]*; vgl. Denεken, *Theox.* 34), die Winde besänftigt haben sollte (Philostr. *v. Ap.* VIII 7₈ S. 313₂₀ K.) und dass auf Mzz. von Nikopolis in Epeiros (v. Sallet, Zs. f. Num. V 331; Head *h n* 272) ein wahrscheinlich mit Recht als Aklepios gedeuteter Phinaios erscheint, der ein Gott des Gestades *[555₃]* sein könnte.

1) Paus. III 26₄. Vgl. das Inkubationsorakel Inos zwischen Thalamai und Oitylos *P* III 26₁ *[156₆]*. In der Sage von Tenedos wird Leukothea oder Hemithea von der Erde verschlungen *[304₁]*. Das scheint die Begründung eines Inkubationsorakels. Vgl. den Orakelschlaf im Heiligtum der Hemithea von Kastabos *[933₁₁]*.

2) Paus. III 21₂. In der Jungfrau, die sich in die Quelle beim Asklepiosheiligt. stürzt, deren Schleier aber in der Quelle Laukeia wiedererscheint, sieht Wide, LK 231 eine Leukothea.

3) Paus. III 23₇ f.

4) Isyll. *D* ₁₀ scheint zu sagen, dass Aigla ihrer Schönheit wegen *Κορωνίς* genannt sei. Ist das der Sinn der allerdings kaum noch eine griechische Konstruktion zulassenden Worte, so hat der Grammatiker, dem er folgt, offenbar an *κορωνίς* 'Zierrat', 'Schnörkel', 'das Vortrefflichste' gedacht, und wahrscheinlich dies Wort mit *κόρη* in Verbindung gebracht, wie Arstd. bei Sch. Pind. *P* 3₁₄ und in neuerer Zeit Boehlau, Bonner Stud. 1890 S. 135 ff. In der That scheint man in einem Hochzeitslied *PLG* III⁴ 663₂₅ *κόρη* u. *κορώνη* zusammengestellt zu haben: ob aber hier *κορώνη* 'Mädchen' bedeutete — Ail. *n a* 3₉ denkt vielmehr an den Vogel —, ist zw., und wenn es der Fall war, so hat dies Wort mit 'Schönheit' nichts zu thun; Isyllos' Erklärung ist demnach falsch. In neuester Zeit hat Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 320 *κορωνίς* als die 'geringelte' (Schlange) gedeutet; aber *κορωνίς* heisst 'gekrümmt', nicht 'geringelt'. Die Uebertragung des Phoinixmythos und die Verbindung mit der Rabengeschichte beweist, dass man in einer Zeit, die lange vor unsern ältesten Quellen liegt, Koronis als Vogel (erst als Möve, später als Krähe *[844]*) fasste.

5) Macr. *S* I 20₁ ff. bringt Askl. mit Helios, Salus (Hygieia) mit dem Mond in Beziehung. Auf einer Inschr. aus Gythion werden Zeus Bulaios, Helios, Selene, Asklepios, Hygia zusammen genannt (*CIG* I 1392); Wide, Lak. Kulte 192 vergleicht die Inschr. *ἐφ. ἀρχ.* 1883 156 und ebd. 1885 196. — Als Sonnengott fasst Dubois, *Mél. arch. hist.* XXII 1902 32 den Iuppiter Flazzus, dem Flavius Antipater und seine Frau eine Statuette des Asklepios und der Hygieia weihen. In neuerer Zeit hat A. Walton *[1440 in der Literaturübers.]* nachweisen wollen, dass Asklepios in der Peloponnes mit einem dort heimischen Sonnengott verschmolzen sei. Vgl. auch M. Mayer, Gig. Tit. 93₁₀₃; S. Wide, LK 191.

6) S. o. *[1069₄]*. Thraemer (zuletzt bei Roscher, ML III 1489) hält diese Genealogie für rhodisch; in der That bestand auf Rhodos ein Asklepioskult (Dittenberger, *Sacra Rhod.* II 1887 xı; vgl. o. *[261]*), und auch Thrinakia, wo Lampetie die Heliosrinder weidet (*μ* 132; 375), stammt von jener Insel *[639₆]*. Dorthin ist sie nach Thraemer vielleicht aus Titane bei Sikyon gekommen, wie Rhode, Helios' Gattin, die als T. des Asopos gilt. Zum rhodischen Helioskult gehört auch Phaethon: ist es mehr als eine blosse Verwechselung, dass bei Myth. Vat. I 118 Phaethon-Eridanos den Hippolytos auferweckt, wie sonst Asklepios? Auch in Kos scheint Asklepios dem Sonnengott nahe gestanden zu haben, denn wahrscheinlich hier ist Epione T. des zum Helioskreis gehörigen *[440₇]* Merops (Sch. *Δ* 195 AD) geworden.

7) S. o. *[795₄]*.

8) Plat. *Phaid.* 118a; Artemid. 5₉; Fest. *ep.* 110₁₇ *in insula*; Mz. von Selinus, Head *h n* 147. — Vgl. Baethgen, *De vi ac signific. galli*, Diss., Gött. 1887 32 ff.; Deubner, *Incub.* 46 f.; o. *[795₂]*.

des Namens *Ἀσκλάπιός* als *Ἀσγλ-άπιός* entsprechende Grundidee zurück. Neben dieser Ableitung gab es aber eine zweite, ebenfalls alte, welche *Ἀσκλαπιός* von *σκαλπάζειν* ableitete, ihn also neben *Ἀσκάλαφος*, *Ἀσκάλαβος* stellte und als Schlangengott deutete[1]). In Schlangengestalt stellten sich die ältesten Griechen die in der Tiefe der Erde waltenden Erdgeister vor (807 f.), die, im Schlummer dem Menschen erscheinend, ihm weise Ratschläge geben. Diese bezogen sich besonders auf die Gesundheit; denn

[1]) *ἀσκάλαβος*, *(ἀ)σκαλαβώτης* bedeutet 'Eidechse' und in eine Eidechse wird Askalabos verwandelt, Nik. bei Ant. Lib. 24; (wie eine Eidechse) muss Askalaphos in der Unterwelt unter einem grossen Stein liegen (Apd. 1$_{33}$; 2$_{123}$). Die Eidechse spielt in manchen Asklepioszaubereien eine Rolle, sie steht auch zu Apollon, der mit Asklepios mehrere Attribute ausgetauscht hat *[1451$_6$]*, in Beziehung. Aus diesen und anderen Gründen haben viele Neuere, z. B. MAYER, Gig. u. Tit. 94 zu 93$_{165}$; DEUBNER, *Incub.* 37 Asklepios als Eidechsengott gefasst. Allein diese Beziehungen sind wahrscheinlich nachträglich entstanden, als man zwar den Zusammenhang von *ἀσκάλαβος* und Asklepios noch fühlte, aber die Ableitung und den ursprünglichen Sinn des ersteren Wortes nicht mehr kannte. Nachdem schon WELCKER, Gr. Götterl. II 736 darauf hingewiesen, dass *ἀσκάλαβος* früher möglicherweise auch die 'Schlange' bezeichnet habe, hat in neuerer Zeit FICK in BEZZENBERGERS Beiträgen XXVI 1902 319 nachdrücklich an den Zusammenhang mit *σκαλπάζειν· ῥεμβωδῶς βαδίζειν* und *σκαλαπάζει· ῥέμβεται* (Hsch.) erinnert und daraus m. R. geschlossen, dass *ἀσκάλαβος*, *ἀσκάλαφος* ursprünglich 'Schlange' bedeutete (vgl. auch ANGERMANN in CURTIUS, Stud. 1876 248). Nun steht die Schlange in engster Beziehung zu unserm Gott; als Schlange erscheint er in den Zaubereien des Alexandros von Abonuteichos *[1487$_4$]*, in vielen Wunderkuren *[808$_{11}$; vgl. 189$_3$]*, in der Gründungslegende der Tempel von Sikyon (Paus. II 10$_3$), Epidauros Limera (ebd. III 23$_7$) und Rom (Ov. *M* 15$_{622}$; Liv. *per.* XI; vgl. HOFFMANN, Rh. M. L 1895 95 f.), in der S. von Lebena *[1448$_7$]*) sowie in der Legende von Aratos' Zeugung *[866$_1$]*. Endlich hat PANOFKA in dem Aufs. über Askl. u. Asklepiaden (Abh. BAW 1845) eine Reihe von Mzz. (über Pergamon vgl. *num. chr.* III$_{11}$ 1882 47) und sogar von Vbb. gesammelt (z. B. T. II 1; 4), auf denen Askl. als Schlange dargestellt sein soll. Die älteren dieser Kww. sind nun allerdings hinsichtlich ihrer Deutung zw.; es gibt bisher in vorhellenistischer Zeit keine sicheren literarischen oder archäologischen Zeugnisse für den Schlangenasklepios. Indessen darf das Fehlen älterer Zeugnisse (trotz THRAEMER bei PAULY-WISSOWA II 1682$_4$) nicht als entscheidend betrachtet werden: die Vorstellung geht sehr wahrscheinlich wirklich in alte Zeit zurück. Aber wie gewöhnlich ist auch hier die theriomorphe Gestalt zum Attribut (*sacratus aspis Aesculapii*, Prudent. *perist.* 10$_{257}$; nach Sch. Nik. *Ther.* 438 hatte Askl. auf dem Pelion am Pelethronion eine Schlange auferzogen) gemildert. So füttert er auf altthessalischen Mzz. und oft in der späteren Kunst die Schlange, was gewiss nicht, wie LOEWE, *Aescul. fig.* 71 glaubt, von Hygieia auf ihn übertragen ist; auf den athenischen Weihgeschenken fehlt anfangs die Schlange, später wird sie wie bei der Parthenos neben die Gottheit gestellt (so zeigt sie z. B. das kapitolinische Rlf. aus dem Ende des IV. Jh.'s [W. AMELUNG, Röm. Mitt. IX 1894 66—73] zwischen Askl. u. Hygieia), zuletzt ringelt sie sich um den Stab (LOEWE a. a. O. 22 f.) oder auch um den Altar des Asklep. (z. B. Mzz. von Aigion und Aigeira in Achaia, DRESSEL, Zs. f. Num. XXIV 1903 51). — Die Alten erklären gewöhnlich dies Attribut des Asklepios mit den scharfen Augen, die dem Reptil den N. gegeben haben sollen (*δράκων*, *δέρκεσθαι*), wobei sie Asklepios entweder als Arzt, für den scharfe Augen erforderlich seien (Fest. *in ins.* 110$_{14}$), oder aber als Sonnengott (Macr. *S* I 20$_3$) fassen, oder sie weisen auf die vermeintliche Heilkraft (Plin. *n h* 29$_{72}$. Vieles andere bei BÖTTIGER, Kl. Schr. I 112—134; vgl. den von Plin. *n h* 30$_{129}$ erwähnten Entbindungszauber und dazu RIESS, Rh. M. XLIX 1894 188$_2$) der Schlange hin (Sch. Arstph. *πλ.* 733; vgl. LÖWE 9 f.; FICK a. a. O. 321), die nach dem Glauben der Alten Seuchen vorhersagt (Ail. *πζ.* 6$_{16}$), im Besitz des Tote belebenden Krautes ist (Glaukossage, Apd. 3$_{19}$ [Tz. *L* 811]; Hyg. *f.* 136), sich von Giftkräutern nährt (*X* 93 f.; *VA* 2$_{470}$) und deren Häutung als Abwerfung des Alters betrachtet wurde. Alles dies ist aber sekundär; die Abschwächungen, die bei fast allen theriomorphen Gottheiten wiederkehren, dürfen nicht darüber täuschen, dass Asklepios einst selbst als Schlange gedacht, sein N. also wahrscheinlich mit *ἀσκάλαβος* zusammengebracht war. — Die chthonische Beziehung der Schlange des Asklepios hat zwar nicht zuerst, aber am nachdrücklichsten und mit voller Würdigung der sich daraus ergebenden Konsequenzen WELCKER, Gr. Götterl. 734 betont; später unter andern ROHDE, Ps. I$^2$ 142. — Als Schlangendämon fasst EITREM, *Vidensk. skr. Christiania* II 1902 93 auch den *Ποδαλείριος*, den 'Schwachfüssigen'; ähnlich FICK in BEZZENBERGERS Beitr. XXVI 1902 320; s. aber o. *[264$_{10}$]* und u. *[1455$_1$]*.

die Schlange ist schon in der Symbolik jener Zeit der Arzt unter den Tieren. Entsprechend dieser Auffassung ist denn auch Asklepios früh ein Erdgeist in Schlangengestalt geworden, der bei der Inkubation Heilorakel erteilt[1]). — Das Nebeneinanderstehen der beiden Ableitungen und der sich aus ihnen ergebenden Auffassungen lässt sich auf doppelte Weise erklären: entweder ist der alte Wettergott mit dem Vordringen der chthonischen Vorstellungen nachträglich als ein unterirdischer gefasst und dem entsprechend sein Namen volksetymologisch umgedeutet worden oder es sind zwei ursprünglich verschiedene Wesen *Asglapios und Askalaphos oder Askalabos nachträglich zusammengeflossen. Da Askalabos und Askalaphos unabhängig von jeder Beziehung zu Asklepios sind, so ist das letztere wahrscheinlicher. Nächst dem Anklang des Namens hat wohl auch der Umstand die Verschmelzung begünstigt, dass *Asglapios gleich Apollon und andern Wettergottheiten auch als Heilgott gegolten hatte[2]).

So deutlich aber sich in den Funktionen des Gottes die beiden Gestalten unterscheiden, aus denen Asklepios zusammengewachsen, und so bestimmt schon die verschiedenen Formen, in denen sein Namen überliefert ist, die Verbindung zweier disparater Gottesbezeichnungen bekunden, so liegt doch die Zusammenfügung des *Asglapios und Askalaphos vor aller historischen Erinnerung und gehört ohne Frage schon zu den ältesten Schichten der griechischen Religionsgeschichte. Zahlreiche Spuren weisen nach Gortyn[3]) auf Kreta als dem Ausgangspunkt des Asklepioskultes. Hier finden sich nicht allein später sowohl im Norden der Stadt, nach Knossos zu[4]), wie auch in ihrem Gebiet zu Lebena[5]) namhafte Asklepicien, sondern es sind hier auch mehrere Institutionen und Namen vereinigt, die vereinzelt an verschiedenen andern Asklepioskultstätten wiederkehren. Es gehören dazu der weisse Felsen, nach dem Lebena heisst[6]), der Apollon Maleates[7]), der Fluss Lethaios[8]) und der Namen Gortyn[9]) selbst. Auch dass Asklepios im Mythos von Epidaurus durch einen Hund[10]) bewacht und durch

[1]) GIRARD, *l'Ascl.* 65—78; ROHDE, Ps. I² 141 f. Vgl. o. */932₆/*. — Dass Inkubationen auch im Kult des Esmun und der Kabiren vorgekommen seien, schwebt offenbar schon ROHDE, Rh. M. XXXV 1880 163 vor und hat bestimmter JOHN KOCH, Siebenschläferleg. 26; 62 ff. ausgesprochen.

[2]) Ueber Wettergottheiten, die zugleich Heilgottheiten sind, vgl. o. */1126/*. Für Asklepiosheiligtümer werden hochgelegene Punkte mit guter Luft ausgesucht, Plut. *qu. R.* 94.

[3]) Vgl. auch den bärtigen Asklepios von Gortyn, LE BAS, *Ann. d. i.* 1845 S. 234—243 (*mon. d. i.* IVxxII).

[4]) *Mon. ant. RAL* I 46 (50) *l*; *Ἀσκαλπιός* */1440₁₁/*.

[5]) *Λεβηναῖον*, Philostr. *v. Ap.* 4₃₄; Heilorakel des Asklepios Soter, KAIBEL *ep.* 839. Nach Paus. II 26₉ war das lebenische Heiligtum von (Balagrai bei) Kyrene aus, nach inschriftlicher Angabe aus Epidauros filiiert. Bruchstücke des Tempelgesetzes sind gef., Jo. BAUNACK, Philol. XLVIII 1889 401; TH. BAUNACK ebd. XLIX 1890 577—606; vgl. MEISTER ebd. L 1891 570.

[6]) S. o. */817₃/*.

[7]) S. o. */1442₉ f./*.

[8]) S. o. */252₄/*. Am Lethaios bei Trikka soll Asklepios geboren sein */403₃/*; in Lebadeia */ebd./* gehört ein Lethefluss zum Orakel des dem Asklepios nahe verwandten und früh mit ihm verbundenen */1450₃/* Trophonios.

[9]) Nach Gortyn heisst der Asklep. Gortynios in Titane bei Sikyon, Paus. II 11₈. Nicht m. R. denkt v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Is. 55 an das thessalische Gyrton; Titane selbst ist Uebersetzung von Lebena */747₂/*, und aus Titane stammt wohl auch Phaistos, Rhopalos' S., den die spätere sikyonische Ueberlieferung zwar zum Herakliden macht, aus Sikyon nach Kreta wandern u. Gortyns Hafenstadt gründen lässt (Paus. II 6₆ f.; 10₁; StB. *Φαῖστος* 654₁₀; Eust. *B* 648 313₁₈ f.), der aber nach älterer Sage umgekehrt von Kreta nach der Peloponnes gewandert zu sein scheint. — Auch im arkadischen Gortyn wird Asklepios verehrt (Paus. VIII 28₁).

[10]) Paus. II 26₄. Nach Fest. *ep.* 110₁₅

eine Ziege gesäugt wird[1]), ist nicht zu trennen von einer in Kreta lokalisierten Zeussage. Der Hund, der die den Götterkönig nährende Ziege bewachte[2]), galt später als golden und als ἡφαιστότευκτος[3]); da auf Münzen von Phaistos als Revers zu dem ebenfalls von Hephaistos gefertigten Talos ein schnuppernder Hund erscheint[4]), pflegt man diesen Mythos nach jener kretischen Stadt zu verlegen. Indessen ist die genannte Variante der Zeussage offenbar mit fremden Bestandteilen gemischt; wie in die Geburtssage Kydons, des Sohnes von Hermes und Akakallis[5]), scheint auch in die des Zeus der Hund erst nachträglich gekommen zu sein[6]). Aber allerdings spricht manches dafür, dass dieser Zug zuerst in Phaistos in die Zeuslegende eingedrungen und dass das unbekannte Histoi, dessen Hafen und von dem ein Teil des Gebietes nach Zeus' Amme Kynosura heissen sollte[7]), in oder bei Phaistos zu suchen sei. Von den Filialen der phaistischen Maleateskultstätte liegt die epidaurische auf dem Kynortionberg, der wahrscheinlich nach dem Gotte 'Hundewächter' hiess[8]), zwei andere in der Landschaft Kynuria[9]), die ihren Namen nach einer

---

*in insula* (vgl. Lact. *div. inst.* I $10_{1}$ nach Tarquit.; Tertull. *nat.* $2_{14}$ nach Sokr. von Argos; beide schöpfen vielleicht aus Varro. E. Schwarz, Phil. Jbb. Suppl. XVI 426) hat die Hündin Asklepios gesäugt. — Der Hund des Asklepios wird dargestellt auf den Bundesmzz. der Magneten, Head *h n* 256, schwerlich, weil Askl. nach thessalischer Sage ein Waidmann war (Xenoph. *Kyn.* $1_{2}$; Apd. $3_{118}$); er erscheint ferner in den epidaurischen Wunderkuren, in denen die heiligen Hunde während der Inkubation die kranken Glieder lecken und dadurch heilen (Cavvadias, *Fouill. d'Épid.* no. 1 Z. 125). Baunack, Philol. XLIX 1890 596 setzt dies auch für Lebena voraus, indem er die *κεινα τωα* (ζῶα?), die der abtretende Beamte nach dem Tempelgesetz zu übergeben hat, als 'Hunde' fasst. Hunde scheint es auch im athenischen Asklepiosheiligtum gegeben zu haben, *CIA* II 1651. Vgl. über die Beziehung des Askl. zum Hunde S. Reinach, *Les chiens dans le culte d'Esculape et les Kelabim. Rev. arch.* III IV 1884 129—135; H. Gaidoz ebd. 217—222; Clermont Ganneau, *Escul. et le chien rev. crit.* 1884 502—504; Lechat, *Épid.* 92 u. o. *[190; 947₅]*. — J. Koch, Die Siebenschläferleg. 63 will nachweisen, dass der Hund auch dem phoinikischen Heilgott Ešmun und den Kab(e)iren heilig war.

[1]) Paus. II $26_{4}$. Vgl. die epidaurische Mz. Müller-Wieseler, D. a. K. II LIX 159; Löbbecke, Zs. f. Numism. X 1883 75; Hitzig-Bluemner, Paus. I Mt. III. — Brunn, Arch. Ztg. 1862 282*, *bull. d. i.* 1862 5 und Kekulé, *L'infanzia di Esculapio, Mem. d. i.* II 1865 123—128 T. IV 2 beziehen auf eine etwas andere Fassung derselben Geschichte das Rlf. auf einem lateranensischen Marmordiskus, das auch Hermes zeigt; s. aber v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. $88_{46}$; Löwe a. a. O. 62. — Dem Asklepios ist die Ziege heilig *[849₃]*. — Der N. des Hirten, der das ausgesetzte Kind findet, Aresthanas (schwerlich entstellt für *Αἰγοσθένας*, wie v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. S. 195 meint), ist nicht mit Eschweiler a. a. O. 3 von *ἀρι* + *σθένος* herzuleiten.

[2]) Anton. Lib. 36 *[947₂]*.

[3]) Sch. *I* 518; vgl. Sch. *υ* 66.

[4]) Head *h n* 402.

[5]) S. o. *[947₆]*.

[6]) Umgekehrt ist aus der Sage von der Ernährung des Zeus die Taube in die Asklepiossage von Thelpusa (Paus. VIII $25_{11}$) gekommen. Nicht gut erklärt Fick, Bezzenberger Beitr. XXVI 1902 321 diese Legende daraus, dass für die Schlange Asklepios die Taube ein willkommener Leckerbissen war.

[7]) (Erat.) *Katast.* 2; Hyg. *p a* $2_{2}$; Sch. Germ. $59_{12}$.

[8]) Der Gottesn. Kynortas (erhalten im N. des S. des Eponymen der Apollonkultstätte Amyklai *[160₆]*, der wie so viele andere epidaurische und sonstige argivische N. nach Lakonien übernommen ist) wird gewöhnlich (z. B. von v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 87; Töpffer, AG 302) als 'Hundehetzer' gedeutet; dazu würde stimmen, dass Apollon als Schützer der Kastorhunde (Poll. $5_{39}$) bezeichnet wird. Aber nicht die geringste Spur weist darauf hin, dass der Maleates hier oder sonst irgendwo mit dem 'Erregen' der Hunde zu thun gehabt habe; die Legende des Kynortion deutet vielmehr bestimmt darauf hin, dass der zweite Bestandteil des N.'s das nur in der Form *ὄρονται* (ξ 104) erhaltene Verbum ist, von dem auch *οὐρεύς* und *οὖρος* abgeleitet sind und das demnach entweder von *ϝορ* zu trennen ist oder (wie einige andere Wörter mit *ϝο*) sein Digamma früh verloren haben muss.

[9]) S. o. *[1442₁₀]*.

Zentralkultstätte 'Hundewache' führt. Wahrscheinlich ist das Zusammentreffen nicht zufällig; der Maleates wird der eponyme Hauptgott der Landschaft gewesen sein, und dann ist schon in dem gemeinsamen Mutterheiligtum des epidaurischen und kynurischen Kultus, an der phaistischen Kultstätte, von einer 'Hundewache' erzählt worden. Da sich das Eindringen des Hundes in zwei kretische Legenden am leichtesten erklärt, wenn der Zug in einer namhaften kretischen Überlieferung vorkam, so liegt die Annahme am nächsten, dass schon der phaistische Apollon Maleates ausgesetzt und durch eine Hündin gefunden sein sollte wie der Apollon Kynneios[1]) in Attika, dessen Heiligtum am Hymettos demnach ebenfalls von Phaistos filiiert ist. — Der Zug von der Bewachung durch Hunde ist öfters in siderischem Sinn erzählt worden, und es ist möglich[2]), dass auch in einzelne der hier zusammengestellten Mythen eine siderische Beziehung hineingetragen ist; aber der Apollon *Kynortas ist anders zu deuten. Auch Argura[3]) ist nicht zu vergleichen, weil der Iomythos schon in seiner ältesten Gestalt, in der der Wächter allerdings ein Dämon in Hundegestalt war, ganz anders verlief. Vielmehr erklärt sich Apollon Kynortas und Kynuria durch die Analogie des Apollon Lykoreus[4]) und des Ortsnamens Lykura, Lykosura. Wie die 'Wölfe', die von dem Gott behütet werden, sind wahrscheinlich auch die ‚Hunde' aus der menschlichen Gesellschaft Ausgestossene. Vermutlich hiessen so Kranke, die man von einem gefährlichen Hundedämon besessen wähnte und die man deshalb in die Wildnis, zu dem für sie errichteten Heiligtum des 'milden Gottes', verwies. Der Schützer der Wölfe und der Hunde ist dann selbst ein 'Wölfischer' oder 'Hündischer', ein Lykeios oder Kynneios geworden und schliesslich ist auf ihn der Zug übertragen worden, dass, wie die unglücklichen Verstossenen an seinem Heiligtum Schutz und Hut finden, er selbst durch eine Hündin oder einen Hund behütet worden sei. Wie Apollon muss also auch der ihm wesensverwandte und früh neben ihn getretene Asklepios, der auch durch eine Hündin behütet sein sollte und dessen Heiligtümer ebenfalls Kynuria[5]) (Kynuraia[6])?), Kynosura[7]) geheissen zu haben scheinen, ein Schützer dieser unglücklichen Vertriebenen gewesen sein. — Nun liegen die genannten Orte Lebena und Phaistos, der Felsen des Maleas, Gortyn und sein Fluss Lethaios zwar auf engem Gebiete neben einander, aber doch nicht unmittelbar zusammen; wenn ihre Namen gleichwohl öfters in alten Asklepiosheiligtümern wiederkehren, so erklärt sich dies nur, wenn bereits in Kreta selbst die Überlieferungen mehrerer Heiligtümer zusammengefasst waren: und das war nur oder wenigstens am leichtesten

[1]) Die in der Sage niedergelegte Etymologie ist m. E. unanstössig; vgl. jedoch o. *[1247₁]*. Nicht gut stellt Kaibel, GGN 1901 495 den N. zu *cunnus*. Auch die an ein thessalisches Weihrlf. anknüpfenden Vermutungen Kerns, Herm. XXXVII 1902 629 scheinen mir nicht begründet.

[2]) Wie dies o. *[947₃]* zu bestimmt als wirklich angenommen ist.

[3]) S. o. *[591₄]*.

[4]) S. o. *[920₆]*.

[5]) In der argivisch-lakonischen Grenzlandschaft K. muss ausser Apollon Maleates auch Asklepios verehrt worden sein; vgl. das dort gefundene Rlf. *ann. d. i.* XLV 1873 *T. MN* S. 114; Loewe 27.

[6]) So heisst das Gebiet von Gortys, wohin der Asklepios von Gortyn in Kreta gelangte *[195]*.

[7]) In Kynosura sollte Asklepios begraben sein *[947₃]*.

an einem Zentralheiligtum möglich, das die Gottheiten benachbarter ländlicher Kultstätten vereinigt und ihre Legenden aufgesogen hatte. Solche künstlichen religiösen Neuschöpfungen sind im allgemeinen während der Blütezeit der kretischen Kultur nicht versucht worden, und wahrscheinlich erfolgte auch die Stiftung des gortynischen Zentralheiligtums erst, nachdem die kretische Kultur ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte. In der gesamten ostboiotisch-euboiischen Kultur, im Mutterland wie in den Kolonien, fehlt Asklepios vollständig, obwohl die während der Blütezeit dieser Gemeinden verehrten Gottheiten wohl bekannt und auch gortynische Elemente unter ihnen sicher nachzuweisen sind. Sehr verbreitet war dagegen der Kult des Asklepios im Gebiet des oberen Kopaissees, wo Kyrtones vielleicht nach Gortyn heisst, und im Thal des in ihn mündenden Kephisos neben anderen kretischen Gestalten wie Ariadne und Rhadamanthys auch gortynische wie Europa begegnen. In diesen Gegenden, wo Asklepios später z. B. in Hyettos[1]), Orchomenos[2]), Tithorea[3]), Elateia[4]) und Drymaia[5]) Kulte besass und wo die Bewohner des Quellgebietes des Kephisos sich schon im VIII. Jahrhundert nach dem Epiodoros Dorier genannt haben, ist die Gestalt des Asklepios, wie er später fortlebte, ohne Frage geschaffen worden. Da eben hier in Panopeus auch von Aigle[6]) erzählt wurde und da in einer orchomenischen Genealogie die Gestalt des Askalaphos erscheint, so erhebt sich die Frage — die aber nicht sicher beantwortet werden kann —, ob die festgestellte Ausgleichung zwischen dem *Asglapios und Askalaphos sich vielleicht eben hier vollzogen habe: es müsste dann Gortyn zwar wichtige Elemente seines Kultes in diese Gegenden übertragen, dann aber den hier entstandenen Namen später sei es von hier, sei es von einem der zahlreichen späteren Asklepiosheiligtümer zurückempfangen haben[7]), was möglich, aber natürlich nicht zu beweisen ist. Mit dieser Unsicherheit hängt die hinsichtlich eines anderen, noch nicht besprochenen Zuges der ältesten Asklepiossage zusammen. Auf Asklepios' Möve (1443) ist — sei es in Orchomenos, sei es bereits in

[1]) Asklepios Soter, *CIGS* I 2808; DITTENBERGER, *Syll.*[2] 740 2. Vgl. o. *[778 10]*.

[2]) Das Heiligtum ist ausgegraben. Die später zu besprechenden orchomenischen Genealogien beweisen, dass Asklepios in Orchomenos nicht, wie RIDDER, *Bull. corr. hell.* XIX 1895 142 meint, an die Stelle eines anderen Heilgottes getreten ist. Von Orchomenos leitet THRAEMER bei PAULY-WISSOWA II 1673 die Asklepioskulte von Teos und Phokaia (vgl. die von Nik. Dam. *FHG* III 387 32 erzählte Geschichte von Orchomeniern in Phokaia) her.

[3]) Asklep. *Ἀρχηγέτης*, Paus. X 32 12 *τιμὰς δὲ παρὰ αὐτῶν ἔχει Τιθορέων καὶ ἐπ' ἴσης παρὰ Φωκέων τῶν ἄλλων*.

[4]) PARIS, *Élat.* S. 225 no. 31 ff.

[5]) *CIGS* II 231; vgl. *bull. corr. hell.* V 1881 449. Vom oberen Kephisosthal hat sich der Asklepioskult über die Nachbargebiete *[o. A. 1]* verbreitet, z B. nach Delphoi (Inschr.), Panopeus (? Statue eines Mannes, *ὃν Ἀσκληπιὸν, οἱ δὲ Προμηθέα εἶναι φασιν*, Paus. X 4 4; vgl. PERDRIZET, *Bull. corr. hell.* XIX 1895 387), Amphissa (Inschr., *bull. corr. hell.* V 1881 451; XVII 1893 361; XIX 1895 387; 390), Steiris (Freilassungsurk., *bull. corr. hell.* V 1881 447 f.; *CIGS* II 34 ff.), Naupaktos (Heiligt. im Thal *Κροῦνοι* bei *Βούττος*, DITTENBERGER zu *CIGS* II 379; vgl. Paus. X 38 13; WEIL, Ath. Mitt. IV 1879 22—29; zahlreiche Freilassungsurkunden, WOODHOUSE, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892 3 338—348; *CIGS* II 357 ff.).

[6]) S. o. *[587 1]*.

[7]) Denn in Lebena übte man später Inkubation (KAIBEL *ep.* 839), und die Legende von der Schlange, die den Weg zu einem Quell gewiesen (Inschr., BAUNACK, Philol. XLIX 1890 578; MEISTER, Philol. L 1891 570 ff.), macht wahrscheinlich, dass man auch eine Tempelschlange hielt, vielleicht als Inkarnation des Gottes selbst *[1444 1]*, wie das bei solchen Sagen von weisenden Tieren *[792 4]* gewöhnlich ist.

Gortyn — eine eigentümliche Version der Legende vom Vogel Phönix übertragen worden. Von dieser schon sekundären Fassung ist wiederum nur eine hysterogene Abwandlung erhalten, in welcher an die Stelle des Vogels *κορώνη* ein Mädchen, Koronis getreten ist, aus deren brennendem Leibe Asklepios hervorgeht wie der Phönix aus der Asche der Mutter (o. 796). Koronis heisst Tochter des Phlegyas: das weist auf das Kephisosthal als Heimat dieser Legendenvariante, und ebendort, in Orchomenos[1]), ist auch die Sage von den Koronides[2]) Metioche und Menippe lokalisiert, den Töchtern des Orion, die sich bei einer Pest für das Vaterland den eriunischen Göttern opferten, aus deren Asche aber zwei Jünglinge, die Koronai hervorschwebten[3]). Es scheint indessen in der einen der beiden jungen Fassungen, in denen diese Version erhalten ist, mit der orchomenischen Legende eine gortynische verbunden zu sein; wenigstens ist es der gortynische[4]) Apollon, d. h. also wahrscheinlich der Maleates, der Schützer der Pestkranken, der das Orakel gibt, es müssten sich zur Linderung der Pest zwei Mädchen opfern; und es ist, wenn es eine solche gortynische Sage gab, sogar wahrscheinlicher, dass ihre Urform das Vorbild der orchomenischen gewesen, als dass diese letztere, die alle Beziehungen zu Asklepios aufgegeben hat, nachträglich nach Gortyn übertragen ist. Sicher orchomenisch ist aber die Verschmelzung der Legenden von der Geburt des Asklepios und des Dionysos, der ja ebenfalls aus dem Leibe der brennenden Mutter hervorgegangen sein sollte. Die deutlichste Spur dieser Verschmelzung[5]) findet sich in der Überlieferung, dass Apollon mit Leukippos' Tochter Arsinoe den Asklepios zeugt[6]); Arsinoe erscheint

[1]) Wenigstens wird der Tempel der Koronides nach Anton. Lib. 25 (nach Nikandr. [*fr.* 57] und Korinna [*PLG* III$^4$ S. 544 f.]) im boiotischen Orchomenos erbaut. Ov. *M* $13_{692}$ macht die Mädchen zu Thebanerinnen.

[2]) Nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 19 hiessen *Κορωνίδες* vielmehr die Mädchen, welche ihnen *μειλίγματα* brachten. Diese Deutung von Anton. Lib. 25 a. E. ist unwahrscheinlich, weil mit den *κόραι* zugleich *κόροι* genannt werden, deren Bezeichnung nicht gut fehlen kann, wenn *αὐτάς* auf die opfernden Mädchen und nicht auf die Heroinen bezogen wird. Ebenso urteilt der neueste Bearbeiter der Sage Eitrem, *Vidensk. skr.* Christiania II 1902 85, der die Sage in den Kreis des Dioskurentypus stellt. Die Dioskuren haben in der That eine ähnliche Entwickelung durchgemacht wie Asklepios; auch sie sind Beschützer der Schiffahrt gewesen; auch in ihrem Dienst werden Inkubationen geübt (Deubner, Neue phil. Jbb. IX 1902 387); wie Asklepios *[1455 zu $1454_4$]* sind auch sie *Σωτῆρες* ([Terp.] *fr.* 4; Theokr. $22_6$; Str. V $3_5$ S. 232; Ail. *v h* $1_{30}$; Mzz. von Tyndaris [Head *h n* 166]).

[3]) Ov. *M* $13_{697}$ *[vgl. o. $81_4$; 796; 843]*. In der Parallelversion bei Anton. Lib. 25 lassen Persephone und Hades aus Mitleiden die Leiber der Jungfrauen verschwinden und senden statt ihrer die Haarsterne, Kometen, empor. Dass erst Ovid in die Koronidessage aus der Koronissage den Zug von dem Hervorgehen aus der Asche hineingetragen habe, wird durch die im folgenden besprochene Parallele der Legende von Dionysos' Geburt ausgeschlossen, der übrigens die Fassung des Anton. Liber. wegen der siderischen Beziehung sogar noch näher verwandt ist als die ovidische.

[4]) Dafür *Γορτύνιον* mit Jacobs einzusetzen, wird durch nichts empfohlen.

[5]) Die bildende Kunst hat Asklepios bisweilen Dionysos ähnlich, z. B. mit der Haartracht (Ziehen, Ath. Mitt. XVII 1892 243 ff.) oder mit Attributen des Weingottes, z. B. dem Fichtenzapfen (Stat. des Kalamis, Paus. II $10_3$; vgl. den von Loewe S. 8 besprochenen Elfenbeindeckel) und dem Fichtenkranz (Brz.-stat. in Berlin? Loewe S. 30; vgl. über Dionysos' Fichte o. *[$1418_4$]*) dargestellt. Die Gründe dieser Vermischung sind jedoch noch nicht aufgeklärt.

[6]) Asklepiad. bei Sch. Pind. *P* $3_{14}$; Apd. $3_{118}$; Paus. II $26_7$; III $26_4$; IV $3_2$; $31_{12}$. Vgl. Firm. Mat. *err. prof. rel.* $12_2$ *Apollo Arsinoae adultera cupiditate blanditur*, Arnob. $4_{26}$. Nach Arstd. bei Sch. Pind. *P* $3_{14}$ (*FHG* IV $324_{22}$) hiess Arsinoe als Mädchen Koronis; nach Sokr. ebd. ist Asklep. von Arsinoe geboren, von Koronis adoptiert. Ueb. Arsinoes Gatten Arsippos s. o. *[$152_7$]*.

neben Koronis in einem Katalog der Dionysosammen[1]). Diese Form der Sage von Asklepios' Geburt wird allerdings als messenisch bezeichnet; da aber Leukippos' Tochter Arsinoe nicht von Leukippe und Arsinoe zu trennen ist, die in einer orchomenischen Legende zur Begründung des Mainadenkultes auftreten, so geht ohne Frage die Urform der messenischen Version auf eine orchomenische zurück[2]), und diese letztere entstammt sehr wahrscheinlich der Blütezeit der orchomenischen Kulte, in der diese sich u. a. auch nach Messenien verbreiteten. — Der ebenfalls aus Orchomenos übernommene Namen Leukippos, der freilich in sehr verschiedenen Sagenkreisen auftritt, stellt die Verbindung her zu den Legenden eines andern chthonischen Gottes, des Hermes[3]), dem früh auch Heilorakel zugeschrieben wurden[4]) und dessen Legenden demnach zum Teil ebenfalls den Asklepioskreis beeinflusst haben. Eine andere Spur dieser Ausgleichung ist in einer verschollenen Genealogie erhalten, welche den in Kynosura begrabenen Asklepios zum Sohn des Ischys und der Koronis, zum Bruder des Hermes Trophonios machte[5]). Dieser Stammbaum scheint in der Form, wie er überliefert ist, an eine Legende des arkadischen Kynosura anzuknüpfen, dessen Gründer Kynosuros Hermes' Sohn heisst[6]): dazu stimmt, dass Ischys als Arkader bezeichnet wird[7]). Wahrscheinlich ist dieser ganze, fast verschollene Teil der Asklepiossagen sehr früh nach der Peloponnes gekommen[8]), ursprünglich aber ist er durch die Kombination südthessalischer und minyeischer Überlieferungen entstanden: das zeigen die Namen des Ischys, dessen Vater Elatos wahrscheinlich zu Elateia im oberen Kephisosthal gehört[9]), und der gewiss ursprünglich, wie auch in der späteren Sage gewöhnlich, Phlegyer gewesen ist. Demnach erschien Asklepios bereits innerhalb der minyeischen und der sich unmittelbar an sie anschliessenden messenischen und arkadischen Überlieferungen in mindestens zwei verschiedenen Verbindungen; auf eine dritte weist die Sage, welche Aigle zu Asklepios' Mutter macht. Denn wenn in Epidauros Aigle der Koronis gleichgesetzt wurde, so ist dies offenbar eine Konzession an die später — vielleicht durch die Eoie — herrschend gewordene Überlieferung: die alte epidaurische Legende wusste nur von Aigle zu melden, und da im Kephisosthal, von wo die älteste Tradition den Kult nach Epidauros gelangen liess, wirklich von Aigle erzählt wurde, kann kaum bezweifelt werden, dass diese Gestalt, selbst wenn sie schon in Kreta neben Asklepios getreten sein sollte, doch auch in Mittelgriechenland neben ihm gestanden habe. Auch sie ist in die orchomenischen

1) Hyg. *f.* 182. Vgl. o. */732₁/*.

2) S. o. */1244₆/*.

3) Ueb. Hermes *Λεύκιππος* s. o. */1320₆/*.

4) S. o. */1337₂/*.

5) Götterkatal. bei Cic. *d n* III 22₅₆ f.; Ampel. *l m* 9₆; Lyd. *m* 4₉₀. Vgl. o. */111₂/*.

6) StB. *Κυνόσουρα* 394₉.

7) Pind. *P* 3₃₁.

8) Eine alte Spur liegt vielleicht in den unheilbar verderbten Versen bei Hom. *h* 2 (an Apollon) ₃₁ vor *ὅππως μνωόμενος ἔκιες Ἀζαντίδα (= Ἀζηνίδα?) κούρην Ἴσχυ' ἅμ' ἀντιθέῳ Ἐλατιονίδῃ εὐίππῳ* ... Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 80.

9) v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 60₃₂ meint, Koronis gehöre zu dem Lapithen Koronos, Kaineus' (*B* 746; Ap. Rh. 1₅₇; Diod. 4₃₇ u. aa.) oder Alektors (Orph. *A* 139) S., dem V. des Leonteus (Apd. 3₁₈₁) und der Lysidike (StB. *Φιλαΐδαι* 665₁₆), der an dem Argonautenzug teilnahm */553₇/* und später bei einem Zuge gegen Aigimios von Herakles getötet ward (Diod. 4₃₇): dieser Koronos soll zu dem thessalischen und boiotischen Koroneia gehören. Als die Lapithen diese boiotisch-phokischen Ueberlieferungen annektierten, werden sie auch diese durch den N. nahegelegten Zusammenhänge hervorgekehrt

Legenden verwoben gewesen; und zwar ist sie hier den **Charites** nahe getreten. Dass Aigle Mutter der Charites von Helios heisst[1]), knüpft wahrscheinlich an den berühmten orchomenischen Kult der Huldinnen an; und auch der Namen der Charis Aglaia ist wahrscheinlich aus einer alten westboiotischen Kulttradition entlehnt; eben daher stammt Aglaia, die von Charopos den Nireus, den Herrscher von Syme, gebiert[2]): denn natürlich ist in der Legende, die dieser Stammtafel zu Grunde liegt, Charopos dem (Herakles) Charops vom Laphystion[3]) verwandt gewesen. Diese Verknüpfung der Aigle, Aglaia mit den Charites ist auch für die Asklepiosvorstellungen wichtig; auch später noch wird der Heilgott im Kult mit den Huldinnen verbunden[4]), und wenn Dionysos mit Koronis die Charites zeugt[5]), so zeigt sich auch hier die erschlossene altorchomenische Kultgenossenschaft. Durch alle diese Neuerungen wurde die alte kretische Zusammengehörigkeit des Asklepios und Apollon zwar nie völlig aufgehoben, aber doch zeitweilig zurückgedrängt[6]). — Müssen nun auch natürlich nicht alle hier besprochenen Sagen unmittelbar in die alte minyeische Kultur hinaufreichen, ist es vielmehr glaublich und sogar wahrscheinlich, dass an einen durch die Legende gegebenen festen Kern sich nachträglich neue Bildungen angeschlossen haben, so kann doch nicht bezweifelt werden, dass schon in der Blütezeit der westboiotischen Kulte die Heldensage sich auch mit Asklepios viel beschäftigt und die zerstreuten Züge verschiedener Lokaltraditionen gesammelt hatte. Gleich Askalaphos und gleich Trophonios, der wahrscheinlich schon in diesen verschollenen Liedern Asklepios' Bruder, dann aber wohl nicht dem Götterboten gleichgestellt war, ist der Asklepios dieser wie aller folgenden heroischen Dichtungen wahrscheinlich Heros gewesen, nicht Gott. Dass die Lieder nur von seiner Geburt gesungen haben sollten, ist kaum anzunehmen; aber

haben, aber ursprünglich sind sie nicht.

[1]) S. o. *[81$_{13}$]*.

[2]) *B* 672 u. aa.

[3]) S. o. *[405$_{4}$]*.

[4]) Auf einem Rlf. (MÜLLER-WIESELER II LXII $_{794}$) betet ein Sterblicher unter Vermittelung des Hermes zu Asklepios und den Charites. — Ariphron (*PLG* III[4] 597$_{2}$) sagt *μετὰ σεῖο, μάκαιρ' Ὑγίεια, τέθαλε* [*πάντα*] *καὶ λάμπει Χαρίτων ἔαρι*. In diesem Sinn hat man wahrscheinlich wenigstens später auch die Paarung des Asklepios und der Char. gefasst.

[5]) S. o. *[81$_{16}$]*.

[6]) Askl. und Apollon finden sich später in Delphoi (? das Asklepiosheiligtum war dem Apollontempel wenigstens benachbart, *bull. corr. hell.* XX 1896 720), Amphissa (? üb. Askl. s. GDI 2202; üb. Apollon o. *[743$_{4}$]*), Sikyon (Paus. II 10$_{2}$), Aigeira (Paus. VII 26$_{7}$), Messene (Paus. IV 31$_{10}$), Epidauros (s. o. *[1442$_{10}$]* und über die Verbindung mit dem Apollon von Hypata [*CIGP* I 1170] HILLER v. GÄRTRINGEN, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 224; vgl. u. *[1455 zu 1454$_{6}$]*), Mantineia (Paus. VIII 9$_{1}$), Megalopolis (Ap. Agyieus im Askl.-tempel, Paus. VIII 32$_{3}$), auf Paros (wo nach O. RUBENSOHN, Ath. Mitt. XXVII 1903 229 Asklepios vielleicht an die Stelle des Apollon Pythios getreten ist), Tenos (nach gütiger Mitteilung von HILLER v. GÄRTRINGEN), Thera (? HILLER v. GÄRTRINGEN a. a. O.), Rhodos (*IGI* I 736), Kos (? Herond. 4$_{1}$ ff.), in Milet (*CIG* 2864), Hierapolis in Phryg. (Mzz., IMHOOF-BLUMER, Kleinas. Mzz. I 242; nach CICHORIUS, Altert. v. Hierapolis 44 stammt der dortige Askl. vermutlich aus Pergamon), Alexandreia Troas (*CIG* 3577 *Σμινθεῖ Ἀπόλλωνι καὶ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι καὶ Μοζυνίταις* [Ortsgötter = *Μοσυνίταις*? s. BOECKH]; vgl. WARWICK WROTH, *Num. chr.* III II 1882 39 f.), in der Nähe des heutigen Sophia (*κυρίου Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἀπόλλωνος*, Inschr., Oesterr. Mitt. XVII 1894 217. Ueb. *κύριος* Apoll. als 'thrakischen Reiter' ebd. 219) und Akragas (Cic. Verr. IV 43$_{93}$). Vgl. WELCKER, Götterl. II 745; THRAEMER in ROSCHERS ML I 624; PAULY-WISSOWA II 1655$_{44}$ ff. In der bildenden Kunst sind mehrere Apollonattribute, z. B. der *umbilicus* (Vorbild eine epidaurische Stat. um 300 v. Chr.? LÖWE S. 31), die Maus (LÖWE 75) und vielleicht die Eidechse *[1444$_{1}$]* auf Askl. übertragen und umgekehrt erscheint Apollon bisweilen mit dem Asklepiosstab.

mit den Gedichten selbst ist auch ihr Inhalt verschollen: wenigstens können wir ihn nicht mehr erkennen[1]). — Die Folgezeit hat die hier gegebenen Anregungen zunächst nicht benutzt. Wie in der opuntischen und phthiotischen, so fehlt Asklepios auch in der argivischen Dichtung, obwohl in dem unmittelbar von Argos abhängigen Gebiet ein schon damals hochberühmtes und für die Entwickelung der argivischen Mythen wichtiges Heiligtum, Epidauros, lag. Aus dessen Überlieferung stammen die Seher Apis und der Stoff, aus dem in Argos die älteste Form von der Wanderung der Doriersage geformt wurde (172; 175 f.; 1441); aber den Zusammenhang mit Asklepios hat die Sage vergessen. Dass auch die spartanische und tegeatische Dichtung von Asklepios wenig[2]) zu melden wusste, wird, obgleich es sowohl in Arkadien wie in Lakonien alte Heiligtümer von ihm gab, nicht befremden: die peloponnesischen Dichter des VII. und VI. Jahrhunderts stehen so unter dem nachwirkenden Einfluss der argivischen Poesie, dass sie nur selten die dort geschaffenen mythischen Stoffe wesentlich erweitern. Aber ebensowenig haben die Aoiden in den kleinasiatischen Gemeinden von dem Heilheros gesungen, obwohl es auch hier so berühmte Kultstätten von ihm gab wie Kos[3]) und obwohl die ionischen Fürstenhäuser mit andern messenischen Sagen und Stammtafeln auch solche, an deren Spitze Asklepios stand, annektiert hatten[4]). Dagegen lebte Asklepios im Mutterland in den Liedern des nordgriechischen Adels fort. Wie so viele andere Dienste des Kephisosgebietes hatte sich nach Thessalien auch der Asklepioskult verbreitet; es war natürlich, dass die thessalischen Geschlechter, die diese Heiligtümer verwalteten, sich ihre Geschlechtsüberlieferung mit Benutzung der älteren

[1]) Dass Asklepios Argonaut *[553₆]* und Teilnehmer an der kalydonischen Jagd heisst (Hyg. *f.* 173), scheint später frei hinzugefügt zu sein.

[2]) An eine Ueberlieferung von Tegea, wo Asklepios neben Athena Alea stand *[454₆]*, scheint die Sage anzuknüpfen, dass Asklep. von Athena das teils tötende, teils belebende Blut der Gorgo empfing (Apd. 3₁₂₀). Der Mythos, den Eur. *Ion* 1006 von Asklepios auf Erichthonios übertragen hat, der also älter sein muss, wird von O. Müller, Kl. Schr. II 172 (Immerwahr, Kulte u. Myth. Ark. 64) für ursprünglich argivisch gehalten. In den Kult der Athena Alea sind allerdings argivische Bestandteile aufgenommen, aber die Paredrie des Asklepios gehört nicht zu ihnen.

[3]) Vgl. o. *[264]*. Im Gegensatz gegen die dort aufgestellte Vermutung lässt R. Herzog, der (Koische Forsch. u. Funde 158 ff.; 200—208) ausführlich und gründlich über den koischen Asklepioskult gehandelt und (ebd. 176) die antiepidaurische Ueberlieferung gesammelt hat, den Gott aus Thessalien nach der Insel gelangen (ebd. 172). — Vielleicht ist in Kos und in Aigai, wo der jugendliche Apollonios gewirkt haben soll (Philostr. *v. Apoll.* 1₇ ff.) und wo erst Konstantin (Sozomenos II 5₅) oder vielleicht Konstantios (Liban. *or.* 28 S. 187) den Kult des nächtlich erscheinenden Heildämons aufhob, ein barbarischer Heilgott durch den griechischen ersetzt worden; vgl. das über den N. Podaleirios o. *[264₁₀]* und von Kjellberg, Askl. 11 Bemerkte.

[4]) In der *Iliu Porthesis* (Sch. *Λ* 515; Eust. ebd. 859₄₄; vgl. *Aithiop. fr.* 3 K.) heissen Podaleirios und Machaon Söhne Poseidons, der dem Machaon die Kenntnis der Chirurgie, dem Podaleirios die der inneren Medizin gegeben habe. Diese Abstammung ist wohl nicht die willkürliche Aenderung eines ionischen Aoiden, der den eigenen Stammgott statt des unbekannten Asklepios einsetzte (v. Wilamowitz-Möllendorff, Isyll. 51), hängt vielmehr damit zusammen, dass im messenischen Geren, das der Sage nach Ausgangspunkt der ionischen Neleiden war, neben Poseidon die beiden Heilheroen Machaon und Podaleirios standen *[152]*. Aber wenn auch alt, so ist diese Stammtafel wahrscheinlich nicht die älteste oder wenigstens nicht die einzige alte: neben ihr wird im Mutterland und auch in den Kolonien eine andere gestanden haben, die Asklepios zum Vater der beiden Aerzte der Achaier macht.

minyeischen Lieder schufen. Wahrscheinlich damals sind die beiden Geburtssagen, von denen die eine Apollon und Arsinoe, die andere Ischys und Koronis zu Eltern des Asklepios machte, in der Weise verschmolzen worden, dass der Apollon, dessen delphisches Heiligtum für die Lapithengeschlechter von hoher Bedeutung war, göttlicher, Ischys aber menschlicher Vater, Koronis endlich Mutter des Asklepios wurde, der damit in wichtige Stammbäume des Lapithenadels eintrat. Allein auch die diese Überlieferungen enthaltenden Lieder, die im VII. Jahrhundert an den Höfen des binnenländischen Thessalien erschollen, sind verklungen: wir haben nur Kunde von einer sie berichtigenden Umdichtung aus der Zeit um 590, da mit dem Priesteradel von Delphoi auch die ihm verbündeten thessalischen Geschlechter ihre Macht und ihre Mythen jüngeren Häusern abtreten mussten. Der Dichter dieses jüngeren Liedes, das die ganze Folgezeit beeinflusst hat[1]) und jedenfalls zu den am meisten gelesenen Werken gehörte — es bildete vielleicht einen Teil der Eoien[2]) — stand vor einer Aufgabe, die an seinen Takt hohe Anforderungen stellte. Der Sohn und die Geliebte des delphischen Gottes, für den die Sieger gekämpft haben wollten, durften natürlich nicht verächtlich hingestellt werden; andrerseits wurzelte die Überlieferung, dass beide zu dem nun als gotteslästerlich betrachteten Lapithen- und Phlegyergeschlecht gehörten[3]), zu fest, als dass man sie einfach aus diesem Kreise zu entfernen und in den Stammbaum des siegreichen Hauses von Pherai zu übertragen gewagt hätte. Der Dichter fand aus diesem Dilemma folgenden Ausweg: er gab sowohl der Koronis wie ihrem Sohne den Phlegyertrotz, von dem die Gedichte dieser Zeit so viel erzählen; Koronis willigt, obschon in ihrem Schoss das Götterkind heranwächst, in die Ehe mit dem sterblichen Mann[4]), dem übermütigen Lapithen, und Asklepios überschreitet die dem Menschen gesteckten Schranken, indem er Tote zu erwecken wagt[5]). Beider Schuld ist aber gemil-

---

[1]) Obwohl Apd. $3_{118}$ nur als Variante die Version erwähnt, nach der Apollon mit Koronis den Asklepios zeugte, überwiegt diese doch durchaus; vgl. Hom. *h* $16_2$; Pind. *P* $3_8$ ff.; Pherek. *FHG* I $71_6$; Akusil. ebd. I $103_{25}$; Istr. ebd. I $423_{36}$; Ap. Rh. $4_{613}$; Maked. III[4] $678_{11}$; Hymn. *in Aescul.* Rh. M. XLIX 1894 315; Paus. II $26_6$; Luk. *Alex.* 14; 38; Sch. Nik. *Θηρ.* 685; Ov. *M* $2_{542}$; $_{599}$ ff. (Lact. zu Stat. *Th.* $6_{362}$); *F* $1_{291}$; Serv. *VA* $6_{619}$; Myth. Vat. I 46; 115; 204; II 22; 128; III $8_{15}$; Lact. Stat. *Th.* $3_{506}$. Auf einer pergamenischen Mz. der Kaiserzeit (Head *h n* 464) ist Koronis als Asklepios' M. dargestellt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Häufigkeit dieser Genealogie wesentlich durch die einstige Beliebtheit des jüngeren Liedes bedingt ist, dessen charakteristische Züge in den ausführlicheren mythographischen Erwähnungen immer wiederkehren. Allerdings finden sich auch einige Varianten (so wird z. B. bei Myth. Vat. II 22; 128 statt Ischys Lykos genannt, aber abgesehen von den tendenziösen Korrekturen Pindars sind diese nicht bedeutender als sie sich gewöhnlich auch da, wo die ganze spätere Ueberlieferung von einer einzigen Quelle des VI. Jh.'s abhängt, durch Willkür oder Unachtsamkeit der jüngeren Berichterstatter einzustellen pflegen.

[2]) S. o. *[120 f.]*.

[3]) Spätere heben diese Beziehung noch schärfer hervor. Bei Myth. Vat. I 205; II 128 zündet Phlegyas wegen der Schändung seiner T. Koronis den Apollontempel an.

[4]) Auch Marpessa zieht einen sterblichen Gatten dem Apollon vor (zu den o. *[$340_{11}$]* genannten Zeugnissen kommt jetzt Bakchyl. 20 K., der nach Robert, Herm. XXXIII 1898 146 aus Simonid. schöpft); aber die Spitze der Sage ist dort umgekehrt. Unrichtig urteilt über diese Motive Döhring, Arch. f. Rlw. V 1902 59, der in ihnen eine Symbolik des Sonnenunterganges findet.

[5]) Apd. $3_{121}$ (m. E. ohne zwingenden Grund verdächtigt) *εὗρον δέ τινας λεγομένους ἀναστῆναι ὑπ' αὐτοῦ, Καπανέα καὶ Λυκοῦργον, ὡς Στησίχορός φησιν ἐν Ἐριφύλῃ* (*fr.* 16), *Ἱππόλυτον, ὡς ὁ τὰ Ναυπακτικὰ συγγράψας* (*fr.* 11 *[1269 zu 1268₉]*) *λέγει, Τυνδάρεων, ὡς φησι Πανύασσις* (*fr.* 19), *Ὑμέναιον, ὡς οἱ Ὀρφικοί*

dert, wie es sich für Wesen ziemt, die dem Gotte so nahe stehen. Asklepios setzt als Heiland der Menschen das Werk seines göttlichen Vaters fort, und Koronis wird von ihrem Vater gezwungen, dem sie sich nicht zu widersetzen wagt. Beide büssen ihre Schuld: Koronis wird durch Apollon[1]) oder Artemis[2]) getötet, Asklepios durch die Blitze des Zeus[3]). Wie die Schuld, so wird aber auch bei beiden die Strafe gemildert: der Gott erbarmt sich der Koronis und über den Tod seines Sohnes ist er so erbittert, dass er die Kyklopen, die dem Zeus die Blitze geschmiedet, tötet, wofür er dann freilich in den Tartaros geworfen werden soll und, auf Bitten seiner Mutter Leto begnadigt, dem Admetos dient. So wie die Geschichte hier erzählt wird, ist sie ungeeignet, einen Asklepioskult zu rechtfertigen; aber frei erfunden ist der Blitztod von dem sonst sehr konservativen Dichter wohl nicht; der Zug ist vielleicht die Umdeutung eines älteren Mythos, nach dem Zeus für Asklepios — wie für Amphiaraos — die Erde mit dem Blitz spaltete, damit er, lebend hinabgefahren, aus der Erdtiefe herauf Heilorakel geben könne. Der Tod durch den Blitz schloss das Fortleben in der Unterwelt aus; darum hat auch diese thessalische Fassung der Asklepiossage in ihrem Schlussteil im allgemeinen keine Bedeutung gewonnen: so viel das Lied gelesen wurde und so sehr es alle Ueberlieferung von Asklepios, selbst die epidaurische, veränderte, hat es doch auf die Asklepiosvorstellung, wie sie sich im Kult aussprach, nur wenig Einfluss gehabt. Für diese wurde vielmehr seit dem V. Jahrhundert dasjenige Heiligtum massgebend, dessen Überlieferung schon zwei Jahrhunderte früher die griechischen Mythen, wenngleich nicht gerade die von Asklepios, nachhaltig beeinflusst hatte: Epidauros. Von den zahlreichen Filialen, die später von dort gegründet waren oder gegründet sein wollten[4]), wurde Athen die wichtigste. Alle diese Filialen heben wie Epidauros selbst ausschliesslich die schon im Epos betonte[5]) iatrische Bedeutung des Heros[6])

*(fr. 256) λέγονται. Γλαῦκον τὸν Μίνωος, ὡς Μελησαγόρας* (*FHG* II $22_{2}$) *λέγει.* Aus Sch. Eur. *Alk.* 1 hat MÜNZEL, *Qu. myth.*, Berl. 1883 S. 3 ff. gefolgert, dass diese sich auch bei Philod. *π. εὐσεβ.* 52 G.; Sext. Emp. *math.* $1_{260}$ f.; Sch. Pind. *P* $3_{96}$ mit einigen Zusätzen und Varianten findende Liste auf den grossen Apd. zurückgehen. — Alle die hier gesammelten Angaben sind jüngere Erfindungen, die zwar z. T. an ältere Sagen anknüpfen, aber alle mittelbar oder unmittelbar durch unser Lied beeinflusst sind und dessen ausserordentliche Beliebtheit bezeugen. Das Lied selbst hat wohl keinen N., sondern nur Leute in Delphoi (Pherek. *FHG* I $71_{8}$; Sch. Nik. *Θηρ.* 685 u. aa.) genannt.

[1]) Ov. *M* $2_{605}$; Serv. *VA* $7_{761}$; Myth. Vat. I 115; II 22; Lact. zu Stat. *Th.* $3_{506}$.

[2]) Artemis nennen Pind. *P* $3_{10}$, der hier keinen Grund hatte, die Ueberlieferung zu verändern, Pherek. *FHG* I $71_{8}$; Paus. II $26_{6}$; etwas Aehnliches stand nach v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Is. 63 auch bei Apd. $3_{119}$, wo die Worte *Ἄρτεμις κατετόξευσε τὸν δ' Ἴσχυν Ἀπόλλων* ausgefallen sein sollen.

[3]) Aisch. *Ag.* 1022; (Hippokr.) *ep.* III S. 810 K.; Theoph. *Autol.* $1_{9}$; $3_{2}$; Cypr. *de idol. van.* 2 u. viele aa.

[4]) Ausser den bei Paus. II $26_{8}$ (KALKMANN, Paus. d. Per. 210; vgl. o. [$190_{1}$]) erwähnten Filialen seien hier noch Lebena [$1445_{5}$], Epidauros Limera (Paus. III $23_{6}$) und Naupaktos (Paus. X $38_{3}$) genannt. Anderes bei KJELLBERG, Askl. 28 ff.; THRAEMER bei PAULY-WISSOWA 1650 f. Die wichtigsten Filialen sind Athen (s. o. [$30_{10}$ ff.]; über die Einführung hat seitdem ausführlich A. KOERTE, Ath. Mitt. XXI 1896 315 ff. gehandelt; vgl. USENER, Götternam. 148; über den Festtag Epidauria GIRARD, *l'Ascl.* 40—49; MOMMSEN, Feste d. St. Athen 216 ff. u. dagegen FAIRBANKS, *Cl. rev.* XIV 1900 424—427) und später Pergamon (s. o. [$295_{10}$ ff.]; Mzz. bei WARWICK WROTH, *Numism. chr.* III II 1882 1—51 T. I—III), von wo Askl. *Περγαμηνός* nach Epidauros zurückübertragen ist (*CIGP* I 1262).

[5]) *ἀμύμων ἰητήρ.* *Δ* 194; *Λ* 518.

[6]) Askl. *Ἰατρός* in Balagrai, Paus. II $26_{9}$; *ἰητήρ.* KAIBEL *ep.* 805 (Smyrna); *ἰητὴρ νόσων* *CIG* 3538; *ἰητός.* *CIA* III 171 (KAIBEL *ep.*

— denn ein solcher blieb er noch eine Zeit lang — hervor; und zwar wurde gewöhnlich sein Rat durch Traumorakel eingeholt. Oft ist er neben ältere Heilgottheiten[1]) und -heroen, von denen viele als seine Abkömmlinge galten, oder auch an deren Stelle getreten, wie er später auch nicht selten dem Paian[2]).

---

1027)$_6$. — Auf die Hilfe in Krankheiten wurde wenigstens später gewöhnlich die Epiklesis Soter bezogen, die Askl. in Hyettos *[1448$_1$]*, Hermione (*CIGP* I 718), Epidauros (*CIGP* I 1011; 1024—1026; 1263 [?]; 1286, bisweilen ohne Bezeichnung des Asklep., ebd. 1008$_4$; 1264, am häufigsten in der Wortstellung *Σωτὴρ Ἀσκλ.*, ebd. 956$_3$; 994$_2$; 1003$_6$; 1004; 1013; 1038$_2$; 1049; 1265; 1474$_2$; vgl. auch *Τελεσφόρος Σωτήρ*, ebd. 1044), Lebena (Kaibel *ep.* 839), Kos (Head *h n* 537; vgl. o. *[264$_{12}$]*), Phokaia (*Ἁρμονία* 21. 3. 1892), Thyateira in Lyd. (? Regling, Zs. f. Num. XXIII 1902 199), Mytilene (*IGI* II 484$_{22}$), Pergamon (oft inschr., z. B. Ath. Mitt. XXIV 1899 9 f.; 12; 169 ff. *[235$_{10}$; 1070 zu 1069$_4$]*; Mz., Head *h n* 463; der berühmte Tempel des 'Weltheilandes' wurde im II. Jh. n. Chr. erbaut). Tion in Bithynien (Mz., Head *h n* 444), Nikaia (Mz., ebd. 443), Ankyra (Versinschr. aus Rom. Kaibel *ep.* 805 a, *Ἀσληπεῖα σωτήρεια*. Mz., Head *h n* 629), Aigai in Kilikien (*θεῷ σωτῆρι κ. θεῷ τελεσφόρῳ*; Mz., Head *h n* 598 *[1452$_3$]*) u. aa. Orten führte und mit der er auch in der Litteratur (z. B. Arstd. *or.* 24 S. 475 Ddf. u. o., bisweilen ohne den N. Askl., z. B. ebd. 23 S. 445 Ddf.) und in der Kunst (auf dem von E. le Blant, *Mém. AIBL* XXXVI 1898 80$_{209}$ beschriebenen Jaspis heissen er und Hygieia *θεοὶ σωτῆρες*) erscheint; auch die Beinamen *Ἐπήκοος* (Epidauros, *CIGP* I 1012; 1019; 1020; *ἐπήκοος σωτήρ*, ebd. 1259; vgl. *τελεσφόρος ἐπήκοος*, ebd. 1043; Thera, *ἐπηκόων Ἀσκληπιῶν Ὑπατείων [1451$_6$]*; Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 224; Thasos, *bull. corr. hell.* XXIV 1900 272) und *Ὀρθιος* (Epidauros, *CIGP* I 1261) konnten den Heiler bezeichnen. Oft zeigt die bildende Kunst Asklepios als Arzt am Krankenbett (namentlich auf Rlfs., z. B. Hirt, Bilderb. XI$_8$; Müller-Wieseler, II LX$_{777}$; Ziehen, Ath. Mitt. XVII 1892 230; vgl. Löwe a. a. O. 73 f.).

[1]) S. o. *[778$_{10}$]*. Der Prozess scheint früh begonnen zu haben: Machaon, nach Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 302 von dem *μῆχος κακῆς νόσου* (?), nach Usener, Göttern. 170 von der Massage (?) genannt, vielleicht sogar (trotz der zuletzt von Blinkenberg, Ath. Mitt. XXIV 1899 307 f. vertretenen Annahme; vgl. o. *[264$_{10}$]* auch Podaleirios sind schon in der Blütezeit der alten messenischen Kulte, Hygieia (Warwick-Wroth, *Journ. Hell. stud.* V 1884 82—101, vgl. o. *[1069$_4$]*) in Titane (Koerte, Ath. Mitt. XVIII 1893 250) neben Asklepios getreten. — Schwer ist es über (Warwick-Wroth, *Journ. Hell. stud.* III 283—300) Telesphoros zu urteilen, dessen Kult sich in Pergamon (Paus. II 11$_7$), wo er *ἐκ μαντεύματος* diesen N. führen sollte, und anderen kleinasiatischen Städten (z. B. in Nikaia, Kaisermz. bei Panofka, Abh. BAW 1845 T. I$_{19}$; Dionysopolis, Warwick-Wroth, *Journ. Hell. stud.* IV 1884 161 f.; Attuda, mit Askl., Head, *Caria* 67$_{31}$) findet und seit dem Ende des I. Jh.'s v. Chr. weithin, auch nach Athen (Kaibel *ep.* 1027 S. 435) und nach Epidauros *[1070 zu 1069$_4$]* verbreitet hat. Die Kunst stellt ihn verhüllt dar (Müller-Wieseler II LXI$_{781}$); bei einer Brz.statuette in Kopenhagen (Panofka a. a. O. T. VI$_{5a}$) ist der obere verhüllte Teil abnehmbar und darunter erscheint ein Phallos. Ob letzterem eine besondere Bedeutung zukommt, ist nicht vollkommen sicher; auch von Asklepios werden mancherlei schmutzige Geschichten, z. B. Päderastie mit Hippolytos berichtet (Klem. Rom. *hom.* 5$_{15}$), aber das liegt weit ab. Die Verhüllung, die neben seiner Zugehörigkeit zum Kreise des Asklepios (aber bisweilen auch der Demeter, Wroth, *Journ. Hell. stud.* IV 161 f.) eigentlich das einzige ist, was wir von ihm wissen, ist verschiedentlich erklärt worden: 1) als Symbol der *τελεσφόρα ὄνειρατα* (z. B. Ziehen, Ath. Mitt XVII 1892 241); 2) als Tracht der Rekonvaleszenten (z. B. Müller-Wieseler S. 4; Paus. II 11$_7$ setzt ihn dem Akesis gleich, nach einer zuletzt von Usener, Göttern. 171 gebilligten Deutung des Namens ist Telesph. der, 'der das Letzte, die Heilung bringt'); 3) als Vermummung bei den Mysterien (nach Boeckh, *CIG* I S. 479 bezieht sich der N. *ad magicam per τελετάς et τελεσφορίας medicinam*, was Welcker, Götterl. II 740 wenigstens als spätere Auffassung des Gottes gelten lässt); 4) als Tracht der Thraker, bei denen Tel. ursprünglich heimisch gewesen sein soll (Sal. Reinach, *Rev. ét. gr.* XIV 1901 343—349, der den ersten Bestandteil dunkel nennt und den letzten mit thrakischen N. auf *-πορις* vergleicht). Die dritte dieser vier Erklärungen ist relativ die wahrscheinlichste; trotz seiner späten Bezeugung könnte der Gott sehr alt sein, wahrscheinlich aber ist er es nicht. *Τελεσφόρος* (Suid., *EM [751$_{10}$] s v*) heisst später *ἐγγαστρίμυθος*; vielleicht war er ein Schutzpatron herumziehender Wunderdoktoren, dem sich im sinkenden Altertum offizielle Heiligtümer erschlossen haben.

[2]) Z. B. in Epidauros, *CIGP* I 950$_{66}$; 954$_{10}$; Inschr. aus Smyrna, Kaibel *ep.* 797$_4$, aus Lebena, Baunack, Philol. XLIX 1890 584; Orph. *h* 67$_1$; vgl. Soph. *PLG* II[4] 245$_6$. Oft fehlt der Hauptnamen, z. B. Kaibel *ep.* 780$_2$ (?);

dem Götterarzt Paion[1]), Paieon[2]) (1239 f.) und — allerdings nach der Blütezeit — verschiedenen orientalischen Gottheiten[3]) gleichgesetzt wird. Sein Kult trat immer mehr hervor, je mehr mit dem Verständnis für die Götter des Epos deren Kult hinter solchen Diensten verblasste, die unmittelbar für die Bedürfnisse des Privatlebens sorgten. Er ist vom Heros wieder zum Gotte erhoben und sogar dem Zeus gleichgesetzt worden[4]).

Schon lange bevor diese Ausgleichung im Kult erfolgte, hat die bildende Kunst, die bei dem Fehlen eingehender Schilderungen und Erzählungen in der Dichtkunst Asklepios überhaupt selbständiger als den meisten andern Gottheiten gegenüberstand, das Idealbild des Asklepios nach dem des Zeus oder wenigstens dem Zeus ähnlich gebildet. Soweit wir die Entwickelung der Typen zu verfolgen vermögen[5]), ist die erste Idealgestalt des Asklepios von athenischen Künstlern geschaffen worden, die allerdings anfangs Asklepiosstatuen meist für auswärtige Heiligtümer anfertigten. So bildeten Kalamis für Sikyon[6]), Alkamenes für Mantineia[7]) und Kolotes, der als Mitarbeiter des Pheidias am Zeus in diesen Kreis gehört, in Olympia[8]) und im elischen Kyllene[9]) Statuen des Gottes. Nachdem vielleicht schon am Westgiebel des Parthenon[10]) Asklepios und Hygieia dargestellt waren, wurde das Bild des Heilheros auch in Athen heimisch, seitdem sich hier das Asklepieion aufgethan hatte. Besser als die sonstigen[11]) Asklepiosdarstellungen des V. Jahrhunderts, die meist

805 a 2; 1026 7; Anth. Plan. IV 268 1.

[1]) Soph. *Phin. fr.* 644 N.[2]; Arstph. *πλ.* 636; Androm. *therap. ex ang.* 168 (Ideler, *Phys. et med. min.* I S. 143), der ebd. 170 Paions Kultstätten Trikka, Rhodos, Burin(n)a, Epidauros nennt. — *CIGP* I 1152 (Epid.); Kaibel *ep.* 473 2 (Sparta); Keil, Philol. XXIII 1866 243 ff. (Athen) u. sonst.

[2]) Nik. *ther.* 685 m. Sch. (Sage vom Paieon, der am Melasfl. den von der Hydra gebissenen Iphikles heilt); *CIGP* I 1001 10; 1002 12 (Epid.); *CIG* 3158 f. (Pergamon), *CIA* III 171 (= Kaibel *ep.* 1027, Athen) u. s. w. Oft ohne N. des Gottes.

[3]) Z. B. dem Imhotp (*Ἰμούθης*, Stob. I 41 [69] S. 1042 H. = I 348 M.; Brugsch, Rel. u. Myth. 526 ff.; Drexler, Phil. Jbb. CXLV 1892 845). Dem Serapis (Tac. *h* 4 84), von dem er den Modius entlehnt zu haben scheint (Löwe 75), ist er wahrscheinlich wegen der Inkubationsorakel angeglichen worden, dem phoinikischen Esmun (Damask. *v. Isid.* in Phot. *bibl.* 352 b 12 ff.: *Ἔσμουν Μηρρη*, sardinische bilingue Inschr. u. s. w.) als Erwecker der Toten (Griech. Kulte u. Myth. I 383 f.).

[4]) S. o. *[1094 19]*; Arstd. *or.* 23 S. 456; 464. Vgl. die Beinamen *Βασιλεύς* (z. B. Kaibel *ep.* 805 a; Orph. *ἐ* 37) und *Ἄναξ* (Wünsch, Arch. f. Rlw. VII 1904 98).

[5]) Von den älteren nicht attischen Werken wie dem des Dionysios von Argos in Olympia (Paus. V 26 2; Löwe 8) haben wir keine gegründete Vorstellung.

[6]) Goldelfenbeinbild des Kalamis in Sikyon, jugendlich Paus. II 10 3. Nachbildungen wollen Michon, *Mon. mém. mus.* Piot III 1896 59—70 in einer Marmorstatue des Louvre aus Tanagra, Furtwängler, Samml. Somzée S. 14 f. ebenfalls in einer Marmorstatue (T. X 12) nachweisen.

[7]) Paus. VIII 9 1. Ob das Werk ein Sitzbild war, steht nicht fest; darum ist es nicht vollkommen sicher, ob die späteren Mzz. der Stadt das Werk des Alkamenes wiedergeben (Löwe S. 16). Ist es der Fall, so ist es sehr wahrscheinlich, wofür auch mit andern guten Gründen Overbeck, Gesch. der Plast. I[4] 379, Reisch, Eran. Vindob. 21 f. und Koerte, Ath. Mitt. XVIII 1893 253 eintreten, dass Alkamenes auf die Ausbildung des späteren Askl.-typus einen massgebenden Einfluss ausgeübt hat.

[8]) Paus. V 20 3 (Heraion).

[9]) (Gold?)-elfenbeinstatue, Str. VIII 3 4 337.

[10]) Michaelis, Parth. 186 hält für sicher, dass die Gruppe BC (l. von Athena) Asklepios und Hygieia darstellte. Andere, z. B. Overbeck, Plast. I[4] 406 denken an die Familie des Kekrops.

[11]) Auf Werke des V. Jh.'s werden als Kopien oder freie Nachbildungen u. aa. eine Statue aus Kalaureia (Kjellberg, Ath. Mitt. XX 1895 303, m. Abb.) und die Marmorstatue vom Monte Pincio (Petersen, Röm. Mitt. IX 1894 74 ff.) mit Wahrscheinlichkeit zurückgeführt. Als dem Kreise des Pheidias angehörig be-

zweifelhaft sind, lassen die Weihgeschenke dieser Inkubationsstätte[1]) erkennen, wie sich die zweite Hälfte des V. Jahrhunderts den Gott vorstellte. Hatte Kalamis den Gott bartlos und wahrscheinlich jugendlich dargestellt, wie er entsprechend seinem Verhältnis als Apollons Sohn auch in der späteren Kunst bisweilen erscheint[2]), so hat er damit bei den athenischen Künstlern des V. Jahrhunderts keine oder nur wenige Nachfolger gefunden: vielmehr lehnen sich diese an mehrere sitzende oder stehende Zeustypen an[3]), die übrigens auch später noch die Entwickelung des Asklepiosideals beeinflusst haben. Von dem Göttervater unterscheidet sich der Heilheros namentlich durch die grössere Milde, die jedoch ihren vollendetsten Ausdruck erst im IV. Jahrhundert findet[4]), und durch die geringere Majestät. So wird z. B. das Scepter, das Zeus zur Andeutung seiner Würde führt, bei dem stehenden Asklepios, der sich mit der rechten oder linken Schulter darauf zu lehnen pflegt, eine Stütze. Im IV. Jahrhundert ist dann der in Athen entstandene Typus weiter ausgeführt worden[5]). Das berühmteste Werk dieser Zeit war die Goldelfenbeinstatue, die Thrasymedes von Paros für Epidauros fertigte[6]). Auch von

zeichnet Treu die von ihm Arch. Ges., Berl., Juli 1890 und März 1892 (Arch. Anz. V 1890 107; VII 1892 66) besprochenen Skulpturen von Dresden und Olympia.

[1]) v. Duhn, Ath. Mitt. II 1877 214—222; Friederichs-Wolters 1143—1149; Loewe 16 ff.; Ziehen, Ath. Mitt. XVII 1892 229—251. Vgl. o. *[30:6]* und Preuner, Jahresber. über d. Fortschr. d. kl. Altertumsw. XXV 1891 S. 182 ff. Die Rlfs. gehören wesentlich derselben Zeit an oder sind wenigstens nicht mehr chronologisch zu ordnen; dass die den Gott stehend darstellenden älter seien, lässt sich nicht halten.

[2]) So war der Gott in Phleius (Paus. II 13$_3$; Mzz., Panofka, Abh. BAW 1845 T. v$_6$; Löwe 48) und von Skopas im arkadischen Gortys (Paus. VIII 28$_1$; Urlichs, Skop. 39 f.; Wieseler, GGN 1888 145 ff.) gebildet. Mehrere jugendliche Statuen werden der Attribute wegen auf Asklepios bezogen, vgl. Müller-Wieseler II lx 775 f. S. 36; Warwick-Wroth, *Journ. Hell. stud.* IV 1883 46—52; Furtwängler, Mw. 520 Fig. 93 (Karlsruhe). Ausserdem soll Askl. jugendlich auf Mzz. von Mylasa, Zakynthos (Löwe 49; 48) u. aa. Städten dargestellt sein. Dass der jugendliche Mann auf dem Rlf. von Gortyn in Kreta (Curtius, Arch. Ztg. X 1852 417 ff. T. xxxviii$_1$) Asklepios darstelle, ist nicht wahrscheinlich, Overbeck, Plast. II⁴ 34$_8$. Boethos (II. Jh. v. Chr.?) hatte Asklepios als Kind gebildet (*AP append.* 55 f. = Kaibel *ep.* 805a; Overbeck, Plast. II⁴ 181), womit man den Asklepios *Παῖς* am Ladon bei Thelpusa (Paus. VIII 25$_{11}$) und von Megalopolis (Paus. VIII 32$_5$) vergleicht; Maass, Herm. XXV 1890 405 setzt freilich den Askl. *Παῖς* = *Παιδοτρόφος*. Vgl. über den jugendlichen Asklepios im allgem. Wieseler, GGN 1888 143—162; 413 ff.

[3]) Loewe 26 f.; Furtwängler, Mw. 368 f. der die Bedeutung Myrons für diesen Prozess hervorhebt. Vgl. ebd. 396 (Fig. 59 Asklepioskopf aus den Uffizien).

[4]) Loewe 52 ff.

[5]) Furtwängler, Mw. 488 f.

[6]) Overbeck, Schriftqu. 853; vgl. o. *[190$_2$]*. Irrig wird die Statue von Athenag. *πρ.* 17 = S. 80 Otto dem Pheidias zugeschrieben, mit dem sie nichts zu thun hat. Aus den Mzz. (Head *h n* 369; Overbeck, Plast. II⁴ 125 f. Fig. 175; Blümner-Hitzig, Paus. I Mz.taf. iii 1 u. 2) ergibt sich, dass das Werk nicht vor und wahrscheinlich in das IV. Jh. zu setzen ist, was die grosse Bauinschrift bestätigt und auch der Umstand vermuten lässt, dass die athenischen Rlfs. *[o. A. 1]* wenigstens z. T. unzweifelhaft von dem Typus des Thrasymedes unabhängig sind, dem sie, da der Gott von Epidauros nach Athen kam, wahrscheinlich gefolgt wären, wenn er damals schon bestanden hätte (Urlichs, Rh. M. XLIV 1889 476). Noch weiter, in das III. Jh., hat Fowler, *Am. Journ. arch.* III 1887 32—37 Thrasymedes herabrücken wollen, doch sind seine Gründe ebenso wenig stichhaltig wie die früher beliebte Ansetzung im V. Jh., der z. B. Brunn, Sitz.ber. BaAW 1872 535 ff. (archäol. Misc.) folgte. Allerdings sind im IV. Jh. Goldelfenbeinstatuen nicht häufig; doch hat schon Overbeck, Plast. II⁴ 211 m. R. bemerkt, dass dieser Grund nicht entscheidend sein darf. Versuche, eigentliche Kopien der Statue nachzuweisen (Kavvadias *ἐφ. ἀρχ.* 1894 11—14 [epid. Rlfs.; s. dagegen Löwe 37]; Lechat, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 426 [Askl. von Monte Pincio *[1456$_{11}$]*]), sind m. E. bisher nicht geglückt; doch gibt es mehrere Darstellungen, die dem Werke des Thrasymedes

Skopas[1]), Bryaxis[2]), Praxiteles und seinem Sohn, dem jüngeren Kephisodotos[3]) sind Asklepiosstatuen litterarisch bezeugt; von keinem dieser Werke haben wir eine begründete Vorstellung, obwohl aus mehreren Werken erschlossen werden kann, wie sich das IV. Jahrhundert im allgemeinen den Gott vorstellte. Sicher hat die Zeit des Praxiteles, wie bei so vielen Gottheiten, so auch bei Asklepios den später vorherrschenden Typus durchgesetzt; die alexandrinische Kunst hat zwar, wie es der gesteigerten Bedeutung des Gottes entsprach, den Asklepios oft dargestellt[4]), aber wesentliche Züge zu dem Bilde, wie es scheint, nicht mehr hinzugethan.

## III. Die Auflösung der griechischen Religion.

**306.** Ungefähr mit der politischen Unabhängigkeit der Griechen ging auch die Fähigkeit der bildenden Kunst verloren, neue Gottesideale zu schaffen; die Dichtkunst hatte schon zwei Menschenalter früher das Wort verlernt, durch das sie das in der Menschenbrust sich immer erneuernde Sehnen in lebendige Gestalten gezaubert hatte. Wohl wurde noch eine Zeit lang weiter gemeisselt, gemalt, gedichtet, und formal werden die Gebilde sogar bisweilen noch feiner: wer an Homer und Sophokles nichts zu bewundern weiss als den Geschmack und das Stilgefühl, kann ihnen getrost Kallimachos zur Seite stellen. Er beherrscht die Welt der Heldensage so vollkommen, dass er die Ideen und Sitten seiner Zeit teils wie z. B. die rationalistischen Erklärungen[5]) fernzuhalten, teils wie die Königsvergötterungen dem alten Stil anzupassen weiss. Wenn er kein Heldengedicht geschaffen hat, so bestimmte ihn dazu wahrscheinlich die Erkenntnis oder das Gefühl, dass er nicht solche Gedanken auszusprechen habe, wie sie dieser Form angemessen sind, dass das Missverhältnis zwischen den kleinlichen Gedanken und der schönen, aus besseren Zeiten ererbten Form um so mehr hervortreten müsse, je höher er sich das Ziel stecke. Aus dieser Kunst konnte die Religion keine neue Kraft saugen.

Äusserlich freilich triumphierte im Hellenismus die Religion der Kunst über alle ihre Gegner. Im V. Jahrhundert hatte sie gegen drei mächtige

nahe stehen (KAVVADIAS, *Fouill. d'Épid.* I IX 11; *ἐφ. ἀρχ.* 1895 179 T. VIII [Askl. mit Epione und Nike]; WOLTERS, Ath. Mitt. XVII 1892 10 ff. T. IV [Torso von Munichion]. Vgl. u. *[A. 4]*).

[1]) Es sind von ihm zwei Asklepiosstatuen bezeugt: die jugendliche in Gortys *[1457 2]* und die wahrscheinlich bärtige in Tegea (Paus. VIII 47 1; URLICHS, Skop. 15 f.). Vgl. OVERBECK, Pl. II⁴ 15; 31.

[2]) In Megara mit Hygieia, s. o. *[1069 4]*; vgl. Plin. 34 73; OVERBECK, Plast. II⁴ 98.

[3]) Plin. 36 24; LÖWE 60. Der praxitelischen Schule wird von WOLTERS, Ath. Mitt. XVII 1892 1 ff. u. aa. der mehreren epidaurischen Statuetten nahestehende und deshalb jedenfalls Asklepios (BRUNN, Götterideale 96–110; die Zweifel von FRIEDERICHS-WOLTERS 1283 sind von WOLTERS selbst zurückgenommen) darstellende Kopf aus Melos im Brit. Mus. zugeschrieben.

[4]) Ueber den Asklepios des Phyromachos in Pergamon vgl. Polyb. XXXII 25 (27 4 H.); Diod. *exc.* 31 46; Mzz. bei PANOFKA, Abh. BAW 1845 T. I 3; HEAD *h n* 461 f.; LÖWE 60 f.; OVERBECK, Plast. II⁴ 233; 289 5; über Askl. u. Hygieia des Nikeratos Plin. *n h* 34 80; üb. den Askl. des Boethos s. o. *[1457 3]*; über die Gruppe des Xenophilos und Straton (II. Jh.), die vielleicht sich an den Typus des Thrasymedes frei anschlossen (LÖWE 69 f.), s. o. *[1070 zu 1069 4]*. Vgl. auch die vatikanische Gruppe, abgebildet z. B. bei PANOFKA a. a. O. T. III 6; über den Asklepios des Timokles und Timarchides (II./I. Jh.) in Elateia s. Paus. X 34 6; OVERBECK, Pl. II⁴ 430; von dem viel umstrittenen Damophon gab es Asklepiosstatuen in Messene (Paus. IV 31 10; Mzz. bei HITZIG-BLÜMNER, Paus. Mz.taf. III 17; Askl. auf Schlangenstab gestützt), Aigion (Paus. VII 23 7; LÖWE 45) und Megalopolis (? Paus. VIII 31 1).

[5]) KUIPER, *Theolog. Callim., Diss.* Lugd. Bat. 1898 S. 109 ff.

Feinde innerhalb des Griechentums selbst ankämpfen müssen: den alten Aberglauben, der, obwohl überwunden, doch noch fortlebte und sich wieder zu erheben drohte, den Mystizismus und die Aufklärung. Von diesen drei Gegnern hatte sich der letzte für den Augenblick als den stärksten erwiesen; aber einmal zur Herrschaft gelangt, hörte er fast auf, sich noch weiter gegen die Religion der Kunst zu wenden; ja die künstlerische Aufklärung, aus der diese hervorgegangen war, fand in der philosophischen Aufklärung zeitweilig einen Verbündeten im Kampf gegen Mystik und Aberglauben. Bedenklicher waren die Gefahren, die der griechischen Kunstreligion von den barbarischen Kulten her drohten. Allein auch hier ist die hellenische Religion und das Hellenentum überhaupt scheinbar wenigstens überlegen. In dem ganzen Kulturgebiet, das später das römische Reich umschloss, werden hellenische Götter, oder solche, die mit ihnen ausgeglichen sind, und zwar in denjenigen Formen verehrt, welche die griechische Kunst geschaffen hatte. Selbst die Barbarengötter, die anfangs allmählich, seit dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung schneller eindringen, fügen sich grossenteils diesen Formen; und in den Ländern des Orients, wo die nationale religiöse Lehre nicht unterging, da lebte sie nur fort, nachdem sie sich mit den von der griechischen Philosophie geschaffenen Begriffen erfüllt hatte. So sieht denn fast die gesamte neuere Forschung im Hellenismus einen Sieg, den die griechische Kultur über ihre orientalischen Vorgängerinnen errang; indem sie deren besten Besitz sich zu eigen machte, soll sie sich erneuert haben und schliesslich soll sie selbst dem Christenglauben nur in der Weise unterlegen sein, dass sie in ihm aufging und ihn innerlich umgestaltete.

Das Urteil ist berechtigt, wenn es nur auf die künstlerischen Formen und auf die philosophischen Begriffe bezogen wird: wer dagegen, wie es unser Ziel ist, den Ideen nachgeht, die sich in diese Formen und Begriffe kleideten, muss zu dem entgegengesetzten Ergebnis kommen. Die Gedanken, durch die sich das religiöse Leben der Griechen von dem aller andern Völker unterscheidet, entwickeln sich nicht weiter. Zwar muss auf die morgenländischen Völker das Bekanntwerden der griechischen Bildung einen tiefen Eindruck gemacht haben, und eine griechische Idee, die Lehre von der ausserweltlichen Gottheit, die in den letzten Jahrhunderten des Altertums weit verbreitet ist, hat auch auf Lehren eingewirkt, die ohne Frage aus altorientalischer Spekulation stammen und die z. T. wenigstens auch noch in barbarischer Sprache vorgetragen wurden. Allein diese Vorstellung stimmt so sehr zu dem Glauben an einen weltschaffenden Gott, der sich mindestens in einigen orientalischen Religionen findet, und zu der Vorstellung vom Übersein Gottes, die seit dem VI. Jahrhundert auch die orientalische Mystik viel beschäftigt hatte, dass nicht sowohl ihre Rückwirkung auf den Orient wunderbar erscheint als vielmehr der späte Eintritt dieser Rückwirkung. Hier entstand nun wirklich aus der Mischung griechischen und barbarischen Geistes etwas Neues. Aus den orientalischen Lehren, die freilich im VI. Jahrhundert auch in Griechenland verbreitet gewesen waren, wurde der fortwährende Kontakt des Göttlichen mit unserer Welt, das beständige Hinübergleiten eines Teiles des

Göttlichen in sie, beibehalten. Das war schon eine Art Emanationslehre; indem man nun aber das Göttliche als immateriell fasste, erhob sich die Frage, wie das Immaterielle materiell werden könne, und dies ist der Ausgangspunkt der emanationistischen Systeme des späteren Altertums[1]). Aber diese Entwickelung, in der eine griechische Lehre auf eine alte orientalische Grundanschauung aufgepfropft ist, und die, wie es scheint, von Leuten ausging, die ihrer Bildung nach mehr Orientalen als Griechen waren, steht innerhalb des Hellenismus fast vereinzelt. Im allgemeinen hat der Orient — wenn man, wie bemerkt, von den Formen absieht — von den Griechen wenigstens auf dem Gebiete der Religion nicht so viel gelernt, als man gewöhnlich annimmt. Sein religiöses Leben war bereits zu sehr erstarrt, um durch das Griechentum innerlich erneuert werden zu können; er schmückte sich zwar mit dem Aufputz der griechischen Philosophie, aber wenn er einmal versuchte, deren Lehren zu verarbeiten, so scheint er nicht über den Juden Philon hinausgekommen zu sein, bei dem die disparaten Anschauungen auseinander streben. Noch weniger als die Barbaren sind die Griechen durch den hellenistischen Synkretismus gefördert worden. Wie hätte auch die Verbindung mit den orientalischen Kulturen auf die griechische befruchtend wirken können, da diese von jenen abstammt und das, was sie von ihnen empfangen konnte, schon in sich trug? Nur das war möglich, dass die in der Blütezeit bereits überwundenen, aber noch fortlebenden Gebräuche und Anschauungen durch den Kontakt mit den Barbaren, die über sie nicht hinausgekommen waren, wieder mächtiger wurden. Die griechische Bildung sank auf eine Stufe hinab, auf der sie vorher gestanden hatte und auf der die Barbaren damals noch standen. Altgriechische und barbarische Elemente wirkten gemeinschaftlich an der Zerstörung der Religion der Kunst. Genährt durch verwandte Anschauungen, die im Orient den Höhepunkt der religiösen Entwickelung bezeichneten, ward der orphische und pythagoreische Mystizismus wieder mächtig; der Aberglaube der Morgenländer weckte den griechischen wieder. Alle diese rückständigen Mächte, die barbarischen Gottesdienste, die Mystik und der Aberglauben, haben jahrhundertelang

[1]) Mit diesem Vorstellungskreis berührt sich die Logoslehre, und vielleicht hat auch sie die gleiche Entwickelung durchgemacht. Die platonischen Ideen könnten (Hatch-Preuschen, Griechent. u. Christent. 183 f.) mit den stoischen *λόγοι σπερματικοί* verschmolzen sein und aus diesen zu Ideen gewordenen *λόγοι* (Hatch-Preuschen a. a. O. 194) könnte sich der Begriff des einen *λόγος* entwickelt haben, der dann in ägyptische (Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. 47—132), babylonisch-assyrische (Schrader, K. a. K. 608$_6$) und persische (? Vohumanô, nicht aus Philon stammend, Tiele, Arch. f. Religionsw. I 1898 342) Vorstellungen, auch in die gnostische Spekulation (über Markus vgl. Eiren. I 8$_1$ S. 129 Harv.; über Barbelognostiker ebd. I 27$_1$ 222 H. u. s. w.) und zuletzt als Bezeichnung für Christus auch in die Litteratur der katholischen Kirche (Ev. Ioh. 1$_{1;14}$ [Baldensperger, Prol. des 4. Evang. Freib. 1898; Reitzenstein a. a. O. 86; die von Ignat. *ad Magn.* 8$_2$ und später oft bezeugte Beziehung auf Christus wird m. E. mit Unrecht von Jannaris, Zs. f. neutestam. Wissensch. II 1901 13—19 bezweifelt]; üb. Klemens v. Alex. s. Merk 36—53) übergegangen sein würde. Dass direkt von Philon auch die neutestamentliche Logoslehre (z. B. *ad Coloss.* 1$_{15-20}$) beeinflusst wurde (z. B. A. Aall *[s. u.]* II 28—35) ist mir nicht wahrscheinlich, indessen ist die Entwickelung dieser ganzen für die Geschichte der hellenistischen Religion äusserst wichtigen Vorstellungen trotz der grossen darauf verwendeten Arbeit (vgl. noch Dähne, Jüd. alexandr. Religionsphil. I 208 ff.; Heinze, Lehre vom Logos, Oldenb. 1872; Anathon Aall, Der Logos, Leipz., 2 Bde., 1896. 1899) nicht vollständig aufgeklärt.

sich auf das festeste mit einander zum Kampf gegen die Religion der Kunst verbunden. Zum Schluss haben sie sie freilich zu stützen versucht, als ein grösserer gemeinschaftlicher Feind erstanden war, aber da war ihre Kraft erschöpft: von allem, was das religiöse Denken der Griechen in der Blütezeit erfüllt hatte, lebte bloss noch eine dunkle Sehnsucht nach Idealen fort, welche die Zerstörung des griechischen Glaubens nur beschleunigte, weil er sie nicht stillen konnte.

Alles Vergehen ist Werden, alle Auflösung Verbindung: so lässt sich natürlich von einem universalgeschichtlichen Standpunkt aus auch der Prozess, der sich im Hellenismus vollzieht, als ein Entstehen betrachten. Aber für den Geschichtsschreiber der griechischen Religion ist er nur eine langsame, furchtbare Zerstörung. Im Mutterland wie in den eroberten Reichen des Orients sehen wir eine niedere Kultur über eine höhere den Sieg davon tragen: hier, weil das griechische Element, zu schwach, um eine Regeneration der entarteten Nationen herbeiführen zu können, selbst in ihnen unterging, dort, weil jahrhundertelange innere Kriege immer die Besten fortgerafft und die Freilassung der Sklaven beständig neue Volkselemente zugeführt hatte, bevor die früher aufgenommenen auf die von den Griechen bereits erreichte Stufe gehoben worden waren. Hier wie dort waren die geistig höher stehenden Klassen zu schwach: es hörte die von oben nach unten gerichtete Kulturströmung auf, die Kennzeichen und Bedingung aufstrebender Perioden ist. So ging das Volk, dessen beste Söhne die Götter der Kunst empfunden hatten und in dessen Herzen diese Götter allein leben konnten, allmählich unter. — Drei Gebiete sind es, auf denen diese Auflösung verfolgt werden muss: die allgemeine Bildung, die teils durch Skepsis, teils durch Mystik und Aberglauben die durch die Kunst geschaffenen Lehren unterwühlte, die öffentlichen Kulte und die barbarischen Religionen. In dieser Reihenfolge ist der Verfall der klassischen griechischen Gottesvorstellungen zu betrachten, bevor ihre Unterdrückung durch das Christentum dargestellt werden kann. Es handelt sich nicht um eine erschöpfende Darstellung der verschiedenen Bildungen, die den Sturz des antiken Heidentums herbeiführten: eine jede steht, für sich interessant, in einem grösseren Zusammenhang, aus dem sie eine Darstellung der letzten Umgestaltungen und der Auflösung der griechischen Religion herausreissen muss. So merkwürdig die Entwickelung des Gottesbegriffs in der späteren griechischen Philosophie ist, hier kann dieser Prozess nur in den Anregungen, die die Philosophie vom Götterglauben empfing, und in dem, was sie diesem zurückgab, dargestellt werden; es werden weniger die grossen Philosophen zu Worte kommen, als jene, die ihnen folgten und ihre Gedanken verdünnten, indem sie sie dem Verständnis der Menge anpassten. Ist es für die Geschichte der Philosophie eine Hauptaufgabe, den Anteil der einzelnen Persönlichkeiten hervortreten zu lassen, so werden in unserer religionsgeschichtlichen Darstellung die Individualitäten der Philosophen hinter dem, was einem grösseren Zeitabschnitt gemeinsam ist, um so mehr zurücktreten müssen, als die Übereinstimmung der Meinungen in dieser abgeschliffenen Kultur weit grösser ist als in der Blütezeit. Welch ein interessantes Schauspiel sind die religiösen Neue-

rungen der Alexandrinerzeit! Aber nur im Zusammenhang mit den politischen Schöpfungen, deren Erörterung sich hier verbietet, werden sie ganz dem Verständnis erschlossen werden. Die sehr interessante Frage nach dem Zusammenhang der altorientalischen Vorstellungen mit den barbarischen Gottesdiensten des späteren klassischen Altertums muss hier ebenfalls grösstenteils ausgeschlossen werden, weil sie nicht in die Geschichte der griechischen Religion gehört. Aus diesem Grund kann endlich auch auf die dunkeln Pfade, die aus Babylon, Alexandreia und auch aus Athen nach Nazareth führen, nur hin und wieder, halb zufällig, ein Licht fallen. Aber selbst in der Beschränkung, die die Rücksicht auf unser Ziel uns auferlegt, ist der Prozess, der im folgenden darzustellen ist, eine der merkwürdigsten und lehrreichsten Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit — lehrreich freilich nur für den, der dem für Geschichtsforscher so gefährlichen Irrtum entsagt, dass der Nährboden, auf dem eine Blume sich entwickelt, auch die Pflanze getragen haben müsse, die in ihr fortlebt.

### 1. Skepsis und Mystik.

So oft das Aufkommen des Christentums dargestellt ist, so selten die letzten Phasen des Heidentums und der heidnischen Wissenschaft. Nur für die eigentliche Philosophie, die aber für die Religionsgeschichte, wie bemerkt, erst in zweiter Linie in Betracht kommt, liegen umfassende Arbeiten vor. Die immer noch beste Materialsammlung für die Gesamtgeschichte der griechischen Philosophie ist ZELLERS Gesch. der griechischen Phil. — Von Monographien, die für grössere Abschnitte der folgenden Erörterungen wichtig sind, können schon hier genannt werden: C. WACHSMUTH, *De Zenone Citiensi et Cleanthe Assio* II *Ind. Sch.* Gött. 1874/5 (S. 14—17 Samml. der theolog. Aussprüche des Kl.); STOERLING, *Quaestiones Ciceronianae ad relig. spectantes*, Jena 1894, Diss.; SEIBERT, *De apologetica Plutarchi Chaeronensis theologia*, Diss., Marb. 1854; J. C. POHL, Die Dämonologie des Plutarch, Bresl. 1860, Progr.; VOLKMANN, Leb., Schrift. u. Philos. des Plut. von Chaeron., Berl. 1869, 2 Bde.; SCHMERTOSCH, *De Plut. sententiarum, quae ad divinationem spectant, origine*, Leipz. Diss. 1889; G. KRÜGER, *Theologumena Pausaniae*, Diss., Bonn 1860; PFUNDTNER, Des Reisebeschreibers Paus. Lebens- und Glaubensanschauungen, Königsberg, Progr. 1868; H. KAEMMEL, Max. der Tyrier, Phil. Jbb. CIV 1871 1—17; R. ROHDICH, *De Maximo Tyrio theologo*, Diss. Bresl. 1879; A. WISSOWA, Beitr. zur inn. Gesch. des II. nachchristl. Jh.'s aus Luc.'s Schriften, Breslau, Progr. I 1848; II 1853; ADR. NAVILLE, *L'Empereur Julien et la philosophie du polythéisme*, Neuchâtel 1877 ist mir nicht zugänglich; einen Auszug gibt G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, Par. 1891 I S. 130 ff.

Die griechische Wissenschaft hatte im V. Jahrhundert die höchste Stufe erreicht, die dem menschlichen Geist zugänglich ist: sie forschte nach der Wahrheit ohne ein anderes Ziel und ohne eine andere Voraussetzung, als die sie in sich selbst fand. Von dieser Stufe ist sie in der hellenistischen Zeit langsam wieder hinuntergestiegen. Länger sind die Einzelwissenschaften der reinen Forschung treu geblieben: Polybios z. B. erkennt zwar die Götterwelt an und bezeichnet Unglauben als ἀλογιστία, ἀπόνοια, aber die Götter greifen bei ihm nie in die Handlung ein; die Geschichte ist ihm wie Thukydides aus irdischen Kausalitätsfäden gesponnen[1]), und deren Zusammenfügung bestimmt neben dem freientscheidenden menschlichen Geist die Tyche[2]), die jetzt allerdings, wie wir sehen

[1]) SPANGENBERG, Unters. über das Geschichtsw. d. Polyb., Progr., Hersf. 1858 S. 64. — Noch Ammianus Marcellinus steht auf diesem Standpunkt, nicht so sehr, weil die griechisch-römische Götterwelt für ihn die aktuelle Kraft verloren hatte (BÜDINGER, Denkschr. WAW XLIV 1896 12) — was ja immerhin der Fall gewesen sein kann — als vielmehr, weil er der grossen Ueberlieferung der Historik folgt.

[2]) SPANGENBERG 56. Unbestimmter drückt der der positiven Religion näher stehende

werden (S. 1498 f.), nicht mehr der blosse Zufall, aber immerhin eine irrationale, zwar als Göttin verehrte, thatsächlich jedoch nicht göttliche Macht ist. Deutlicher ist der Abfall von der reinen Forschung bei der Wissenschaft der Wissenschaften, bei der Philosophie, bemerkbar; er begann hier schon in der Blütezeit selbst, veranlasst durch eben den Zweifel, der die Wissenschaft von der Religion ganz frei gemacht. Zwar Platon und Aristoteles erforschen die Wahrheit um ihrer selbst willen, sie wissen, dass das Suchen der Wahrheit zwar innere Befriedigung und Besserung gewährt, aber nur als freies Geschenk, nicht als geheischten Lohn. Stolz wandeln diese Grössten ihre Bahn, der Religion nichts schuldend, aber auch nichts gebend: ihnen ist die Wissenschaft an die Stelle der Religion getreten, obwohl Platon sich bisweilen auf religiöse Mythen beruft und sie nachahmt und selbst Aristoteles die Möglichkeit ausdrücklich zugibt, dass in der religiösen Überlieferung Reste eines früheren Wissens stecken[1]); jener spielt frei mit einer im ganzen überwundenen Denkform, dieser macht vollends keinen Versuch, die etwaigen Wissensschätze zu heben. Rechtlich und formal sind Akademie und Peripatos religiöse Genossenschaften gewesen[2]); innerlich sind sie nur Gelehrtenschulen. Aber wie alle, die ihrer Zeit weit vorausgeeilt sind, haben Platon und Aristoteles den Geist ihrer eigenen Zeit und der nächst darauffolgenden nicht entscheidend beeinflusst; und als sich immer mehr ihre Bedeutung in der Geschichte des menschlichen Geistes herausstellte, war die Wissenschaft in anderer Beziehung, wie wir sehen werden, so gesunken, dass gerade diese entscheidende Seite ihrer Philosophie nicht beachtet wurde: schliesslich sind sie sogar in dem Verzweiflungskampf der antiken Religion von dieser als Stützen angerufen worden. Von den übrigen Philosophenschulen aber haben gerade die, die den meisten Einfluss ausgeübt, sich von der reinen Forschung abgewandt. Schon den Kynikern und Kyrenaikern gilt als Ziel der Forschung die *εὐδαιμονία*: wozu die reine Wahrheit suchen, da doch die Sophisten gezeigt haben, dass sie weder begrifflich noch mit den Sinnen erfasst werden kann? Diese Anschauung lebt in den beiden grossen Schulen fort, die das Denken der hellenistischen Zeit beherrscht, das der ersten Kaiserzeit noch stark beeinflusst haben: sowohl die Stoiker wie die Epikureier betrachten als Mittelpunkt ihrer Lehre den praktischen Satz, dass das Glücksgefühl und das Gute identisch seien; nur darüber streiten sie eigentlich, was in diesem Gleichheitssatze Subjekt und was Prädikat sei. So sicher aber hiermit die Pfade der Wissenschaft verlassen sind, zur Religion führt diese Abbiegung zunächst noch nicht zurück, Antisthenes erkennt zwar ein oberstes höchstes Wesen an, leugnet aber die Möglichkeit, ihm durch Opfer, Gebet oder irgend etwas anderes als die vom Philosophen gelehrte Tugend nahe treten zu können: damit ist offenbar nicht

Plutarch sich aus, z. B. *Mar.* 23 *ἡ δὲ μηδὲν ἐῶσα τῶν μεγάλων εὐτυχημάτων ἄκρατον εἰς ἡδονὴν καὶ καθαρόν, ἀλλὰ μίξει κακῶν καὶ ἀγαθῶν ποικίλλουσα τὸν ἀνθρώπινον βίον ἢ τύχη τις ἢ νέμεσις ἢ πραγμάτων ἀναγκαία φύσις*). — Ausführlich, aber ohne zu einer bestimmten Entscheidung zu gelangen, äussert sich Tac. *a* 6 $_{11}$ über die Tyche.

[1]) Aristl. *metaph.* XI 8 1074 a $_{38}$.

[2]) Antig. Karyst. bei Athen. XII 69 S. 547; v. Wilamowitz-Möllendorff, Ant. v. Kar. 84; 264. Auch bei den jüngeren Philosophenschulen scheinen sich noch Ansätze zu einer Kultgenossenschaft zu finden.

allein dem griechischen Volksglauben, den daher Antisthenes[1]) und auch noch die letzten Kyniker in der Kaiserzeit[2]) bekämpfen, sondern überhaupt jeder Religion der Boden entzogen. Noch schärfer wird die Religion von den Kyrenaikern und den Epikureiern bekämpft: aus Aristippos' Schule ging Theodoros[3]) hervor, der zusammen, mit einem Philosophen des V. Jahrhunderts, Diagoras von Melos, als Atheist genannt wird; ein viertel Jahrtausend später hat Lucrez[4]), Epikur folgend, seine beredte Verurteilung aller Religion geschrieben. So offene Opposition gegen den Götterglauben findet sich bei den Stoikern nicht; aber wenn nicht antireligiös, so ist der stoische Materialismus theoretisch wenigstens vollständig unreligiös. Die Gottheit hat in ihm weder die Macht, die Menschen gut zu machen, da im Gebiet der Moral der menschliche Wille allmächtig ist, noch kann sie den Guten belohnen, da der einzige mögliche Lohn des Gutseins eben mit diesem schon gegeben, in ihm enthalten ist. Die Frömmigkeit ist zur Sittlichkeit verallgemeinert. Die Stoiker haben sich viel mit der Deutung der Mythen beschäftigt und sich dabei — wir wissen nicht genau, wie eng, aber wahrscheinlich sehr eng — an die Mystik des fünften Jahrhunderts, also an eine Richtung des griechischen Geisteslebens angeschlossen, die mindestens noch halb religiös genannt werden muss; aber die eigentlich religiösen Bestandteile sind in der stoischen Mythenauslegung vollständig beseitigt: es sind immer physische oder ethische Lehrsätze, die sie aus den alten Sagen herausschälen[5]). Das Gleiche gilt von der physikalischen Grundauffassung: der materialistische Pantheismus der Stoiker scheint in allem wesentlichen mit dem Hylozoismus übereinzustimmen, auf dem die Mystik des VI. Jahrhunderts ihre Erlösungslehre aufgebaut hatte: aber das Zurückkehren in das All-Eine ist kein mystischer Erlösungsakt mehr, sondern ein sich nach physischen Gesetzen abspielender natürlicher Prozess. Es haben daher die Begründer des Stoizismus und konsequente Schüler nicht allein die vorgefundenen religiösen Überlieferungen[6]) und Gebräuche[7]), sondern überhaupt jede Religion, also auch das Gebet[8]), verworfen.

So bestimmt aber die Konsequenz des stoischen Systems jede andere als die durch die Naturgesetze gegebene Beziehung zwischen dem Aether

[1]) Bestreitung des Polytheismus, Cicero *n d* I $13_{32}$ (Min. Fel. *Oct.* $19_2$; Lact. *inst.* $1_5$). Bekämpfung des Bilderdienstes, Klem. *protr.* $6_{71}$ S. 61 = *strom.* V $14_{109}$ S. 714 Po.

[2]) Der Kyniker besucht keinen Tempel, bringt keine Opfer dar, weiss um nichts zu beten, Iul. *or.* VI 199 b. Aehnlich Lukian *de sacr.*, der hier den Kynikern folgt (Deubner, Neue Jbb. IX 1902 363).

[3]) Diog. Laert. $2_{97}$; Cic. *d n* I $1_2$; $23_{63}$; $42_{117}$ (Minuc. Fel. *Oct.* $8_2$; Lactant. *ir. dei* 9); Sext. Emp. *Pyrrh.* $3_{218}$; *dogm.* $3_{51}$; 55.

[4]) Hauptstellen $1_{62-101}$; $5_{1161-1240}$. Vgl. Fr. Siemering, Die Behandlung d. Myth. u. des Götterglaubens bei Lucr., Progr., Tils. 1891.

[5]) Es hat daher die religiöser gestimmte Folgezeit die physikalische Mythendeutung, wie sie die Stoiker übten, grundsätzlich ebenso verworfen wie die euemeristische (z. B. Plut. *def. or.* 29; *stoic. rep.* 38 f.; *Is.* 66; *Ei ap. Delph.* 21), manchmal mit Ausdrücken, die sie geradezu als Gottesleugnung kennzeichnen. Zwar zeigt sich auch hier die Bildung der Kaiserzeit durch die Stoa beeinflusst; aber auch da, wo materiell die stoische Mythendeutung übernommen wird, erscheint sie gewöhnlich ins religiös-ethisch-metaphysische Gebiet hinübergeführt.

[6]) Z. B. Senec. *fr.* 39; 119.

[7]) Nach Plut. *stoic. rep.* $6_1$; Klem. *strom.* V $11_{77}$; Diog. Laert. $7_{33}$ verbietet Zeno den Bau von Gotteshäusern. Senec. *ep.* $95_{47}$. Anderes bei Zeller, Gr. Phil. $IV^3$ 312 ff.

[8]) Sen. *ep.* $41_1$. Später, als die Welt religiöser geworden war, verwarf man zwar das Bittgebet als unsinnig und unnötig, er-

oder der Gottheit einerseits und dem Menschen andererseits nicht allein unnötig machte, sondern auch geradezu ausschloss, so waren doch die persönlichen Bedürfnisse und Neigungen zu stark, als dass die Konsequenz rein gezogen wäre. Thatsächlich ist für die Stoiker die Gottheit erheblich wichtiger, als es nach dem bisher Bemerkten erwartet werden sollte. Sie haben Platons und Aristoteles' von der Welt gesonderten Gott nicht festgehalten, vielmehr, wie bemerkt, auf den Hylozoismus des VI. Jahrhunderts zurückgegriffen; allein auch innerhalb dieses konnte die Gottheit so überschwenglich gepriesen werden, wie dies bei Kleanthes geschieht. Für den Einfluss der Stoa auf die Folgezeit ist diese Seite ihrer Bestrebungen vielleicht geradezu die wichtigste geworden. Denn obgleich später der intramundane Gott der Stoiker nicht aufrecht erhalten[1]), vielmehr die materielle Immanenz durch eine dynamische ersetzt[2]) und so zunächst eine Art Ausgleich zwischen dem platonisch-aristotelischen Dualismus und dem stoischen Pantheismus geschaffen wurde, so ist doch für den Sieg dieser Vorstellung die stoische Lehre die notwendige Vorstufe gewesen, und wahrscheinlich hat die Stoa einen nicht unerheblichen Anteil daran, dass schliesslich die Vorstellung von dem Zusammenfallen des Absoluten und der Gottheit[3]) und damit ein, wie wir sehen werden, aller-

kannte aber das Gebet als eine *ὁμιλία καὶ διάλεκτος πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων καὶ ἐπίδειξις τῆς ἀρετῆς* (Max. Tyr. $11_8$) an.

[1]) Ausdrücklich wird dieser Teil der stoischen Lehre z. B. von Plut. *def. or.* 29 bekämpft. Dass Gott ausserhalb oder wenigstens am Rand der Welt sich befinde, hebt besonders Max. Tyr. (Rohdich 31) hervor.

[2]) Diese eigentümliche Umwandelung der stoischen Lehre findet sich vielleicht zuerst bei (Arsttl.) *mund.* $6_2$ ff. S. 397 $b_{16}$. Später legte man sich die Sache so zurecht, dass die der Materie innewohnenden Kräfte zwar Manifestationen und Teile der Gottheit, aber nicht diese selbst seien (Volkmann, Plut. II 249 f.). Dass diese letztere nur begrifflich zu erkennen, immateriell sei, wird namentlich von Max. Tyr. betont, der in Gott mit Früheren die Idee des Schönen sieht (Max. Tyr. $17_{11}$), ihn aber zugleich für ganz persönlich hält (Rohdich 24 ff.). Seine Gotteslehre deckt sich demnach zwar nicht mit der des Christentums, steht ihm aber doch in diesem Punkt näher als die Anschauungen der übrigen heidnischen Apologeten seiner Zeit; er allein hält von den Schriftstellern des I. und II. Jh.'s die Vorstellung, dass Gott *δημιουργός* sei, d. h. die allerdings vorher schon vorhandene Materie zur Welt gestaltet habe (z. B. $8_{10}$ *ὁ μὲν γὰρ θεὸς ὁ τῶν ὄντων πατὴρ καὶ δημιουργὸς ὁ πρεσβύτερος μὲν ἡλίου, πρεσβύτερος δὲ οὐρανοῦ*; vgl. $41_2$), rein fest; Plutarchos, der ihm sonst am nächsten steht, lässt zwar auch die Welt aus den Urbestandteilen, d. h. aus der Materie und der von ihm daneben angenommenen vernunftlosen Weltseele geschaffen werden (*an. procr.* 4—10) kehrt aber doch insofern wieder zu den Stoikern zurück, als die vernünftige Weltseele nicht bloss Werk, sondern zugleich Teil der Gottheit ist. *Plut. quaest.* II $1_3$; Zeller, Gr. Phil. V³ 174.

[3]) Vgl. z. B. Plut. *E ap. Delph.* 20 *ἔστιν ὁ θεός ... καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὗ πρότερον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον· ἀλλ' εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον, οὐδ' ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον.* Vgl. die Orakel bei Wolff, *Porph. de ph. ex or. h.* 238 no. $6_1$ (nach der Fassung der *theosoph. Tübing.* 21 bei Buresch, Klar. 101 *αὐτοφυής, ἀλόχευτος, ἀσώματος ἠδὲ τ' ἄυλος* u. s. w.); Mullach, *FPhG* I $191_4$ = Buresch, Klar. 102 § 27; Macr. *S* I $20_6$ (vgl. den Leydener Zauberpapyr. VII 32, Dieterich, Philol. Jbb. Suppl. XVI S. 808 *οὐρανὸς μὲν κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ πόδες, τὸ δὲ περίζωμα ὠκεανός*; *Orac. Sib.* $1_{137}$ [Theos. Tub. S. $122_{24}$—123; in Buresch, Klar.]) u. aa. Viele Zeugnisse für die Verbreitung der Vorstellung von der Transszendenz Gottes in der griechischen Philosophie sammelt Hatch-Preuschen, Heident. u. Christent. 178 f. — Aber hier tritt uns schon die sehr schwierige Frage *[vgl. u. $1480_1$]* entgegen, welche dieser Stellen überhaupt noch als heidnisch betrachtet werden dürfen. Die meisten modernen Forscher sind geneigt, in vielen dieser Stellen jüdischen oder auch christlichen Einfluss anzunehmen. Der *θεὸς Ὕψιστος*, der z. B. auf Cypern (Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 361 f.) und im bos-

dings stark beschränkter Monotheismus auch in denjenigen Kreisen im allgemeinen durchdrang, die dem Christentum nicht zugethan waren. Wurden so die Stoiker zwar der Religion zu-, aber gleichzeitig von der überlieferten Religion abgeführt, so näherten sie sich dieser letzteren doch wieder auf anderen Wegen. Zunächst nannten sie, den Hylozoisten des VI. Jahrhunderts und Platon [1]) auch hierin folgend, ihren Allgott Zeus [2]) und sie stellten diesem, worin ihnen ebenfalls viele Frühere und auch Platon [3]) vorangegangen waren, dem einen ungewordenen und unsichtbaren Gott, die gewordenen sichtbaren Götter, d. h. die Erde und Gestirne zur Seite [4]). In diesen sowie in den Elementen und in den von ihnen ebenfalls als göttlich bezeichneten Dingen, die den Menschen besonders wohlthätig sind [5]), verehrten sie Teile des grossen, das Weltganze durchdringenden feurigen Urstoffs [6]), den sie als Zeus bezeichneten. Am meisten musste unter den Gestirnen Helios hervortreten, weil in ihm der feurige Urstoff am reinsten erhalten schien. Schon Platon hatte, natürlich älteren Philosophen folgend, die Sonne als Abbild der höchsten Gottheit gepriesen; indem man jetzt zunächst zur materialistischen Gottesauffassung zurückkehrte, machte man Helios zum sichtbaren Weltherrn, zum Demiurgos der Welt [7]). Diese Auffassung hat das spätere Altertum beherrscht: es war

---

poranischen Reich oft, bisweilen neben heidnischen Göttern (Zeus, Helios, Ge) genannt wird, ist nach SCHÜRER, Sitz.ber. BAW 1897 S. 200 ff. eigentlich Jahwe, und ebenso gilt eine Reihe von monotheistisch klingenden Vv., verschiedener griechischer Dichter, die die christlichen Apologeten gegen das Heidentum anführen, jetzt allgemein als jüdische Fälschung. Vgl. zuletzt GEFFCKEN, Kompos. u. Entstehungszeit der *Orac. Sibyll.* 1902 72—75. Das Wichtigste sind die orphischen *διαθῆκαι* (ABEL, *Orph.* 4—7 *[1480 2]*); die Verse muten allerdings jüdisch an, trotzdem hat der Fälscher wahrscheinlich nur ein schon von Platon gelesenes orphisches Gedicht, mit einigen aus dem alten Testament stammenden Zügen interpoliert, ohne die Tendenz zu ändern (Phil. Jbb. Suppl. XVII 1890 710 ff.). Aber auch die übrigen Stücke sollten nicht in Bausch und Bogen verurteilt und auch die Inschriften mehr als bisher gesichtet werden: von einem höchsten Allgott konnten in der Kaiserzeit und schon früher auch Griechen sprechen. — — Die unendliche, unerschaffene, die Welt und die übrigen Götter erschaffende und erhaltende, gewöhnlich — wo überhaupt die Unterscheidung gemacht wird — persönlich vorgestellte Gottheit ist aber zugleich wie bei Platon absolut gut und absolut weise (VOLKMANN II 248); unendlich oft wird ihre Güte namentlich den Menschen gegenüber (z. B. Plut. *Numa* 4; Sall. π. θ. 14; üb. Max. Tyr. s. ROHDICH 35) hervorgehoben. Nur ein Schriftsteller, der der Bildung seiner Zeit so fern steht wie Pausanias, konnte in der Kaiserzeit vom Neide der Götter sprechen (Paus. III $9_7$; s. auch II $33_3$; vgl. PFUNDTNER S. 14 f.: o. *[1000 4 f]*). — War die Gottheit allgütig, so erstand das Problem, wie denn das Uebel in die Welt gekommen sei; das spätere klassische Altertum hat keinen andern Ausweg gewusst als den alten, auf dem der Widerspruch nicht gelöst, sondern nur um einen Schritt zurückgeschoben wird: es wurde neben der guten Weltseele eine schlechte angenommen. Plut. *Is.* 46 ff.; *an. procr.* $5_4$; 6 f.; $9_{1;7}$. Vgl. ZELLER, Gr. Phil. V³ 172.

[1]) *Phileb.* 16 S. 30cd.

[2]) ZELLER, Gr. Phil. III 1³ 325.

[3]) ZELLER, Gr. Phil. II³ 286.

[4]) Bei Plut., dem überhaupt für die Geschichte des späteren antiken Gottesbegriffs wichtigsten Schriftsteller, findet sich eine eigentümliche Begründung des Polytheismus neben dem daneben immer noch festgehaltenen (*Ei ap. Delph.* 20) Monotheismus: Gott muss alle Tugenden besitzen, nun können sich aber manche Tugenden nur in einer *κοινωνίᾳ* äussern (SEIBERT 47 ff.; VOLKMANN II 251), folglich muss es neben Gott ihm ähnliche Wesen geben.

[5]) Cic. *d n* I $15_{39}$; II $23_{60}$; Plut. *Is.* 66 u. aa.

[6]) ZELLER IV³ 315.

[7]) Z. B. Kleanth. bei Cic. *ac. prior.* II $41_{126}$; die Pythagoreier des Alexander Polyh., Diog. Laert. $8_{27}$; der *Πυθαγόρ. λόγος* bei Hipp. $6_{26}$; Orph. *h* $8_{11}$ (Helios *κοσμοκράτωρ*). Auch in den Kult dringt die Vorstellung ein; über Zeus Helios s. o. *[1094 22]*. Vgl. ferner Inschr. von Perg. 330 (*Ἡλίῳ θεῷ ὑψίστῳ*); LEBAS 2407 (*[Ἡ]λίω θεῷ μεγίσ[τῳ]*). Ueber den Sonnengott bei den Barbaren s. u. *[1467 3]*.

so leicht, die Vielheit der griechischen Götter, von denen manche schon in alter Zeit dem Sonnengott gleichgesetzt waren, auf die Einheit Helios zurückzuführen[1]). Namentlich Apollon, dessen Kultus in den mystisch gestimmten Kreisen wieder zunimmt[2]), ist in dieser Zeit allgemein als Sonnengott erklärt und verehrt worden, dann aber besonders mehrere der beliebtesten Barbarengötter[3]). Im Orient liegt wahrscheinlich, wenn nicht der Ausgangspunkt dieser ganzen Lehre, so doch wenigstens der Anreiz dafür, dass sie sich so weit verbreitete: das Ergebnis der hellenistischen Bewegung ist wie überhaupt, so auch in diesem einzelnen Punkte Rückkehr zum Orientalismus. — Nun wurde freilich von Seiten des platonischen Dualismus, der in den letzten Jahrhunderten des Altertums zur Herrschaft gekommen war, dagegen Einspruch erhoben, dass die Verehrung sich auf ein sinnlich wahrnehmbares Objekt konzentriere[4]); aber man wusste dem Einwand die Spitze abzubrechen, indem man neben der sichtbaren Sonne eine oder mehrere höhere, unsichtbare annahm, auf die alles übertragen wurde, was für jene zu viel zu sein schien[5]). Mit dieser Modifikation haben die philosophisch Gebildeten, ohne sie der übrige Teil der Bevölkerung in den letzten Jahrhunderten des Altertums den Sonnengott als oberste oder wenigstens wichtigste Gottheit verehrt; eine Zeit lang war der Streit zwischen dem alten und dem neuen Glauben unter anderem auch ein Kampf zwischen den Anbetern des einen unsichtbaren Gottes und seines Sohnes, der oft als Sonne der Welt bezeichnet wird, und denen des unsichtbaren Sonnengottes und seines sichtbaren Abbildes. — Ausser als Urstoff haben die Stoiker ihren Zeus aber auch als Weltvernunft bezeichnet, und deshalb war es für sie ebenso natürlich, auch die Teile dieser Vernunft und die Gemütszustände zu vergöttlichen[6]). Da nun die

[1]) Am konsequentesten ist dies von Iamblichos durchgeführt, dessen Lehre Iulian. *or.* 4, und, soweit sie sich auf die Gleichsetzung anderer Götter mit Helios bezieht, auch Macr. *S* I 17—23 (Wissowa, *De Macrobii Saturn. fontib.*, Diss. Bresl. 1880 S. 38 ff.) vortragen; vgl. auch Io. Lyd. *mens.* IV $114_{18}$ B. *Ἰάμβλιχος ... ἡλίου χῶρον τῷ Ἅιδῃ διδούς*.

[2]) Ueber Apollonios, der selbst als Epiphanie des Helios Apollon gilt, s. Philostr. *v. Ap.* $2_{38}$; $6_{10}$; $7_{31}$; Zeller III II³ $155_1$; bei Heliodor ist Helios = Apollon ($10_{36}$) nicht allein das ideale Zentrum der ganzen Handlung, sondern geradezu der oberste Gott, ja der Gott schlechthin, Rohde, Griech. Rom.² 436 f.

[3]) Vgl. über den Sonnenkult des absterbenden Heidentums M. Mayer, XL. Phil.-vslg., Görl. 1889 339; üb. Adad s. u. *[§ 309]*; üb. Zeus von Heliopolis Macr. *S* I 23 *[§ 309]*; über Zeus Helios *μέγας Σάραπις* o. *[$1095_1$; s. auch u. § 309]*; über den palmyrenischen *Ζεὺς ἀνίκητος Ἥλιος Λύδιος* (nach Lydda?) o. *[$1096_1$]*. Sanchuniathon bei Euseb. *pr. ev.* I $10_8$ H. nennt Helios *Ζεὺς κύριος οὐρανοῦ*.

[4]) Z. B. Plut. *Ei ap. Delph.* 21; *Pyth. or.* 72.

[5]) Schon bei Plut. finden sich Spuren dieser Vorstellung; *def. or.* 42 *[$1240_3$]* wird der unsichtbare Helios = Apollon von dem sichtbaren unterschieden. Sonne, Mond u. s. w. sind nach Iulian. *c. Christ.* S. 174 Neum. *τῶν ἀφανῶν εἰκόνες· ὁ φαινόμενος τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ἥλιος τοῦ νοητοῦ καὶ μὴ φαινομένου καὶ πάλιν ἡ φαινομένη τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν σελήνη καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον εἰκόνες εἰσὶ τῶν νοητῶν*. Nach Iambl. *[A. 1]* haben die drei Welten, der intelligible (*νοητός*), intellektuelle (*νοερός*) und der sinnliche (*αἰσθητός*) *κόσμος* ihre eigene Sonne. Die Sonne der intelligiblen Welt ist das Gute, die der sinnlichen die sichtbare Sonne; der *ἥλιος* der intellektuellen Welt steht als Vermittler der sichtbaren und der intelligiblen Welt gewissermassen im Zentrum des ganzen Weltsystems; er ist es, den Iulian als seinen *βασιλεὺς Ἥλιος* anruft. Die Anschauung hat Berührungspunkte mit dem späteren Mithraskult *[§ 309]*; ob dieser hier von der Philosophie beeinflusst ist oder sie beeinflusst hat, ist zw. Auch mit dem Christentum zeigt sich eine entfernte Beziehung insofern, als Helios wie Christus zwischen der absoluten Gottheit und der Welt steht und beide verbindet. Aber schwerlich hängt dieser Teil der Christologie von der Philosophie ab.

[6]) Plut. *plac. phil.* I 6.

Gottheiten des Volksglaubens eben als Gestirne (z. B. Apollon als Sonne, Artemis als Mond), als Elemente (z. B. Hera als Aer), als besonders nützliche Dinge (z. B. Dionysos als Wein, Demeter als Getreide), als Tugenden (z. B. Athena als Einsicht) oder Affekte (z. B. Ares als Hass, Aphrodite als Liebe) seit alter Zeit und auch von Stoikern gedeutet wurden, so war schon hiermit ein grosser Teil der überlieferten Religion, wenn auch zunächst nur dem Namen nach, gerettet. Vollendet wurde diese scheinbare Restitution durch den Dämonenglauben. Bereits im V. Jahrhundert hatten denkschwache Geister, um möglichst viel von dem Volksglauben zu erhalten, dessen Götter doch dem neuen Gottesideal so wenig entsprachen, zwischen die eine absolute Gottheit und den Menschen als Vermittler niedere Dämonen gesetzt, denen die Volkskulte gelten sollten[1]. Durch Xenokrates war diese Lehre in die Akademie eingeführt worden[2], allein allgemeinen Anklang fand sie erst im Hellenismus, der sich auch in diesem Punkt den altorientalischen Vorstellungen näherte. Denn wenngleich zweifellos die Dämonenlehre an altgriechische Vorstellungen anknüpfte, so fanden sich doch verwandte Vorstellungen seit alter Zeit auch im Morgenland vor[3], und sehr wahrscheinlich haben diese dazu beigetragen, das Wiederaufkommen jener zu erleichtern, indem sie sich mit ihnen verbanden. So ist die hellenistische Dämonenlehre ein Gemisch aus orientalischen, altgriechischen und neuentstandenen Vorstellungen, welche sich im einzelnen bis jetzt nicht sicher sondern lassen, unter denen aber allem Anschein nach die barbarischen Elemente stärker und die im Hellenismus neu entstandenen Elemente schwächer sind, als gewöhnlich angenommen wird. Ausgebildet tritt diese Lehre uns bei den späteren Stoikern entgegen, die, obgleich hier die inneren Widersprüche des Systems deutlich werden mussten, nicht allein sie rezipiert, sondern auf die Dämonen auch Bestimmungen übertragen haben[4], die wohl für die Vermittler zwischen der Menschheit und der extramundanen Gottheit, nicht aber für Teile des Allgottes passten. Sie haben damit der antiken Religion ein starkes Boll-

[1]) Ueber die Pythagoreier vgl. ZELLER I⁴ $455_{2}$. Später (z. B. von Apul. *de deo Socr.* 6, der sich auf *Epinom.* 8 984d und *symp.* 23 202e beruft) wird auch Platon die Dämonenlehre zugeschrieben, der sie sicher als Mittel zur Verteidigung der Staatskulte gekannt *[$1054_{1}$]*, aber wahrscheinlich nicht gebilligt hat (ZELLER, Gr. Phil. II³ 791).

[2]) Xenokrates bezeichnete wie Herakleitos u. aa. *[$991_{4}$]* die Seele des Menschen als seinen Daimon (Arsttl. *top.* $2_{6}$ $112a_{37}$), nahm aber ausserdem eine Unzahl guter und böser Dämonen an, denen die Riten des Volksglaubens gelten sollten (Plut. *Is.* 26; *def. or.* 13; ZELLER II³ 874). Dass beide Auffassungen einander nicht widersprechen, wird sich u. *[$1471_{1}$]* ergeben.

[3]) Die Heimat der Vorstellung von den Schutzgöttern des einzelnen Menschen und von den Engeln ist vermutlich Babylon (SCHRADER. KAT³ 454—458); von hier scheinen die eranische Vorstellung von den Fravashis *[$1471_{1}$]* und die altjüdische von den [illegible] (SMEND, Alttestam. Religionsgesch.² $453_{1}$) beeinflusst. Letztere hat sich später teils durch neue Zuführung mystischer babylonischer Vorstellungen, teils auch in selbständiger jüdischer (GFRÖRER, Jh. des Heils I 352—424) und christlicher (EVERLING, Die paulinische Angelogie und Dämonologie, Gött. 1888) Fortbildung verändert, ist aber doch stets der griechischen so ähnlich geblieben, dass die kirchlichen Schriftsteller keinen Anstoss daran nahmen, die letztere sich anzupassen und ganz im Sinne der griechischen Philosophie die Heidengötter als Dämonen (z. B. Commod. $3_{8}$ ff.) zu bezeichnen und so zugleich ihre als wahr zugegebenen Wunderkuren und andere Heilwirkungen (Iustin. *apol.* $1_{14}$) zu erklären. — Ueb. die Geschichte der Wörter *ἄγγελος, ἀρχάγγελος* vgl. DIETERICH, Mithraslit. $49_{2}$ u. unten *[$1470_{1}$]*.

[4]) ZELLER, Gr. Phil. IV³ 318 ff.

werk errichtet, das dessen pseudophilosophische Verteidiger[1]) lange gegen Epikureier[2]) und Christen verteidigt haben: von seinem Standpunkt aus sagt einer dieser heidnischen Apologeten nicht mit Unrecht, diejenigen, die das Geschlecht der Dämonen ausfindig gemacht, hätten der Philosophie mehr genützt als selbst Platon durch seine Entdeckung der Materie oder Natur[3]). Die spezifisch stoische Formulierung dieser Lehre gehört nicht in die Geschichte der griechischen Religion, obwohl sich Spuren von ihr hin und wieder selbst in Texten finden, die angeblich wenigstens dem praktischen Gottesdienst entstammen oder ihm dienen wollen[4]); in ihrer späteren Formulierung, die übrigens, abgesehen von der Vorstellung der Dämonen als der Teile der Gottheit, grossenteils mit der stoischen übereinstimmt, lautet sie so: die von der ewigen Allgottheit zu scheidenden gewordenen Götter werden eingeteilt in die sichtbaren Gottheiten der Gestirne und in die unsichtbaren Daimones[5]), welche, selbst luftig, in dem Luftraum unterhalb des Mondes[6]) wohnen, vernünftig, aber den Leidenschaften[7]) und dem Irrtum[8]) unterworfen, nicht immer gut[9]), jedoch —

---

1) Ueber Plut. vgl. Seibert, *De apolog. Plut. theol.* 74 ff.; Pohl, Die Dämonologie des Pl., Bresl. 1860, Progr.; Volkmann, Leb., Schr. u. Philos. d. Pl. II 292–323, über Max. Tyrius Rohdich S. 18 ff., 44—49, über die chaldäischen Orakel Kroll, *Or. Chald.* 44 f., über klarische Orakel Buresch, Klar. 44 ff.; 56 ff., wo viele Zeugnisse aus späterer Zeit gesammelt sind. Vgl. auch G. Wolff, *Porph. de philos. ex orac. haur.* 214—229.

2) (Plut.) *plac. phil.* I $8_1$.

3) Plut. *def. or.* 10.

4) So scheint der stoische Pantheismus in einem dem kolophonischen Apollon zugeschriebenen Orakel nachzuwirken, wo der Gott sich einen kleinen Teil des grossen Allgottes nennt, Lact. *inst.* $1_7$.

5) Max. Tyr. $17_{12}$; vgl. $14_8$.

6) Apul. *de deo Socrat.* 8. Vgl. Ekph. bei Stob. *flor.* $48_{64}$ (II S. $266_{16}$ Mein.) *ἐν δὲ τᾷ χώρᾳ τᾷ σελάνας ἔνερθεν τὰ δι' εὐθείας ἰόντα σώματα ἃ τῶ δαίμονος φύσις ἔχει τὰν διεξαγωγάν*; Porph. *abst.* $2_{38}$. Wie alles unter dem Mond sind nach Plut. *def. or.* 16 die Dämonen vergänglich; es wird dort die Geschichte von der Geisterinsel bei Britannien erzählt, wo ein grosser Sturm entsteht, als einer *τῶν κρεισσόνων* gestorben ist; auch die Geschichte vom Tode des grossen Pan (c. 17) wird herangezogen. — Nach Okell. *un. nat.* $3_3$ wohnen auf Erden Menschen, im Himmel Götter, *ἐν δὲ τῷ μεταρσίῳ τόπῳ δαίμονες*.

7) Max. Tyr. $15_5$; $_7$; Apul. *d. S.* 13. Bei Plut. *def. or.* 13 werden im Anschluss an Xenokrates hinsichtlich der Veränderlichkeit drei Arten von Wesen unterschieden: 1) Götter, die mit dem gleichseitigen Dreieck, der Sonne und den Sternen, 2) Daimones, die mit dem gleichschenkligen Dreieck und dem Mond, 3) Menschen, die mit dem ungleichseitigen Dreieck und den Sternschnuppen und Kometen verglichen werden.

8) Plut. *def. or.* 16.

9) Schon in der Blütezeit finden wir einen Klub der Kakodaimonisten, den Lysias *fr.* 53 als ein Zeichen besonderer Gottlosigkeit betrachtet; vgl. Meuss, Phil. Jbb. CXXXIX 1889 453. Ueb. böse Daimones bei Platon, Xenokr., Chrys. s. Plut. *def. or.* 17; über Plut. selbst, der z. B. *Mar.* 23; *Aimil.* 22; 27; 36 böse Daimones nennt, Rohdich 48. Es werden durch die Annahme böser Dämonen namentlich die Trauerzeremonien *[o. § 275]* erklärt; vgl. Plut. *Is.* 26 *ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυσφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ' εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐδὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται*. Plut. hat dies *def. or.* 14 gebilligt: demgemäss schliesst er *def. or.* 10 aus den lugubren Riten der Aegypter und Phryger, dass diese Völker die Dämonenlehre hatten. — Bei Heliod., der oft zwischen Gott und Daimon unterscheidet (z. B. $6_1$; $8_{10}$), sind sogar die Dämonen gewöhnlich schlecht (z. B. $2_{13}$; $5_7$; $_{20}$; $7_{11}$; $_{15}$; $10_{13}$; vgl. Rohde, Gr. Rom. $435_3$): dass Charikleia klagt, drückt der schwülstige Schriftsteller so aus, dass er sie ihrem Dämon in seiner Weise den Reigen tanzen lässt. Auch Porphyrios spricht oft von *δαίμονες πονηροί* oder *κακόεργοι* (z. B. Euseb. *pr. ev.* IV 22 f.; vgl. Wolff, *Porph. de ph. ex or. h.* 43; 147), die er dem Serapis und der Hekate unterordnet; er hebt jedoch *de abstin.* $2_{38}$ und in dem Brief an Anebo (Aug. *c d* X $11_1$) ausdrücklich hervor, dass nicht alle Dämonen schlecht seien. — Kelsos

wenigstens nach der vorherrschenden Vorstellung — immer im Dienste der Götter handelnd[1]). Von ihnen gehen alle die Wirkungen aus, welche der Volksglauben den Göttern zuschreibt, z. B. Blitze, Inspirationen und andere Orakel[2]). Wo die Gottheit mit dem Menschen in Kontakt tritt, z. B. in den Mysterien[3]), sind sie die Vermittler. Sie sind es auch, die die Weltgerechtigkeit herbeiführen[4]). Sie sind Schutzgeister oder auch Kerkermeister der Menschen[5]), und weil sie den Affekten des Zornes und des Mitleidens unterliegen, müssen sie durch Opfer und Gebet versöhnt werden[6]). Ein Teil dieser Dämonen ist selbst aus Menschenseelen hervorgegangen[7]), die von den irdischen Bestandteilen befreit sind; bei manchen Menschen ist aber ein Teil des Geistes schon bei Lebzeiten nicht in dem

bei Orig. $6_{42}$ kennt Dämonen, die zur Strafe auf die Erde geschickt werden. Ueber böse Dämonen bei Apollonios s.u. *[$1479_{1}$]*, über die chaldäischen Orakel s. Kroll, *Or. Chald.* 44 f., über Satansengel (2 Kor. $12_{7}$) im neuen Testament Everling, Angelogie 119. Gegen die Annahme böser Dämonen erklären sich Philon (Dähne, Jüd.-alexandr. Religionsphil. I $312_{374}$) und mehrere Neuplatoniker, z. B. Sall. *π. θ.* 12; auch Max. Tyr. scheint sie nicht anzuerkennen.

[1]) *Ἀκαμάτου δαμνῶνται ὑπαὶ μάστιγι θεοῖο* heisst es in dem Orakel bei Lact. *inst.* $1_{7}$. In diesem Sinn bezeichnet sich der kolophonische Apollon (ebd.) als einen *ἄγγελος*; der Ausdruck, bei dessen Entstehung ebenso wie in der jüdischen Angelologie (Lipsius bei Ersch u. Gruber I LXXI 237 b) babylonische Vorstellungen und zu dessen späterer Verwendung der Gebrauch von מַלְאָךְ mitgewirkt zu haben scheinen, kehrt wieder in den Tübinger *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* (34; 36) und in den Zauberpapyri (Buresch, Klar. 59). Vgl. Labeo bei Aug. *c d* $9_{19}$; Kels. bei Orig. $7_{68}$; Porph. bei Aug. *c d* X $9_{2}$; Orph. *fr.* 238 9; Ostan. bei Min. Fel. $26_{11}$; Hierokl. *ad carm. aur.* 3; Prokl. *Tim.* 290 a. Bei Porph. *ep. ad Aneb.* 10 ([Iambl.] *myst.* $2_{3; 10}$) werden neben einander *θεοί, ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, δαίμονες* u. s. w. genannt; durch die Kombination von Aug. *c d* $10_{26}$ und Prokl. *Tim.* 47 a gelangt G. Wolff, *Porph. de phil. ex orac. haur.* 228 (vgl. 146) dazu, den Unterschied zwischen *ἄγγελοι* (*'qui deorsum descendentes theurgicis divina pronuntient'*) und *ἀρχάγγελοι* (*'qui in terris ea, quae patris sunt, et altitudinem eius profunditatemque pronuntient'*) festzustellen. Beiden Gattungen der Engel sind dann die *δαίμονες*, die Urheber der niederen Magie, untergeordnet.

[2]) Neupythagor. bei Alex. Polyhist. (Diog. Laert. $8_{32}$) *ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τε ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγιείας . . . εἰς τε τούτους γίνεσθαι τούς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμοὺς μαντικήν τε πᾶσαν καὶ μελῳδίας.* Vgl. Apul. *d. S.* 6. — Mehrfach (z. B. bei Hierokl. *carm. aur.* 3 S. 425 a Mull.) wird diese Auffassung durch die Etymologie (*δαίμ. = δαήμων*) begründet. — Dass die Dämonen die N. von Göttern empfangen haben, erklärt Plut. *def. or.* 21 so: *ᾧ γὰρ ἕκαστος θεῷ συντέτακται καὶ παρ' οὗ δυνάμεως καὶ τιμῆς εἴληχεν, ἀπὸ τούτου φιλεῖ καλεῖσθαι . . . ἀλλ' ἔνιοι μὲν ὀρθῶς κατὰ τύχην ἐκλήθησαν, οἱ δὲ πολλοὶ μηδὲν προσηκούσας, ἀλλ' ἐνηλλαγμένας ἐκτήσαντο θεῶν παρωνυμίας.*

[3]) Plut. *def. or.* 14; (Iambl.) *myst.* 6: S. $247_{6}$ u. aa.

[4]) Plut. *def. or.* 13.

[5]) Diog. Laert. $7_{151}$; Plut. *def. or.* 48; Kels. bei Orig. $8_{33}$; Max. Tyr. $14_{8}$; $19_{6}$. — Dass der einzelne Mensch seinen Dämon habe, wird schon in der Blütezeit bisweilen gesagt (Meuss, Phil. Jbb. CXXXIX 1889 467) und später ausserordentlich oft hervorgehoben, z. B. von Heliod. $5_{2}$; $6_{12}$; (Iambl.) *myst.* $9_{6}$. Stoiker bei Sen. *ep.* $110_{1}$ nennen den Daimon den Paidagogos der Menschen. Es vermischt sich diese Lehre, durch die der spätere Genienglaube der Römer wenn nicht gebildet, so doch jedenfalls stark modifiziert ist, mit der u. *[$1471_{1}$]* zu besprechenden Bedeutung von Daimon.

[6]) Apul. *d. d. S.* 13; Kels. bei Orig. $8_{55}$. Derselbe nennt ebd. $_{60}$ *τὸ πλεῖστον* (d. h. die Mehrzahl der *δαίμονες περίγειοι*) *γενέσει συντετηκὸς καὶ προσηλωμένον αἵματι* (vgl. Athenag. *πρεσβ.* 26 S. 136 O.) *καὶ κνίσσῃ καὶ μελῳδίαις καὶ ἄλλοις τισὶ τοιούτοις προσδεδεμένον.* Vgl. freilich daneben $8_{63}$ *μᾶλλον οἰητέον τοὺς δαίμονας μηδενὸς χρῄζειν μηδὲ δεῖσθαί τινος ἀλλὰ χαίρειν τοῖς τὸ εὐσεβὲς δρῶσι πρὸς αὐτούς.*

[7]) Daher *δαίμονες χθόνιοι* (Charond. bei Stob. *floril.* $44_{40}$ II S. $183_{18}$) oder *καταχθόνιοι* (*c. aur.* 3). Nach dem Pythagoreier des Alex. Polyh. (Diog. Laert. $7_{31}$) u. aa. sind es — was an Hsd. *ἔ κ ἡ* 141 anknüpft — die Seelen der Guten, die als Dämonen weiter leben; ähnlich lässt der von Aug. *c d* X 21 bekämpfte Autor die Heroen, d. h. *alicuius meriti animae defunctorum* mit den Dämonen im *ἀήρ* wohnen, wovon sie eben den N. *ἥρως* (*ἀήρ = Ἥρα* o. *[$1125_{4}$]*) haben sollen.

Körper versunken, diesen ist schon bei Lebzeiten der *νοῦς* ein Dämon [1]). Indem man eine unbegrenzte Teilbarkeit der göttlichen Verwaltung annahm [2]), gelangte man natürlich dazu, alle von einander so verschiedenen Formen des antiken Götter- und Heroenkultus [3]), selbst die Fürstenapotheose, wie wir sehen werden, nicht ausgenommen, und alle Überlieferungen der Dichter [4]) verteidigen zu können; und da man unterstellte, dass der daneben noch angenommene absolute Gott nicht eifersüchtig sei über die Verehrung der verschiedenen unter seiner Aufsicht wirkenden Untergötter und Dämonen, vielmehr sich dieser Verehrung noch freue [5]), so bildete man sich ein, die überlieferte Religion als eine den wahren Gottesglauben stützende und jedenfalls ganz ungefährliche [6]) Lehre nachgewiesen zu haben.

Die Stoiker selbst haben nun freilich die Wissenschaft nur in geringem Grade mit der Religion vermischt. Vollständig gläubig steht die Stoa nur einer Seite des überlieferten Gottesglaubens, der **Mantik**, gegenüber, die überhaupt in der griechischen Philosophie eine Ausnahmestellung einnimmt (S. 986) [7]); es ist gewiss wesentlich dem stoischen Einfluss zuzuschreiben, dass trotz des Widerspruchs der jüngeren Akademie [8]) und des Peripatos [9]), der in dieser Beziehung die Überlieferungen einer besseren Zeit festhielt, und trotz des Spottes der Epikureier [10]) und Kyniker [11]) im

[1]) Es wird das besonders in den Darlegungen über das Daimonion des Sokrates (z. B. Plut. *de genio Socr.*; Max. Tyr. 14; 15; Apul. *de deo Socr.* [z. B. 15]) auseinandergesetzt. Oefters ist von dem Daimon des Apollonios die Rede (z. B. Philostr. I$_{18}$; VIII $7_{10}$ S. $316_{2}$ K.). Dass sich die beiden Auffassungen des Dämon unvereinbar gegenüberstehen (Volkmann 323), lässt sich nach dem oben im Text Bemerkten nicht aufrechterhalten, wie sie sich denn auch thatsächlich nicht bloss bei Plut. neben einander finden. Auch in der eranischen Vorstellung von den Fravashis (Spiegel, Er. Altk. II 91—98) sind beide Vorstellungen vereinigt: diese Frav. sind Teile der Seele, aber zugleich Sterne, die gegen die bösen Dämonen ankämpfen.

[2]) Vgl. z. B. Max. Tyr. $17_{12}$. Um die unendliche Zahl der Teile der göttlichen Verwaltung zu veranschaulichen, führt Kels. bei Orig. $8_{58}$ an, dass nach der Lehre der Aegypter 36 oder mehr Götter über die einzelnen Teile des menschlichen Körpers gesetzt sind.

[3]) Apul. *d. d. S.* 14 *unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est.* Vgl. o. *[1470$_{4}$]*.

[4]) So findet Max. Tyr. $14_{3}$ ff. die Dämonologie seiner Zeit bereits bei Homer, den er deshalb als Vater der Philosophie (*ἡγεμὼν τοῦ γένους* der Philosophen. $10_{3}$), als Vorbild Platons ($32_{2}$) bezeichnet. Der Widerspruch, dass Platon die Dichter verurteilt, wird daraus erklärt (23), dass er nicht einen wirklichen, sondern einen Idealstaat habe darstellen wollen. Freilich nimmt auch Max. Tyr. daneben noch symbolische Einkleidung der Gedanken ($10_{6}$; $14_{6}$), ein *αἴνιγμα* an, das der Leser *μεταβάλλειν εἰς λόγον* müsse. Eigentümlich rechtfertigt Sall. *π. θ.* 3 die Mythen: wie die Götter *τὰ μὲν ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἀγαθὰ κοινὰ πᾶσιν ἐποίησαν, τὰ δὲ ἐκ τῶν νοητῶν μόνοις τοῖς ἔμφροσιν. οὕτως οἱ μῦθοι τὸ μὲν εἶναι θεοὺς πρὸς ἅπαντας λέγουσι, τίνες δ' οὗτοι καὶ ὁποῖοι τοῖς δυναμένοις εἰδέναι.*

[5]) Z. B. Kels. bei Orig. $8_{2}$.

[6]) Z. B. Kels. bei Orig. $8_{24}$.

[7]) Cic. *div.* I $3_{5}$ *Xenophanes unus, qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit.* Dikaiarchos und Arsttl. *[1472$_{1}$]* hatten wenigstens die enthusiastische Mantik und die zu ihr gerechneten *[929 zu 928$_{4}$]* Traumorakel anerkannt.

[8]) Im Gegensatz gegen Xenokrates haben die jüngeren Akademiker, namentlich der Begründer der dritten Akademie Karneades (z. B. Cic. *div.* I $4_{10}$; II $3_{9}$ u. s. w.) und dessen Schüler Kleitomachos — falls auf ihn Cic. *div.* II 1—40 zurückgeht — die stoische Divinationslehre bekämpft. Vgl. C. Vick, *Quaest. Carneadeae Diss.*, Rost. 1901; Herm. XXXVII 1902 228—248.

[9]) So wurde z. B. des Stoikers Chrysippos Divinationslehre in der Kaiserzeit durch den Peripatetiker Diogenianos (Euseb. *praep. ev.* $4_{3}$: Zeller IV³ 779) bekämpft.

[10]) Epikur leugnet die Orakel, Plut. *plac. phil.* V $1_{2}$; Cic. *d n* I $20_{55}$; *div.* II $17_{40}$; Tertull. *an.* 46 z. A. (über Traumorakel).

[11]) Z. B. Oinomaos (angeblich unter Hadrian), von dessen *γοήτων φωρά* Euseb. *pr. ev.* $5_{19}$ ff. Bruchstücke mitteilt. Vgl. Zeller

späteren Altertum die verschiedenen Formen der Weissagung auch bei den Gebildeten ziemlich allgemein Glauben fanden[1]). Auf dem Gebiet der Mantik haben Wissenschaft und Aberglauben zuerst ihren für die Kultur des späteren Altertums verhängnisvollen Bund geschlossen. Mehr noch als die Weissagungsinstitute der öffentlichen Orakel interessierte diese Afterwissenschaft die Privatmantik. Die Traumdeutung[2]), die selbst die Blütezeit beschäftigt hatte[3]), und die Astrologie[4]) erhielten damals eine Art wissenschaftlicher Durchbildung, d. h. es wurden die von der griechischen Wissenschaft gefundenen Begriffe in den dunkelen Aberglauben übernommen, der sich aus altgriechischen und altorientalischen Elementen zusammensetzte. Denn auch auf diesem Gebiet siegte im Hellenismus das Morgenland über das Hellenentum: die Oneirokrisie ist teilweise[5]), die Astrologie sogar überwiegend barbarischen Ursprungs. Daneben wurden allerdings auch die altgriechischen Orakelformen keineswegs ganz vernachlässigt. Es gibt wohl kaum eine Form des antiken Orakelwesens, die von den Stoikern grundsätzlich verworfen wurde[6]): selbst die Kory-

---

IV² 769 f.

[1]) Wie leichtgläubig Aristeides selbst die unsinnigsten Formen der Heilorakel billigte, zeigen z. B. dessen heilige Reden (23—28) auf jeder Seite. Pausanias, der den Mythen und dem Wunder gegenüber anfangs doch noch starke Kritik übt, nimmt an der Mantik keinerlei Anstoss (vgl. z. B. I $16_1$; $30_8$; IV $13_1$; VII $24_7$; X $2_6$; PFUNDTNER 28 ff.; wenn P. Mysterien nicht verraten will, beruft er sich gern auf Träume, I $14_3$; $38_6$; IV $33_5$), noch weniger natürlich die Apologeten des alten Glaubens, wie Plutarch, der zwar Irrtümer der Orakel für möglich hält, weil sich die göttlichen Eingebungen im Menschen mit nicht göttlichen Regungen vermischen (*de Pyth. or.* 21; vgl. SCHMERTOSCH 24 ff.), um so bestimmter aber für die Mehrzahl göttlichen Ursprung und Wahrheit behauptet, ferner Max. Tyr. (ROHDICH 42) und besonders Kelsos (z. B. bei Origin. $8_{45}$; $_{48}$; $_{60}$). Aus diesen Kreisen ist der Versuch hervorgegangen, das Orakelwesen als vereinbar einerseits mit der Annahme einer allgemeinen irdischen Kausalität, die die Voraussetzung für alles wissenschaftliche Erkennen bildet, und andrerseits mit dem freien Willen des Menschen hinzustellen. Beides glaubte man durch die Annahme der Harmonie zwischen Gott, Welt und Mensch zu erreichen. Welt und Mensch werden durch ihre eigenen Gesetze bestimmt, aber diese stimmen mit der Gottheit überein, die physische, menschliche und göttliche Wirkung fällt also zusammen; die Orakel sind natürlich zu erklären, aber doch zugleich bedeutsam. Diesen Weg sind z. B. Max. Tyr. und Plut. gegangen; sie haben viele Nachfolger bis in die neuere Zeit, aber auch gewiss Vorgänger gehabt.

[2]) Die wichtigsten hellenistischen und nachhellenistischen Schriftsteller über Traumdeutung (grossenteils bei Artemid. *[s. u.]* genannt; vgl. Tertull. *an.* 46; WOLFF, *De Porph. phil. ex orac. haur.* 58—65; BÜCHSENSCHÜTZ, Traum und Traumdeut. im Altert., Berl. 1868 S. 9 ff.; SUSEMIHL, Gesch. der griech. Litter. I 868 ff.): Alexandros von Myndos (Artemid. $1_{67}$ S. $62_{15}$ H.; $2_9$ $93_{26}$; $2_{66}$ $157_{14}$; ODER, Rh. M. XLV 1890 637 f.); Antipatros (Cic. *div.* I $20_{39}$; II $70_{144}$); Apollodoros von Telmessos (Arstd. $1_{79}$ $77_{12}$); Apollonios von Attaleia (Arstd. $1_{32}$ $34_{15}$; $3_{28}$ $179_{19}$); Aristandros von Telmessos (Artd. $1_{31}$ $31_4$); Aristarchos (Artd. $4_{23}$ $216_{14}$); Artemidor (*ed.* HERCHER 1864; vgl. EDM. LE BLANT, *Mém. AIBL* XXXVI 1901 17—29); Artemon von Milet (Artd. $1_2$ $5_{19}$; $2_{44}$ $148_{22}$); Chrysippos (Cic. *div.* I $20_{39}$; II $70_{144}$); Demetrios Phaler. (wohl apokryph? Artd. $2_{44}$ $148_{22}$; SUSEMIHL I $875_{184}$); Dionysios von Heliupolis (Artd. $2_{66}$ $157_{15}$); Geminos von Tyros (ebd. $2_{44}$ $148_{22}$); Nigidius (Lyd. *ostent.* 45); Nikostratos von Ephesos (Artd. $1_2$ $9_{15}$); Panyasis d. J. von Halikarnass (ebd.; Suid. *s v*); Phemonoe (apokr.? Artd. $2_9$ $96_5$; SUSEMIHL I 300); Phoibos von Antiocheia (Artd. $2_9$ $93_{26}$); Straton (Diog. Laert. $5_{59}$).

[3]) Vgl. über Antiphon einen Zeitgenossen des gln. Redners Artemid. $2_{14}$ S. $109_{12}$ H.; Cic. *div.* I $20_{39}$; II $70_{144}$; Sen. *contr.* II $1_{33}$; Suid. *Ἀντ.* 11; ZELLER, Gr. Phil. I⁵ $1070_3$; anderes bei SAUPPE, *De Antiphonte sophista*, Gött., Ind. Sch. 1867 S. 17 f. Ueber Arsttl. und Dikaiarchos vgl. Plut. *plac. phil.* V $1_1$, über ersteren s. besonders Arsttl. *περὶ ἐνυπνίων καὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* $458a_{10}$—$464b_{18}$, der $462b_{12}$ die Möglichkeit der *ἐνύπνια* aus der Erfahrung folgert. Vgl. Hippokr. *περὶ ἐνυπνίων* (II 1 ff. K.).

[4]) S. u. *[§ 309]*.

[5]) H. LEWY, Rh. M. XLVIII 1893 398 ff.

[6]) Wir begegnen daher im späteren Altertum bei den Gebildeten allen, auch den

phäen der Schule[1]) haben mit ausserordentlicher Urteilslosigkeit an die fabelhaftesten Angaben über Weissagungen so fest geglaubt, dass sie sogar aus der Mantik einen Beweis für die Existenz der Götter entnahmen[2]), wogegen man freilich auch umgekehrt folgerte, weil es Götter gebe, müssten diese sich auch in Orakeln der Menschheit mitteilen[3]). Noch waren die Denkfreudigkeit und die Überzeugung von der Möglichkeit dogmatischen Wissens zu stark, als dass man weiter gegangen wäre und nicht bloss aus der Existenz der Orakel auf die Existenz der Götter, sondern auch aus dem Inhalt der ersteren auf das Wesen der letzteren geschlossen hätte; aber die Zuversicht, allgemein gültige Wahrheiten aus den Wahrnehmungen zu entnehmen, schwand allmählich ebenso dahin, wie schon vorher der Glauben an die rein spekulative Erkenntnis gewichen war, und die herabgekommene Zeit war nicht mehr im stande, sich mit dem Lohne zu begnügen, den das Forschen nach der Wahrheit, auch wenn sie nie erreicht werden kann, dem denkenden Menschen gewährt[4]).

Die seitdem überwiegende religiöse Grundstimmung kommt nun allerdings nicht notwendig der überlieferten Religion zu gute; ja, es war dies um so weniger der Fall, je ursprünglichere und eigenartigere Geister die Träger dieser Stimmung waren. Auch da, wo sich die religiöse Bewegung dem sehr weit gezogenen Rahmen der antiken Religion einordnet, hat sie anfangs natürlich vorzugsweise solche Richtungen begünstigt, die der alten Religion nur äusserlich angepasst waren. Sobald jedoch die Philosophie aufhörte, neue Werte zu schaffen, wurde die Grenze zwischen Wissen und Glauben, zwischen der weiterstrebenden Forschung und der sich selbst genügenden Religion verwischt. Für keine Zeit gilt dies mehr als für das Jahrhundert, das mit Plutarch anhebt und durch ihn sein geistiges Gepräge erhalten hat: in dem Zeitalter der 'guten Kaiser' erschöpft sich die Philosophie oder was sich für Philosophie ausgibt nicht bloss beinahe

absurdesten Formen der Mantik wieder. Ciceros Freund Appius Claudius Pulcher trieb Nekyomantie (Cic. *Tusc.* I 16$_{37}$) und Psychomantie (Cic. *div.* I 58$_{132}$). Die 'Philosophen' wollen bei Valens' Tod durch einen Dreifuss von Lorbeer den Namen des künftigen Kaisers erfahren (Sozom. VI 35$_{3}$). Selbst Splanchnotomie an geschlachteten Kindern wird den 'Philosophen' zugeschrieben (Sokr. *h e* III 13$_{11}$), aber das könnte Uebertreibung sein; eine solche Anklage ist gegen religiöse Gegner im späteren Altertum ganz gewöhnlich.

[1]) Vgl. Cic. *div.* I 3$_{6}$ *Chrysippus, qui totam de divinatione duobus libris* (περὶ μαντικῆς, Diog. Laert. 7$_{149}$) *explicavit sententiam, uno praeterea de oraculis* (περὶ χρησμῶν, eine Sammlung apollinischer Weissagungen; vgl. Cic. *div.* I 19$_{37}$; II 56$_{115}$), *uno de somniis* (περὶ ὀνείρων, Cic. *div.* I 20$_{39}$; II 70$_{144}$). Ferner haben Diogen. v. Babylon 1, Antipatr. 2, Poseidonios 5 Bücher περὶ μαντικῆς geschrieben. Anderes bei Wolff, *Porph. de phil. ex or. haur.* 54 ff.

[2]) Dies geschieht in dem von Sext. Empir. *math.* 9$_{132}$ ausgeschriebenen Stoiker. Die dort gegebene Definition der Mantik stimmt zu Chrysippos bei Cic. *div.* II 63$_{130}$. Vgl. auch Cic. *n d* II 5$_{12}$.

[3]) Cic. *div.* II 6$_{10}$; vgl. Hoyer, Rh. M. LIII 1898 42.

[4]) Gestreift wird allerdings der Gedanke, dass das Suchen nach der Wahrheit den Lohn in sich selbst trage, auch später noch anscheinend nicht ganz selten. Wenn z. B. Plut. *Is.* 1 es als für den Verständigen passend bezeichnet, die Götter um die Erkenntnis ihres Wesens, soweit sie dem Menschen möglich sei, zu bitten, so kann darin liegen, dass die letzte Wahrheit dem Menschen zwar unerreichbar sei, dass dieser aber nicht aufhören dürfe, nach ihr zu streben. Aber das können Plutarch und die übrigen Schriftsteller, die ähnliche Aeusserungen thun, nach ihren sonstigen Lehren nicht gemeint haben; sie wollen das reine Streben nach Wahrheit nicht als genügend zum Glück, sondern nur als ungenügend zur Erforschung der Wahrheit bezeichnen.

ganz in der Verteidigung des alten Glaubens, den man nun weniger — wie in der Blütezeit der Stoa — wissenschaftlich erklären und bestimmen als begründen will, sondern es wird zugleich diese Religion selbst ganz generell, so wie wir es eben von einer ihrer Institutionen, dem Orakel, gesehen haben, als Erkenntnisquelle betrachtet, d. h. die Wissenschaft wird nicht allein Apologetik, sondern auch Scholastik. Allerdings gilt dies nicht in gleicher Weise von den verschiedenen Arten des überlieferten Götterglaubens. Von den drei Gattungen von Gottesvorstellungen, welche man zu unterscheiden pflegte[1]), den mythischen der Dichter, dem in den Staatsinstitutionen, den *νόμοι*, niedergelegten *πάτριος λόγος* und der philosophischen Lehre, war die erste ihrer Natur nach am wenigsten geeignet, als Offenbarung zu dienen, weil es objektive Kriterien zur Feststellung des in den Dichtungen liegenden Wahrheitsgehaltes natürlich nicht gibt: man hat daher zu allen Zeiten und auch noch in dieser, wo man zur alten Religion zurückzukehren sich bemühte, sich eine gewisse Freiheit genommen, solche Mythen umzudeuten oder ganz zu verwerfen, die den damals herrschenden Vorstellungen widersprachen. Von drei Seiten nun erregten die Mythen besonders Anstoss: durch die in ihnen erzählten Wunder, durch die Charakteristik der Götter, die sich weit von dem damals erreichten sittlichen Ideal entfernten, und durch die Widersprüche, die man zwischen Mythos und Kult entdeckt zu haben glaubte. In allen drei Beziehungen äussern sich die Schriftsteller des II. Jahrhunderts jedoch mit einer gewissen schwankenden Zurückhaltung und nicht ganz übereinstimmend. Abgesehen von den Bekämpfern des Götterglaubens, steht scheinbar der sonst so abergläubische Pausanias dem Mythos am freisten gegenüber[2]), jedoch hauptsächlich, weil er die Bildung seiner Zeit sich erst allmählich angeeignet hat[3]) und daher ohne Prüfung ältere Ansichten übernimmt. Auch der sonst ebenfalls wundersüchtige Aristeides[4]) äussert sich frei über die Dichter; dagegen sind andere Schriftsteller weit vorsichtiger. Es herrscht wohl noch eine gewisse Scheu, den krassen Wunder-

[1]) Plut. *Erot.* 18$_{10}$. Vgl. SEIBERT 18 ff.; VOLKMANN 251 ff. Vgl. die drei varronischen *genera* der Theologie (Aug. *c d* 6$_5$): *mythicon ...., quo maxime utuntur poetae, physicon, quo philosophi, civile, quo populi* (s. auch LÜTTGERT, *Theolog. Varron.* I Progr. Sor. 1858 S. 9 ff.).

[2]) Er nennt die Mythendichter *ἄνδρες ἀλαζόνες* (VI 8$_2$), *σεμνύνοντες* (II 30$_6$), spricht sich gegen die Mythen des Theaters aus (I 3$_2$) und hält sich zu einer Kritik des Mythos für berechtigt (III 18$_6$; VI 3$_8$). Vgl. KRÜGER 11 f.; PFUNDTNER 21 f. Demgemäss spricht er mit mehr oder minder stark hervorgehobenem Zweifel von der Heraufrufung Persephones durch Demeter (I 43$_2$), von Sisyphos im Hades (II 5$_1$), von der festgewurzelten und begrünten Keule des Herakles (II 31$_{10}$), von Lynkeus' Scharfsichtigkeit (IV 2$_7$), von den Schlangenfüssen der Giganten (VIII 29$_3$), von Kadmos' Drachenzähnen (IX 10$_1$), von den angeblichen Werken des Hephaistos (IX 41$_1$), wogegen er leichtgläubig genug ist, die Minotaurossage (I 24$_1$ *τέρατα γὰρ πολλῷ καὶ τοῦδε θαυμασιώτερα καὶ καθ' ἡμᾶς ἔτικτον γυναῖκες*), die Wundergeschichten vom Ross des Phormis (V 27$_3$) und vom Taraxippos (VI 20$_{18}$) sowie Lykaons Verwandlung (VIII 2$_4$) für möglich zu halten und sich für die Möglichkeit der Zauberei auf lydische Magier (V 27$_5$), die durch Opfer Feuer entzünden *[1265$_1$]*, und auf einen Aegypter (VI 20$_{18}$) zu berufen, und selbst gesehen haben will, dass durch Opfer und Beschwörungen Unwetter abgewendet wurde (II 34$_3$). Vgl. auch KRÜGER 47 ff.; PFUNDTNER 29 f.

[3]) Er selbst deutet an (VIII 8$_3$), dass die in jener Zeit allgemein übliche allegorische Mythendeutung ihm, als er die ersten Teile seines Werkes niederschrieb, unbekannt gewesen sei. Vgl. KRÜGER S. 10.

[4]) *or.* 8 (Serap.) I S. 81 ff. DDF.

glauben offen einzugestehen, und demgemäss die Neigung vor, für das Wunderbare der Mythen, das man als thatsächlich anerkennt, eine rationalistische Erklärung offen zu lassen[1]); aber selbst Plutarchos, in dieser Beziehung einer der aufgeklärteren Schriftsteller seiner Zeit, wagt doch über die Möglichkeit des Wunders kein prinzipielles Urteil zu fällen: er hält es vielmehr für nötig, den einzelnen Fall für sich zu untersuchen[2]). Kühner verfahren die Apologeten begreiflicherweise da, wo die überlieferten Mythen Unwürdiges oder dem Kult Widersprechendes von den Göttern auszusagen scheinen[3]); doch weiss man dem Anthropomorphismus eine Berechtigung insofern zu geben, als die allgemeine menschliche Schwäche die Verehrung der Gottheit im Symbol verlange[4]). Im ganzen war man zwar weit davon entfernt, die ganze Summe der Mythen als göttliche Überlieferung zu verteidigen, aber doch geneigt, mit Hilfe der bereits besprochenen Mittel der allegorischen Auslegung und der Dämonenlehre möglichst viele der alten Sagen als wertvolles oder doch wenigstens nicht ganz wertloses Gut zu bewahren[5]). Viel grösseren Wert aber legt Plutarch, der auch hierin die später fast allgemein verbreitete Ansicht ausspricht, auf die Kultuseinrichtungen und die Kultuslegenden: richtig verstanden, wozu es freilich nach Plutarch philosophischer Vertiefung bedarf[6]), sind sie ihm überhaupt das wichtigste Mittel, die Gottheit zu erkennen. Dass gerade diese Ansicht, die bei den nicht ganz ungläubigen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts entschieden vorherrscht[7]), besonders dazu dienen musste, die positive Religion zu stützen, liegt auf der Hand.

So wichtig aber auch die Verteidigung der alten religiösen Einrichtungen durch die Philosophie gewesen ist, so ist sie doch nicht eigentlich die für die letzten Perioden des antiken Denkens entscheidende Erscheinung. Das Charakteristische liegt vielmehr darin, dass man, ohne darum immer den Zusammenhang mit der überlieferten Religion aufzugeben, nach Gnadengütern strebt, die diese nicht hatte in Aussicht stellen können. — Wieder ward die M y s t i k mächtig, und das war natürlich. So lange die Apologetik mehr Wissenschaft bleibt als Religion, wie dies bei der Stoa der

---

[1]) Vgl. z. B. Plut. *Koriol.* 38. Ueber Philostr. s. u. *[1480$_{10}$]*.

[2]) Vgl. die behutsamen Urteile *Dion* 2; *Num.* 4; *Kam.* 6. Plut. berichtet von mehreren Geistererscheinungen ohne einen bestimmten Zweifel gegen deren Möglichkeit zu erheben; vgl. z. B. *Kim.* 1; *Dion* 55; *Brut.* 36; 48.

[3]) So bekämpft z. B. Plut. *Pelop.* 16 rundweg die Sage von Apollons Geburt (bei Tegyra): *οὐ γὰρ ἐν τοῖς ἐκ μεταβολῆς ἀθανάτοις γενομένοις γεννητοῖς ὁ πάτριος λόγος τὸν θεὸν τοῦτον ἀπολείπει δαίμοσι* u. s. w.

[4]) Vgl. z. B. Max. Tyr. $8_2$; $_9$. Aeusserlich betrachtet fordert Max. Tyr. nichts anderes als Polyb. $6_{56}$; Str. 1 $2_8$ S. 19 u. aa., die für das gemeine Volk *δεισιδαιμονία* — das ist zwar nicht notwendig Aberglauben, aber jedenfalls eine auf einer nicht richtigen Vorstellung von den Göttern beruhende Art der Gottesverehrung — verlangen. Aber Polybios wird durch politische, Strabon durch didaktische Erwägungen bestimmt; die Hervorkehrung des eigentlich religiösen Gesichtspunktes begegnet so bestimmt erst in der Kaiserzeit.

[5]) Vgl. o. *[1471$_4$]*.

[6]) Vgl. Plut. *Is.* 3; *Pelop.* 16.

[7]) Vgl. noch Kels. bei Orig. *Kels.* $5_{25}$ *χρὴ τοὺς νόμους τηρεῖν οὐ μόνον καθότι ἐπὶ κοινὸν ἦλθεν ἄλλοις ἄλλως νομίσαι καὶ ὅτι δεῖ φυλάσσειν τὰ ἐς κοινὸν κεκυρωμένα, ἀλλὰ καὶ ὅτι ὡς εἰκὸς τὰ μέρη τῆς γῆς ἐξ ἀρχῆς ἄλλα ἄλλοις ἐπόπταις νενεμημένα καὶ κατά τινας ἐπικρατείας διειλημμένα ταύτῃ καὶ διοικεῖται.* Vgl. ebd. $5_{34}$; $_{41}$; $8_2$; $_{24}$; $_{28}$; $_{33}$; $_{35}$; $_{45}$ (über Mysterien und Orakel); $_{55}$; $_{58}$; $_{60}$; $_{63}$; $_{66}$ u. s. w.

Fall war, kann das Ergebnis, zu dem sie gelangt, nur der Rationalismus sein; gewinnt aber die Religion das Übergewicht, hat also das Wissen hauptsächlich insofern Wert, als es eine dem Nichtwissenden verschlossene Vereinigung mit der Gottheit zu ermöglichen scheint, so ist die Folge Mystizismus. In der That haben seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. alle Philosophen, die in ihrer Zeit wurzelten und die Folgezeit bestimmen sollten, mystische Elemente in sich aufgenommen. Abgesehen von dem ersten Jahrhundert n. Chr., aus dem aber die Stimme der Mystik nur deshalb weniger deutlich zu uns herüberklingt, weil die Philosophie überhaupt nicht weiter schritt, abgesehen ferner von einem immer kleiner werdenden Kreise von Männern, die, immer mehr ihrer Zeit entfremdet, an der alten Aufklärung festhielten, sind die Gebildeten der Kaiserzeit der Ansicht gewesen, die der Spartaner Kleombrotos aufgestellt und Plutarch gebilligt hat, dass die Theologie der eigentliche Stoff der Philosophie sei[1]); man glaubte aber weiter, dass weder die Sinneswahrnehmung noch das intellektuelle Denken im stande seien, den der Menschheit angeborenen Gottesbegriff selbständig wiederzugewinnen, dass die Gottheit vielmehr ebensowohl übervernünftig wie übersinnlich sei, dass also der Nus sich zwar durch das Denken (*λόγος*) und durch die in ihm erweckte Sehnsucht nach der Gottheit (*ἔρως*) für das Gottschauen (*θεᾶσθαι*) vorbereiten, dass dies aber nur im Enthusiasmus (*ἔκστασις*, *ἁφή*, *ἅλωσις*, *ἕνωσις*) eintreten könne, in dem die Gottheit sich intuitiv dem Menschen offenbart[2]). Es sind z. T. platonische Ausdrücke, die in diesen Lehren entgegentreten, und Platoniker wollten auch die Männer z. T. sein, bei denen wir zuerst auf sie stossen. Aber diese platonischen Reminiscenzen zeigen nur den Abstand von dem grossen Philosophen, der die Offenbarung und die Verzückung tief unter das wissenschaftliche Denken gestellt hatte. Dagegen zeigen sich auch hier deutlich die Beziehungen des Hellenismus zu der orientalischen Spekulation, z. B. in der später oft betonten Lehre, dass die höchste Intuition nur in schweigendem Zustand empfangen werden könne[3]). — Innerhalb des Mystizismus sind wiederum zahlreiche Abstufungen denkbar.

[1]) Plut. *def. or.* 2. Parallelen lassen sich aus allen Schriftstellern des späteren Altertums, die den Geist ihrer Zeit predigen, beibringen. Apollon. von Tyana bei Philostr. $4_{40}$ nennt Weisheit die Erkenntnis der rechten Weise, die Götter zu verehren, und $6_{11}$ (S. $218_{22}$) als Begründer der Philosophie die besten Kenner der menschlichen Seele und der göttlichen Dinge.

[2]) Max. Tyr. $17_9$ f. Es können demnach, obwohl die menschliche Seele der Gottheit nahe und ihr ähnlich ist (ebd. $8_2$), doch nur wenige im Leben Gott schauen; erst nach dem Tode werden es alle erreichen können (ebd. $17_{11}$; vgl. $16_9$). Es sind offenbar nicht individuelle Ansichten, die der Rhetor vorträgt, sondern die *communis opinio* grosser Klassen von Gebildeten: das ist besonders deshalb lehrreich, weil es zeigt, wie fest Philon, der für uns als erster das Anschauen Gottes fordert (Zeller, Gr. Phil. III ii[4] 413 ff.), und Plotin, der diese Forderung am nachdrücklichsten von den Neuplatonikern vertritt (Zeller ebd. 611—618), in den Anschauungen dieser ganzen Zeit wurzeln.

[3]) Vgl. z. B. Plut. *prof. virt.* 10; Porph. *abst.* $2_{34}$; (Iambl.) *myst.* $8_3$ S. $263_8$ P.; Iulian. *misop.* $442_2$; Asmus, Wschr. f. kl. Phil. XXI 1904 237. Ueb. Apollonios s. u. [*1477₈; 1479₁*]. über verwandte Vorstellungen im Mithraskult s. Dieterich, Mithraslit. 42; vgl. auch Koch, Ps.-Dion. Areopag. (Forsch. z. christl. Litter. u. Dogmengesch. I ii; iii 1900 123). Namentlich bei den Gnostikern, von denen manche die *Σιγή* — freilich in etwas anderem Sinn, als Glied ihrer Ogdoas — vergöttlicht haben, spielt die Versenkung in die Gottheit eine Hauptrolle, Lichtenhan, Offenbar. im Gnosticism., Gött. 1901 S. 161.

Man konnte das Gottschauen im Enthusiasmus nicht allein als den Hauptzweck der Philosophie, sondern zugleich als das wesentliche, für sich selbst genügende Mittel, zur Einigung mit der Gottheit zu gelangen, bezeichnen: so nennt Plutarch[1]) das Streben nach Wahrheit über die Götter heiliger als alle Reinigungen und Tempeldienste. Dies ist im allgemeinen der Standpunkt der Neuplatoniker, besonders des Plotin[2]) und des Porphyr[3]); freilich verfälschen sie diese Lehre durch die Annahme, dass der Mensch sich erst dann in die Gottheit versenken könne, wenn er sich auch äusserlich durch Diät und Abstinenz[4]) geheiligt habe, und dass eben dies am besten in den religiösen Mysterien[5]) — die deshalb bei diesen Mystikern in hohem Ansehen stehen[6]) — geschehe. Man konnte ferner glauben, dass der Mensch nur durch eine stufenweise Erhebung von den Dämonen zu den Göttern und so zum Einen zu gelangen im stande sei: so hat nach manchen Vorläufern besonders Iamblichos[7]) gelehrt. Dann konnte den religiösen und selbst abergläubischen Riten bei der Erlösung des Menschen durch die sich selbst offenbarende Gottheit eine selbständige und schliesslich sogar ausschlaggebende Bedeutung neben der geistigen Vorbereitung beigelegt werden. Selbst ein so bestimmt nach der inneren Erhebung strebender Mann[8]) wie Apollonios, der auch schon durch seinen Vegetarianismus in ausgesprochenem Gegensatz zu dem Staatskult mit seinen Tieropfern stand[9]), bekämpft die öffentlichen Kulte keineswegs, er rastet in offenen Tempeln[10]), sammelt die Priester um sich und rühmt sich, den Besuch der Gotteshäuser gehoben zu haben[11]). Nach dem Biographen, dessen Bericht hier ganz glaubwürdig erscheint, hat ihn seine Philosophie

[1]) Plut. *Is.* 2.

[2]) Er predigt Abwendung von allem Aeusserlichen, Versenkung, s. z. B. IV $8_{1}$ (= I 60 K.); V $3_{17}$ (II 374 K.); V $5_{7}$ (II 26 K.); VI $9_{7}$ (I 88).

[3]) Er gibt z. B. (Aug. *c d* X $23_{1}$) ein Orakel wieder, wonach die Mysterien von Sonne und Mond */o. 51; 54/* keine Reinigung bringen, und schreibt an Aneb. 11 ([Iambl.] *myst.* $2_{11}$) *τὴν περὶ τῶν θείων ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην ἀνοσιουργίαν καὶ ἀκαθαρσίαν εἶναι, ὅσιον καὶ ὠφέλιμον τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην.* Vgl. Aug. *c d* X 28 *Confiteris tamen* (Porph. ist angeredet) *etiam spiritualem animam [1478₂] sine theurgicis artibus et sine teletis, quibus frustra discendis elaborasti, posse continentiae virtute purgari.* Vgl. ebd. X $9_{2}$.

[4]) S. u. */1479₁; vgl. 1484₂/.*

[5]) Sall. *π. θ.* 4 *πᾶσα τελετὴ πρὸς τὸν κόσμον ἡμᾶς καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς συνάπτειν ἐθέλει.*

[6]) Vgl. z. B. Kelsos bei Orig. $3_{59}$; $6_{22}$; $8_{48}$; Iambl. *v. Pyth.* $3_{14}$; Iul. *or.* VII S. 237 a (= $307_{1}$ H.). Vgl. u. */1495 ff./* Man sah in den Mysterien jetzt einen tiefen Geheimsinn; vgl. Plut. *Is.* 35.

[7]) Iambl. *περὶ ψυχῆς*, Stob. *ekl.* $41_{65}$ S. 338 f. M. (1058 f.). Nach der unter Iamblichos' Namen gehenden, jedenfalls seiner Schule angehörigen Schrift *de mysteriis* (*ed.* Parthey, Berl. 1857) $2_{11}$ S. $96_{17}$ P. bringt die *ἔννοια* keine Verbindung zwischen dem Theurgen und Gott zu stande, sonst müssten die Philosophen diese dauernd besitzen: *ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἥ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν.*

[8]) So schildert ihn Philostr. (vgl. z. B. $5_{12}$ *δαιμονία κίνησις*), und das wird der Wahrheit entsprechen. Nach dem Fragm. der Schrift *περὶ θυσιῶν* (Euseb. *pr. ev.* IV $13_{2}$) fordert er, wie es scheint, dass eine stumme */1476₂; 1479₁/* Verzückung (*κρείττων λόγος . . . ὁ μὴ διὰ στόματος ἰών*) an die Stelle des Gebetes trete.

[9]) Vgl. die Schrift *περὶ θυσιῶν* (Suid. *Απ. T.* vgl. o. */A. 8/*). Alle Pflanzen und Tiere sind ihm im Verhältnis zur Gottheit nur ein *μίασμα*.

[10]) Philostr. *v. Ap.* $1_{16}$; $4_{40}$; $8_{15}$. Ap. predigt vom Sockel des Tempels aus, ebd. $4_{2}$.

[11]) Philostr. *v. Ap.* $4_{41}$; vgl. $1_{2}$. — Ganz ähnlich schildern die Pythagorasbiographien das Leben des Weisen von Samos (z. B. Iambl. $4_{18}$): das stammt wahrscheinlich aus Apollonios' Pythagorasbiographie.

ebensowenig wie später Neoplatoniker abgehalten, den Göttern, wenn auch nicht gerade Tiere, zu opfern[1]). Dank der Stoa konnte sich auch der allerabsurdeste Aberglauben mit philosophischen Scheingründen legitimieren. Die Mystik war eine schiefe Ebene, auf der der einzelne keinen Halt fand als in dem Zusammenhang mit der grossen Zeit; je loser das Band war, das ihn mit dieser verknüpfte, um so weiter glitt er hinab[2]). Es treten daher die verschiedenen einander so ungleichen Formen des Mystizismus ziemlich von Anfang an gleichzeitig neben einander auf, und nur im allgemeinen ist zutreffend, dass die niedrigeren im Vordringen begriffen sind. — — Der Prozess, der dazu führte, dass der in den ersten beiden Jahrhunderten des Hellenismus siegreiche Rationalismus zurückgedrängt wurde, ist, soweit er die wissenschaftliche Philosophie betrifft, begriffsgeschichtlich im wesentlichen klar. Die Mystik tritt uns zuerst im I. Jahrhundert v. Chr. als Neupythagoreismus in zwei Richtungen entgegen, die beide platonische und pythagoreische Lehren verbanden, von denen aber die eine, vielleicht durch Antiochos begründete, peripatetische Elemente

[1]) Durch ein Opfer (Philostr. *v. Ap.* $6_{41}$) erreicht er Aufhören eines Erdbebens, und es wird als etwas Besonderes hervorgehoben (Philostr. *v. Ap.* $7_{38}$), dass er sich, ohne geopfert zu haben, von einer Fessel befreite. — Sall. π. θ. 16 sagt: *αἱ μὲν χωρὶς θυσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσί, αἱ δὲ μετὰ θυσιῶν ἔμψυχοι λόγοι, τοῦ μὲν λόγου τὴν ζωὴν δυναμοῦντος, τῆς δὲ ζωῆς τὸν λόγον ψυχούσης.*

[2]) Neben der inneren Erhebung zu Gott kennt die Theorie des Aberglaubens in jener Zeit drei Arten des Kontaktes zwischen Gott und Mensch, die jedoch nicht immer gleich definiert und bewertet werden: 1) die *θεουργία*. Nach Porphyr, der die relativ aufgeklärtere Richtung vertritt, ist sie zwar nicht für den *νοῦς*, aber doch für die *pars spiritualis* (= *αἴσθησις*? Aug. *c d* X $9_2$; vgl. 28 *[1477₁]*) wichtig. 2) Magie. Das Wort bezeichnete schon im V. Jh. verächtliche Zauberei und wird so auch in der Kaiserzeit oft gebraucht (z. B. Aug. *c d* X $9_1$); da aber die apokryphen chaldäischen Schriften, die als magisch galten, sich z. T. hoher Achtung erfreuten, so findet sich nicht ganz selten Magos in besserem Sinn gebraucht im Gegensatz gegen 3) die Goeteia (vgl. üb. d. Begriff Headlam, *Cl. rev.* XVI 1902 $57_{20}$; 60), die immer getadelt wird, wenigstens in der Litteratur, die auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebt. So unterscheidet z. B. Porph. bei Euseb. *praep. ev.* VI 4 die Magie als das Mittel, das die Götter den Menschen gegeben haben, um das Verhängnis abzuwenden, von der *γοητεία*. — Eine Einteilung der ägyptischen Magie in eine höhere gibt Heliod. $3_{16}$, und ebd. $6_{14}$ heisst es, dass Weissagung dem Geweihten durch Opfer und Gebet, dem Ungeweihten durch Zauberei zu Teil wird. — Bei allen diesen Formen der Zauberei kommt übrigens den antiken Philosophen und ihren christlichen Gegnern kaum der Gedanke, dass es sich um eine Sinnestäuschung, um gemeine Taschenspielerei handeln könne; vielmehr ist allgemein der Glaube verbreitet, dass die Magier (und Goeten) mit Hilfe von Dämonen wirken: *illis adspirantibus et infundentibus praestigias edunt* (Min. Fel. *Oct.* $26_{10}$; vgl. Iustin. *apol.* $1_{26}$; $_{56}$; Porph. *abst.* $2_{45}$; August. *c d* $2_9$; Wolff, *Porph. de phil. ex or. h.* 227). Die Dämonen schlüpfen als *Katabolikoi* in den Körper des Menschen (*δοχεύς*), um zu weissagen, oder sie erscheinen bald den Mysten selbst (als *αὐτοψία*), bald wenigstens (als *ἐποψία*) dem Mystagogen (Lobeck, *Agl.* I 107 f.). Nicht als Gaukelwerk, sondern als Werk von Mächten, die unter der Sphäre des Weisen stehen (und deshalb auch zwar gegen Ungebildete aber nicht gegen Philosophen wirksam sind, Kelsos bei Orig. $6_{41}$), wird die Magie von den aufgeklärteren Männern der Zeit verworfen, und um die bösen Geister zu vertreiben, hält sogar ein Porphyr (über die *λόγια*, Euseb. *pr. ev.* IV $23_3$ H.) *πληγή* (*ἀέρος*, d. h. Pauken *[897 f.]*) für nützlich. — Die gleiche Vermischung der philosophischen Spekulation und des Aberglaubens zeigt sich in der Gnosis (Anz zur Frage nach d. Gnostizismus [Texte u. Unters. XV] 5), z. B. bei Basileides (Eiren. I $19_3$ S. 201 H.; vgl. Epiph. $24_2$; Usener, Religionsgesch. Unters. I 29), den Karpokratianern (Eiren. I $20_2$ 206), wie ja bekanntlich in den Aberglauben des ausgehenden Altertums zahlreiche gnostische Elemente übergegangen sind. Wahrscheinlich knüpft die Gnosis in dieser Beziehung wie gewöhnlich an ältere orientalische Elemente an, sodass auch hier das Ergebnis des Hellenismus zugleich die Angleichung an den Orient ist.

hinzunahm, während die andere, die, wie es scheint, in dem Timaioskommentar des Poseidonios zuerst auftritt, die Vereinigung der widerstrebenden Lehren auf dem Boden der Stoa versucht. Der Nachweis solcher Gedankenzusammenhänge ist immer lehrreich; aber der logische Entwickelungsreiz darf nicht mit dem historischen verwechselt werden. Wie das Denken des einzelnen, so bleibt auch das ganzer Zeiten, nachdem andere als logische Gründe übermächtigen Einfluss gewonnen haben, doch mit der Begriffsentwickelung im Einklang. So ist auch hier mit der Begriffsableitung schwerlich die Einsicht in die historisch treibenden Faktoren gefördert. Zwar musste natürlich die Kritik des stoischen Systems durch den platonischen Skeptiker Karneades die Philosophen dazu führen, sich nach neuen Beweismitteln umzusehen, und da lagen denn freilich die pythagoreische Zahlenlehre und Platons und Aristoteles' Dualismus nicht ganz fern; und es ist begreiflich, dass Werke so angesehener Schriftsteller wie Antiochos und Poseidonios dem Pythagoreismus einen mächtigen Aufschwung gaben. Dass aber die ganze Bewegung von hier ausgegangen sei und dass man eben infolge der Polemik der Stoa gegen die neuere Akademie angefangen habe, pythagoreische Diät zu befolgen — was von der späteren Mystik vielfach gefordert wird[1]) —, ist nicht anzunehmen. Vielmehr griff die Philosophie auf die pythagoreische Mystik unter demselben Zwange zurück, der die ganze griechische Kultur zur allmählichen Auflösung verurteilte, wie das Volk dahinging, das sie nach seinen Bedürfnissen geschaffen hatte. Abgesehen von der Vorstellung der Ausserweltlichkeit des zur Idee gewordenen Gottes (S. 1459) ward Stück für Stück alles geopfert, was die Blütezeit geschaffen: so mussten bei der Dekomposition die ursprünglichen Kompositionsglieder wieder auseinander fallen, und so erhoben sich die mystischen Lehren, die im VI. Jahrhundert das Morgen- und Abendland erfüllt hatten, und die in jenem noch lebendig gewesen sein müssen, in diesem wenigstens noch fortvegetierten, wieder. Dass in dieser Mystik Hellenen und Barbaren ihre Überlieferungen übereinstimmend fanden, war gewiss für den Ausgang auch dieses Prozesses mit entscheidend. Wenn Jahrhunderte lang die Politik der Machthaber, und, mächtiger als diese, der Zwang der Verhältnisse selbst unaufhaltsam nach einer Ausgleichung der griechischen und der barbarischen Kultur

[1]) Schon die Pythagoreier des Alex. Polyist. (Diog. Laert. $8_{33}$) fordern, *ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζῴων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.* Später ging man weiter. Apollonios führt wenigstens bei Philostratos ein pythagoreiisches Leben; Brot, Früchte, billiges Gemüse sind seine Speise, Wasser sein Trank ($1_{21}$; $_{26}$; $8_{5}$; $_{7}$ [$_{4}$]). Liebesgenuss verschmäht er seit früher Jugend ($1_{13}$; $6_{42}$), er übt sich im Schweigen ($6_{11}$ u. ö.), schiert sein Haar nicht u. s. w. In Heliodors Roman, der ($10_{39}$) in der Einführung schuldloser, reiner Opfer gipfelt, enthält sich das Ideal des Weisen, Kalasiris, der Fleischnahrung und des Weines (Rohde, Gr. Rom.[2] $440_{2}$); von den Neuplatonikern schrieb Porphyr die erhaltene Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*. Er begründete die Abstinenz anderwärts mit der Behauptung, dass die bösen Geister, die als Schmarotzer von der Nahrung der Menschen leben, besonders solche Menschen aufsuchen, die sich satt gegessen haben (Euseb. *pr. ev.* IV $23_{3}$; Wolff, *Porph. de phil. ex or. haur.* 149), und dass die guten Geister in den Menschen nicht eintreten, so lange die bösen zugegen sind (vgl. Aug. *c d* X 21, wo allerdings von einer Versöhnung der bösen Dämonen gesprochen wird).

hindrängten, so mussten natürlich diejenigen geistigen Richtungen jeder Seite, die auf der andern Seite eine ähnliche Bewegung vorfanden, sich mit dieser vereinigen und zugleich in dem gesamten geistigen Leben eine wesentlich erhöhte Bedeutung erlangen. Für keine Bewegung gilt dies mehr als für die mystische, die den Höhepunkt der orientalischen religiösen Spekulation bezeichnete. Sie lebte damals in eranischer, babylonischer, aramäischer, ägyptischer und wenigstens anfangs wahrscheinlich auch noch in phoinikischer Sprache fort[1]), allerdings unterhalb der Bildung ihrer Zeit; aber verbunden mit der geistesverwandten orphischen[2]) und pythagoreischen Mystik, musste ihre Winkelgelehrsamkeit in dieser Zeit, in der der Strom der Bildung aus den unteren Schichten nach oben ging, allmählich auch auf die höhere Bildung Einfluss gewinnen[3]); und schliesslich, gegen Ende des Hellenismus, sind manche barbarische Elemente, auch ohne sich mit älteren griechischen ausgeglichen zu haben, in die damalige Weltkultur eingegangen. In diesen allgemeinen Verhältnissen liegt der Grund für das Wiederaufkommen der Mystik: jene begriffsgeschichtliche Entwickelung, die wir kennen gelernt haben (1478), bleibt bestehen, aber sie ist nur wie der Wellenschlag, der eine tiefergehende Bewegung begleitet. — Etwas wirklich Neues konnte aus dieser Vereinigung, wie bemerkt (1460), nicht hervorgehen, aber eine gewisse Selbständigkeit wäre der hellenistischen Kultur auch dann zuzuschreiben, wenn sie aus den vorhandenen Elementen frei ausgewählt hätte. Vereinzelt ist dies wohl auch, namentlich im Anfang, wirklich geschehen; später aber überwiegt der Synkretismus über den Eklektizismus, d. h. man verwischte die bestehenden Unterschiede und trug durch kühne Umdeutung

---

[1]) Das Fortleben der orientalischen Mystik ist allerdings grossenteils nur zu erschliessen, z. B. aus den Spuren, die sie in der Gnosis, im Mithrasdienst u. s. w. zurückgelassen hat *[§ 308—310]*. Letzte Reste der babylonischen Mystik haben sich vielleicht bei den Iezidis (BROCKELMANN, ZDMG LV 1901 388) und bei den Mandäern erhalten.

[2]) Dass die orphische Mystik während des Hellenismus noch fortbestand, zeigt die erhaltene Hymnensammlung, die entstanden ist, nachdem das stoische System zur Herrschaft gelangt, aber bevor es durch Aufnahme platonischer Elemente verändert war (s. die Darlegungen in ROSCHERS ML III 1151 ff.). Diese Sammlung zeigt, wenn überhaupt, so jedenfalls nur in geringem Masse Zeichen der Beeinflussung durch die orientalische Mystik, und es ist zw., ob diese und die verwandten Bestandteile der jüngeren orphischen Theogonien nicht schon aus der alten orphischen Mystik des VI. Jh.'s stammen (vgl. über Erikepaios, Phanes, Metis das in ROSCHERS ML III 2269 f. Bemerkte). Viel wichtiger ist Orpheus in dem Synkretismus des späteren Hellenismus: er soll die phoinikische Theogonie Sanchuniathons, in deren griechischer Bearbeitung sich in der That orphische Gestalten wie Protogonos und Aion (Orph. *εὐχ.* 28; vgl. Eur. *Herakl.* 900) finden (Euseb. *pr. ev.* I $10_5$ H.), übertragen haben (ABEL, *Orph.* S. $158_1$; vgl. GRUPPE, Gr. Kulte u. Myth. I $657_{31}$); Babylonier haben Orph. dem Nebo von Mabug gleichgesetzt (CURETON, *Spicil. Syr.* S. $44_{14}$). Juden haben *Orphika* in monotheistischem Sinn interpoliert (LOBECK, *Agl.* I 438 ff.; ABEL *fr.* 4—6; SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volkes II 809; WOBBERMIN, Religionsgesch. Unters. 129—143). Vgl. das bei ROSCHER, ML III 1152 Bemerkte u. o. *[$1465_2$]*. Ob *Orphika* auch auf den Chronos der Mithrasreligion einwirkten, ist zw. (CUMONT, *Rev. arch.* III XL $1902^1$ 5 f.).

[3]) Die Stoiker haben ägyptische Gedanken nach Griechenland und Rom getragen (REITZENSTEIN, Zwei religionsgesch. Fr. 73): aus Dion Chrysost. 4 S. $69_9$ f. ergibt sich, dass das Volk damals für den Weisesten hielt *τὸν πλεῖστα γράμματα εἰδότα Περσικά τε καὶ Ἑλληνικὰ καὶ τὰ Σύρων καὶ τὰ Φοινίκων καὶ πλείστοις ἐντυγχάνοντα βιβλίοις.* Antoninos schloss sich den Mysten an der Kanobosmündung an und fand dort grossen Zulauf (Eunap. *v. Aedes.* $470_{31}$ ff. Boiss.). An solche Vorbilder des täglichen Lebens knüpften diejenigen an, welche die alte Ueberlieferung von den Reisen der früheren Philosophen erweitert und ausgestaltet haben.

in die religiösen Institutionen und in die philosophischen Lehren Griechenlands und des Orients dieselbe Anschauung hinein, sodass jede einzelne nicht bloss als historisch bedingter Teil der Wahrheit, sondern als volle Wahrheit erschien. Diese Bewegung hatte früh begonnen; nachdem bereits die grossen orientalischen Reiche die nationalen Kulturen mit einander ausgeglichen und an einander abgeschliffen hatten, führten das natürliche Interesse der Griechen für die alten Götter der Länder, in denen sie jetzt wohnten, gelegentlich auch das politische Bestreben mancher hellenistischen Fürsten im Orient zu Versuchen, die griechische und barbarische Götterwelt einander anzuähneln. Seit dem Wiederaufkommen der Mystik sah man in diesem Synkretismus eine wirksame Waffe erst gegen den Unglauben und dann gegen den neuen Glauben, der sich diesem Ausgleich allein nicht fügen wollte[1]: wenn alle Philosophie[2] und alle Religionen dasselbe gelehrt hatten, so musste ihren Lehren eine ganz andere Kraft beiwohnen, als wenn sie einander widersprachen. Schliesslich hat der Neoplatonismus die gesamte antike Kultur als ein scheinbar einheitliches Ganzes gegen das Christentum ins Feld geführt.

Bisher haben wir nur die eine Richtung der Mystik betrachtet, diejenige, die danach strebt, das Wissen durch eine Gemeinschaft mit der Gottheit zu erhöhen. Sind nun auch die dazu benutzten Mittel z. T. recht niedrige, so steht diese Richtung der Mystik doch dem Höhepunkt des griechischen Geisteslebens näher als die andere, welche sich auf eine vermeintliche

[1]) Der Gedanke, dass hinter den verschiedenen Nationalkulten eine gemeinsame Wahrheit steht, begegnet in der Litteratur der Kaiserzeit immer wieder; vgl. z. B. Plut. *Is.* 67 *θεοὺς ἐνομίσαμεν οὐχ ἑτέρους παρ' ἑτέροις, οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἕλληνας, οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους, ἀλλ' ὥσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἑνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντας τεταγμένων, ἕτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνασι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι* (vgl. auch Volkmann, Plut. II 304; u. */§ 310/*). Ebenso lehrt Max. Tyr. $17_5$ einen allen Menschen angeborenen Gottesbegriff, der allerdings allmählich entstellt ist (Roudieu S. 16): auch hier sieht man, wie sehr das spätere Altertum von der Stoa abhängt. Die Uebereinstimmung aller Religionen wird bei Kelsos oft ausgesprochen (vgl. z. B. Orig. $1_{14}$; $_{16}$; $_{24}$. $3_{24}$ üb. Asklepios); hier findet sich übrigens einmal der Gedanke ziemlich deutlich verkündigt, dass alle positive Religionen nur Brechungen des höchsten Wesens zeigen, nur als individuelle Versuche, den fassbaren Teil der unendlichen Gottheit darzustellen, bewertet werden können: nachdem er die Verschiedenheiten der Kulte hervorgehoben, bemerkt er (Orig. $5_{34}$) *καὶ ὅμως ἕκαστοι αὑτὸν μάλιστα εὐνομίζειν δοκοῦσιν*. Er hätte auf diesem Wege dazu kommen können, alle Religionen aus Religion zu verwerfen; aber die positive religiöse Stimmung überwiegt so sehr, dass er alle Götter nicht für gleich unberechtigt, sondern für gleich berechtigt ansieht und eben um ihrer Exklusivität willen ($5_{41}$) Juden (und Christen) bekämpft. – Das erstere war übrigens durchaus nicht überall so exklusiv, wie Kelsos hier annimmt. Schon Philon hatte behauptet, dass die griechische Philosophie und selbst die griechischen Dichter zwar nicht die unverfälschte Wahrheit wie Moses enthalten, aber doch in allem Wesentlichen mit diesem übereinstimmen (Zeller III ii³ 344 f.): er ist damit für uns der erste eingehend begründende und überhaupt einer der ersten Vertreter des im vorstehenden charakterisierten philosophischen Synkretismus. Auch im Christentum hat es nicht an solchen Ausgleichsversuchen gefehlt, s. u. */§ 310/*. Vorläufig sei nur die *θεοσοφία* erwähnt, aus der das vollständigste Exzerpt die Tübinger *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* (Buresch, Klar. 87—134) sind (vgl. S. $95_4$ ff. Bur.). Nach Brinckmann, Rh. M. LI 1896 273–280 ist das Originalwerk identisch mit der am Ende des V. Jh.'s n. Chr. von dem aus einer Abschwörungsformel bekannten Aristokritos verfassten *θεοσοφία*.

[2]) So verfasst z. B. Charax (Suid. *s. v.*) von Lampsakos eine *συμφωνία Ὀρφέως καὶ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος* (*FHG* III 636a), Porph. (Suid. *s. v.*) schreibt *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν*, Syrianos (Zeller III ii³ $763_3$) und Proklos (Suid. *s. v.*) über die Uebereinstimmung zwischen Orpheus, Pythagoras und Platon.

Offenbarung stützt. Freilich hatten auch die Griechen der Blütezeit in der Natur und in der Menschheit Offenbarungen der Gottheit gefunden, sie hatten im Orakel, im Mysterion[1]), ja in den Werken der grossen Künstler[2]) und Philosophen Selbstverkündigungen der Gottheit zu besitzen geglaubt, und absolut ist der Unterschied dieser Art des Offenbarungsglaubens von dem orientalischen, der bestimmte Werke als kanonisch annahm, nicht. Aber auch so ist der Abstand zwischen der griechischen Welt der Blütezeit und der gleichzeitigen barbarischen ungeheuer. Diese war früher erstarrt und hatte daher — wir wissen nicht von jeder Litteratur, wann, aber im allgemeinen, bevor der enge Kontakt mit dem Griechentum wieder begann — Kreise heiliger Schriften sich bilden lassen, deren Lehren als unfehlbar galten und deshalb entwickelungsfeindlich, wenngleich nicht immer entwickelungstötend waren. Dagegen hatte bei den Griechen, bei denen jede Gottesoffenbarung sich beständig durch ihren inneren Wert legitimieren musste und durch eine folgende umgestossen werden konnte, eine Entwickelungsbeschränkung durch den Offenbarungsglauben nur in geringem Masse stattgefunden. Äusserlich hat das sinkende Altertum diesen Standpunkt nicht verlassen; allein die schon vorhandenen Anfänge des Autoritätsglaubens verstärken sich allmählich doch so weit, dass in den letzten Jahrhunderten des Altertums sachlich auch in diesem Punkt kaum ein anderer Unterschied zwischen der griechischen und der orientalischen Auffassung besteht, als der, dass der Kreis der vermeintlichen Offenbarungsschriften in der hellenistisch-römischen Kultur weniger von Priestern als von Philosophen ausgewählt ist. Absolut ist dieser Unterschied auch nicht; wenigstens hat auch die griechische Philosophie, zu träge oder zu mutlos, die Wahrheit zu suchen, später sich an vermeintliche religiöse Offenbarungen, an Orakel, angelehnt. Eine wichtige Quelle pseudophilosophischer Erkenntnis ist das Orakel erst bei den Neoplatonikern[3]); allein die chaldäischen *λόγια*[4]) selbst, auf die sich die

[1]) Die *παράδοσις* der Mysterien hat namentlich im späteren Altertum, als die Mitteilung nicht bloss eines Gnadengutes, sondern auch einer Gottesoffenbarung gegolten; das zeigt die Anwendung des Ausdrucks (Stellen bei LOBECK, *Agl.* 39 f.; KOCH, Pseudo-Dion. Areop. [Forsch. z. christl. Litt. u. Dogmengesch. I II; III 1900] 103 ff.; DIETERICH, Mithraslit. $53_4$), der dann in ähnlichem Sinn (zur Bezeichnung der geistigen Erleuchtung, die z. B. der Täufling bei der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft erfährt) in das Christentum übergegangen ist.

[2]) S. o. /$984_2$/.

[3]) Porph. *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* (G. WOLFF, *De philos. ex or. haurienda libror. reliqu.*, Berl. 1856). Bei den jüngeren Neoplatonikern spielen die chaldäischen *λόγια* /*A. 4*/ eine grosse Rolle. Iamblichos schrieb mindestens 28 Bücher (Damask. S. 115 Ko.) *περὶ τῆς χαλδαικῆς τελειοτάτης φιλοσοφίας*; in dem Buch (Iambl.) *περὶ μυστηρίων* werden mehrfach die chaldäischen (z. B. $1_1$ S. $4_{11}$; $6_7$ S. $249_4$) oder assyrischen ($1_2$ S. $5_9$; $7_4$ S. $256_6$) Weisen und ihre Lehren mit höchster Achtung erwähnt. Ueber Syrianos vgl. ZELLER, Gr. Ph. III ii³ 764 zu $763_2$. Proklos, der zu sagen pflegte, dass er, wenn er könnte, von den alten Büchern nur die *λόγια* und den *Timaios* lesen lassen würde (Marin. *v. Pr.* 38), arbeitete fünf Jahre lang an seinem umfassenden, die früheren Kommentare zusammenziehenden Werke (Mar. *v. Pr.* 26).

[4]) KROLL, *De orac. Chaldaic.*, Bresl. phil. Abh. VII 1894 (vgl. Rh. Mus. L 1895 636—639; WENDLAND, Berl. ph. Wschr. XV 1895 1038 ff.); JACKSON, *Zoroast.* 1899 259—273. Der von KROLL selbst nur zweifelnd vermutete Zusammenhang dieser chaldäischen *λόγια* mit Iulians, des Sohnes des gln. Chaldäers, *λόγια δι' ἐπῶν* (Suid. *Ἰουλ.* F.; LOBECK, *Agl.* I 100) ist nicht aufrechtzuerhalten, da die von den Neuplatonikern kommentierte Sammlung anonym oder apokryph gewesen zu sein scheint. Porphyr (Suid. *s v*) hat freilich über den Theurgen Iulianos geschrieben, aber das Zusammentreffen ist nicht so auffällig, da er so viel behandelt hat. Auch

späteren Neoplatoniker beriefen, scheinen älter als der Beginn des Neoplatonismus: schon, als sie entstanden, muss man Wert darauf gelegt haben, durch Vorspiegelung eines unmittelbaren göttlichen Ursprungs seinen philosophischen Ansichten eine äussere Beglaubigung zu geben. Anfänge zu der Benutzung von Orakeln als Erkenntnisquelle finden sich ferner bei Plutarch[1]). Noch weit höher hinauf reicht die Sibyllinenlitteratur[2]), innerhalb deren mindestens seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. auch philosophische Lehren verbreitet sind. Auch auf diesem Gebiet zeigt sich übrigens — sowohl bei den Logia wie bei den Sibyllinen —, dass der Hellenismus zwar die Kunstform der griechischen Kultur geliefert, leitende Anschauungen aber der orientalischen entnommen hat. — Eine wichtigere Offen-

kann die Zahl der fingierten Orakelsammlungen nicht klein gewesen sein (Lobeck, *Agl.* 98—110; Wolff, *Porph. de phil. ex. or. haur.* 65—68). Schon dem Apollonios von Tyana (Suid. *v v*) werden *χρησμοί* zugeschrieben. So beliebt waren die tendenziösen Orakel, dass die Christen die Fälschung wiederum fälschten; vgl. z. B. Suid. *Αἰγ.* und *Θοῦλις*.

[1]) Volkmann, Plut. II 290*.

[2]) Die ältere Litteratur über die Sibyllinen habe ich Gr. Kulte u. Myth. I 687—701 gesammelt. Die dort aufgestellten Vermutungen über die heidnischen Sibyllen sind in neuerer Zeit in den wesentlichen Punkten (über eine einzelne Abweichung s. u. *[1490 f.]*) von Geffken, GGN 1900 88—102 (vgl. Kompos. u. Entstehungszeit der *Or. Sib.* 1902 S. 1 f.) und Bousset, Zs. f. neutestam. Wissensch. 1902 23—49 wieder aufgenommen worden. Als Materialsammlung ist noch Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II² 790—807 zu nennen, dessen Vermutungen jetzt aber nicht mehr haltbar sind. Die Sibyllinenlitteratur beginnt wahrscheinlich schon in der älteren alexandrinischen Zeit. Bousset 27 hält sogar mit v. Gutschmid (und Lenormant, *Fragm. cosmog. de Bér.* 402) für möglich, dass bereits Berossos eine Sibylle zitierte und dass eben dies die berossische Sibylle sei, die in der That gewiss nicht mit Schwartz bei Pauly-Wissowa III $314_{61}$ als eine Erfindung des Abydenos zu betrachten ist. Allein Boussets Vermutung ist m. E. ebenfalls bedenklich, und auch Geffckens (GGN 1900 101) hat schwerlich Recht mit der Annahme, dass die Sibylle Berossia heisse, weil die Geschichte vom Turmbau, die *δεκάτη γενεή* u. s. w. aus Berossos stammen. Mir ist die Gr. K. u. M. I $696_{21}$ vorgeschlagene Erklärung noch immer die verhältnismässig wahrscheinlichste, dass die berossische Sibylle, die mit Geffcken, Kompos. u. Entst. 13 ungefähr ins J. 200 zu setzen sein dürfte, die T. des Berossos sei und dass eine der chaldäischen Sibyllen sich selbst als T. des Berossos (Paus. X $12_9$ u. aa.) bezeichnete nicht wegen des Geschichtsschreibers, sondern weil der N. chaldäisch klang und vielleicht schon eine jetzt verschollene mythische Bedeutung hatte. (Diese Sibylle nannte sich Sabbe, dieselbe oder eine andere chaldäische Sibylle mit dem gleichwertigen N. Sambethe [Sch. Plat. 315 B.; Suid. *Σιβ. h* u. *k*; Theosoph. Tübing. bei Buresch, Klar. $120_{23}$] mit Rücksicht auf eine wahrscheinlich irgendwie mit dem Sintflutmythos verwobene Göttin oder Heroine; vgl. das *Σαμβαθεῖον ἐν τῷ Χαλδαίων περιβόλῳ* zu Thyateira, *CIG* 3509 [Nestle, Berl. phil. Wschr. XXIV 1904 765, zugleich über die Etymol. von *Σιβ.*] und den *θεὸς Σαββατιστής* in Kilikia Tracheia, Hicks, *Journ. Hell. stud.* XII 1891 233 f. no. 16 f. Diese kleinasiatische Sambethe scheint mit der verschleierten Siduri-Sabitu verschmolzen zu sein, die im Gilgameš-Epos auf dem Thron des Meeres sitzt [Jensen, Keilinschr. Bibl. VI 470; Kampers, Al. d. Gr. u. die Idee des Weltimperiums S. 181; Zimmern bei Jensen a. a. O. u. bei Schrader, KAT³ 582]; sicher ist weder an Sabazios noch an Sabbat zu denken. S. auch Maass, *Sibyll. cat.* 41; W. Schulze, Zs. f. vergl. Sprf. XXXIII 1895 378 ff.). Aber wenn auch nicht in der Zeit gleich nach Alexanders Siegeszug, so haben die Sibyllinen doch schon im III. Jh. eine neue Blüte erlebt. Allein damals verfolgten sie noch nicht philosophische Zwecke; sie waren teils litterarische Spielereien, wie diejenigen, die von dem troischen Kriege sangen, Paus. X $12_1$ f; Diod. $4_{66}$ — man vergleicht sie am besten mit Lykophrons *Kassandra*, der sie nachgebildet zu sein scheinen —, teils huldigten sie vielleicht politischen Zwecken, stellten z. B., indem sie den Sieg Alexanders vorherverkündigten, die Unterwerfung der Barbarenvölker als eine in deren Ueberlieferungen selbst vorhergesehene, unabwendbare Schicksalsfügung dar. Die mystischen Sibyllen sind wahrscheinlich nicht älter als das 1. Jh. v. Chr.: sie verbinden die altgriechische, aber auch altorientalische und jetzt sehr ausgestaltete Lehre von den Weltaltern mit chaldäischer Astrologie und predigen die Hoffnung auf die bevorstehende Aenderung des unerträglich gewordenen Weltzustandes. s. u. *[1490 f.]*.

barungsurkunde als das Orakel wurde aber für die Philosophie des ausgehenden Altertums, die Philosophie selbst. Die Philosophen werden zu Wundermännern. Die Vorstellung, dass die Meister der Vorzeit, dass besonders Platon göttlich sei, göttliche Wahrheiten vortrage, tritt im späteren Altertum deutlich hervor[1]); ja, es wurde religiöse Verehrung auch kürzlich verstorbenen oder noch lebenden Philosophen gezollt; und es fehlte nicht an Wundermännern, welche die Autorität ihrer Lehren zu steigern versuchten, indem sie sich göttlichen Ursprung zuschrieben oder sonst irgendwie mit den Göttern in einem näheren Kontakte zu stehen behaupteten. Verglichen mit dem Kultus, den die Könige und Kaiser für sich forderten, war diese Apotheose der Philosophen zwar das kleinere Übel, immerhin aber ist sie ein Symptom für den Verfall sowohl der Philosophie als der Religion. Etwas ganz Neues ist jedoch auch diese Erscheinung nicht; die Vorstellung, dass der Mensch sich im Enthusiasmus oder auch durch vernünftige Lebensweise[2]) oder durch Erkenntnis in einen halbgöttlichen, ja geradezu göttlichen Zustand erheben könne, muss schon im VI. Jahrhundert verbreitet gewesen sein[3]); nach dem Muster der Wundererzählungen der alten Mystik[4]) war wahrscheinlich ziemlich früh das Leben des Pythagoras mit einzelnen Zügen übernatürlicher Macht ausgestattet worden, wenngleich die weitaus meisten der von Pythagoras erzählten Wundergeschichten unzweifelhaft einer späteren Zeit, den beiden ersten Jahrhunderten vor und nach Chr., angehören[5]). Eben der Mann, der bei der phantastischen Ausgestaltung des Pythagoraslebens besonders hervorzutreten scheint[6]), Apollonios von Tyana (ca. 1—100 n. Chr.), ist nun später[7]) in seiner Schule als ein neuer

[1]) Dass Platon Apollons S. sei *[1045$_1$]*, hatte wenigstens als ein Gerücht schon Speusippos verzeichnet (Diog. Laert. $3_2$): Eudemos baute dem toten Meister einen Altar, Aristoteles hat an der Vergötterung keinen Anstoss genommen. *θεῖος* ist bekanntlich Platons gewöhnliches Beiwort, namentlich bei späteren Neoplatonikern; als *δαιμόνιος* bezeichnet ihn z. B. Iul. *or.* 4 S. $171_{22}$ H.: einen Halbgott hatte ihn Cornelius Labeo (Aug. *c d* II $14_2$) genannt, Max. Tyr. *τὸν ἐξ ἀκαδημίας ὑποφήτην τοῦ θεοῦ* ($17_6$) oder *τὸν ἐξ ἀκαδημίας ἄγγελον* ($17_9$) u. s. w. Selbst der Jude Philon hatte von dem heiligen Platon, ebenso von der heiligen Gemeinde der Pythagoreier, von dem heiligen Verein der göttlichen Philosophen u. s. w. (Zeller, Gesch. d. gr. Phil. III ii³ 343) gesprochen.

[2]) Wie die Theosoph. Tübing. bei Buresch, Klar. 108 § 44 lehrt, man könne *δι' ἐπιμελείας ἴσον θεοῦ ἐγγὺς* werden. Als Beweis werden Hermes Trismegistos, Moses und Apollonios von Tyana aufgeführt.

[3]) Vgl. Gelzer, Rh. M. XXVIII 1873 32, der sich u. a. auf das bekannte Orakel der Pythia an Lykurgos (Hdt. $1_{65}$ u. aa.) beruft.

[4]) Vgl. das in Roschers ML III 1137 ff. Bemerkte.

[5]) Rohde, Rh. M. XXVI 1871 554—576; XXVII 23—67.

[6]) E. Rohde, Rh. M. XXVI 1871 563.

[7]) Die Entwickelung der Vorstellungen von Ap. von T. gehört zu den am meisten bestrittenen Punkten der antiken Religionsgeschichte. Aus der ungeheuren Litteratur, von der die ältere bei Göttsching *[s. u.]* S. 7 ff. aufgezählt wird, seien hervorgehoben: F. Chr. Baur, Ap. v. T. u. Christus oder das Verhältn. von Pythagor. u. Christent., Tüb. Zs. f. Theol. neuherausgeg. von E. Zeller 1876; Iw. v. Müller, *De Philostrati in componenda memoria Ap. T. fide.* I Ansb. 1858; II. III Landau 1859; 1860; E. Müller, War Apollonios von Tyana ein Weiser, ein Betrüger oder ein Schwärmer? Progr. Bresl. 1861; A. Réville, *Le Christ païen. Rev. des deux mondes*, LIX 1. Okt. 1865; E. Baltzer, Ap. v. T., Rudolstadt 1883; Zeller, Gr. Phil. III ii³ 149—158; J. Jessen, Ap. v. T. und sein Biogr., Phil. Hamb. 1885 Progr.; J. Réville, *La relig. à Rome sous les Sévères* 1886, übers. v. G. Krüger (D. Rel. zu R. unter den Sev., Leipz. 1888 S. 208—235); Göttsching, Ap. v. T., Diss. Leipz. 1889; J. Miller, Philol. LV (n. F. V) 1892 137—145; W. Schmid, Phil. Jbb. CLIII 1896 93 ff. — Das Problem, das von den älteren Forschern und auch noch von Zeller nicht erfasst ist, besteht darin, die verschiedenen Tendenzen, die in der fast

einzigen Quelle, Philostr. (ca. 170—250 n. Chr.), neben einander herlaufen, zu sondern, in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu prüfen und womöglich mit den Nachrichten, die über die älteren Apolloniosbiographien vorhanden sind, zu kombinieren. Von den Tendenzen, die man bei Philostratos hat finden wollen, ist die antichristliche (Baur u. aa., zuletzt A. Réville) ganz auszuschliessen; weder in dem Werke des Philostr. selbst noch in dem Stoff, den er aus älteren Quellen geschöpft hat, findet sich die geringste Spur davon, dass Apoll. v. T. als heidnisches Ideal des Gottmenschen dem Manne von Nazareth entgegengestellt werden sollte; erst weit später haben Porphyr. (Buresch, Klar. 91) und Hierokles, gegen den sich dann Euseb. richtete, die Parallele gezogen, die, eben weil sie damit ein fremdes Element in die Biographie hineintrugen, sehr zu Ungunsten ihres Helden ausgefallen sein muss. Wenn sich schon bei Philostr. gewisse an die christlichen Wunder anklingende Berichte finden, so ist dies aus der Stimmung der Zeit zu erklären und für deren Erforschung und damit für die Entstehungsgeschichte auch des Christentums wichtig. — Ferner ist auch unter den in der Apolloniosüberlieferung neben einander herlaufenden Tendenzen nicht zu unterscheiden zwischen einer pragmatischen und einer ihn in das Gebiet des Wunders hinüberziehenden; vielmehr ist die Möglichkeit einer Ausserkraftsetzung der Naturgesetze durch übernatürliche Mächte ohne Zweifel von allen denen, deren Niederschlag die erhaltene Biographie enthält, zugestanden worden. Der Gegensatz ist vielmehr, wie schon Rohde, Gr. Rom. 439 f. erkannt hat, der, dass ein Teil der Ueberlieferung den Unterschied der niederen Magie, die mit Hilfe von Dämonen vollzogen wird, und des höheren Wunders, das durch übernatürliche Weisheit, durch eine Erhebung der Seele zu den Göttern zustande kommt, aufrechterhielt, während der andere Teil der Ueberlieferung diese Grenzlinie verwischte und Apollonios auch niedere Zauberei zuschrieb. Diesem Teil der Apolloniosiegende, der ausserhalb des Philostr. entschieden überwiegt (Apul. *de mag.* 90; Luk. *Alex.* 5; Orig. *Kels.* $6_{41}$; Dion Kass. $77_{18}$), scheinen sowohl das Buch des Damis, angeblich eines ninivitischen Schülers des Ap., welches Septimius Severus' Gattin Iulia Domna dem Philostratos zur Bearbeitung übergab (Philostr. $1_3$), als auch des Moiragenes vier Bücher über Ap. (Philostr. $1_3$; $3_{41}$) anzugehören; denn dass der letztere vielmehr die neupythagoreisierende Richtung vertrat (W. Schmid S. 95), wird durch die Einführung ($1_3$) sehr unwahrscheinlich, und das Werk des Damis, das übrigens nicht mit den babylonischen Geschichten des Iamblichos (Jessen S. 3) zusammengestellt werden darf, ist zwar wahrscheinlich apokryph, aber gewiss nicht (wie noch Miller, Wschr. f. kl. Phil. XIX 1902 1145 für möglich hält; besser Göttsching S. 71) eine Fiktion. Damis stimmt z. T. mit den 'Briefen' des Ap. überein ($1_{32}$); wenn aus ihm die Wundergeschichte von dem gebändigten äthiopischen Satyr ($6_{27}$) stammt, hat er aus einer wahrscheinlich ganz anders gemeinten Wendung des Briefes eine ganze Geschichte herausgesponnen. Ebenso hat er ($3_{15}$) eine schriftliche 'Homilie' an die Aegypter, also einen an die Aegypter gerichteten Brief, der auch $6_{11}$ (vgl. S. $220_{22}$ K.) zu einer Rede verwendet ist, benutzt, um unter grober Missdeutung des geheimnisvollen Ausdrucks die Weisheit der Inder und ihre darauf beruhende Macht ins Fabelhafte zu steigern, wie er ihnen auch einen Ausspruch des Apoll. zuschreibt, den er in seiner Quelle als bei der Verteidigung vor Domitian gehalten vorfand ($3_{18}$). Ebenso hat er sich in der Reise nach dem Kissierland ($1_{23}$) an die Briefe gehalten. Sicher hat auch Philostr. noch die 'Briefe' gelesen ($1_2$; $4_{46}$; $7_{42}$); sehr wahrscheinlich vertreten sie und das 'Testament' den zweiten Teil der von ihm benutzten Ueberlieferung, nach dem Ap. ein die niedrige Magie verschmähender, mit Erfolg nach Gotteserkenntnis strebender Philosoph war. Dies entspricht dem historischen Apollonios, doch sind auch diese an Könige und Sophisten, an Inder und Aegypter gerichteten Briefe mindestens z. T. apokryph gewesen. Dass übrigens von Philostratos auch vortreffliche, historische Quellen verarbeitet sind, scheint mir aus dem, was v. Gutschmid (Ersch u. Gruber, RE Ilxxv 40 f.) bemerkt hat, (trotz Göttsching 42 ff.) hervorzugehen. — Neben diesen Quellen kommt Maximos von Aigai ($1_3$), der vielleicht nur Apollonios' Aufenthalt in dieser Stadt behandelte, wenig in Betracht; noch weniger die mündliche Tradition, die Göttsching 73 überschätzt. — Philostratos selbst schreibt zwar keine Geschichte im modernen Sinn, noch weniger aber, wie jetzt allgemein angenommen wird, einen Roman. Er hat vielmehr ohne Frage die vorhandene Ueberlieferung treu wiedergeben wollen, d. h. mit nicht mehr Ausschmückung, als sie der rhetorische Geschmack der Zeit auch dem Geschichtsschreiber zugestand. Er steht auch der Ueberlieferung nicht ganz unkritisch gegenüber, obgleich sein Urteil nicht so sicher ist, ihn vor fabelhaften Berichten zu bewahren. Tendenziös ist seine Schrift nicht; er ist zwar, wie die gewiss von demselben Philostratos (Ch. H. Bromby, *Athen.* 1902 3906 S. 320 f.) herrührenden *Heroika* zeigen, von dem allgemeinen mystischen Geist der Zeit auch ergriffen, er sehnt sich nach einer Erneuerung des alten Hellenentums und auch seiner Religion, die er freilich nur z. T. versteht, er tritt ebenso sehr dem Rationalis-

Pythagoras[1]), als ein reiner, d. h. nach den Vorstellungen dieser Zeit[2]) als ein göttlicher[3]) Mensch gepriesen worden, als ein Mann, der nicht durch Zauberei[4]), sondern durch seine höhere, auf Frömmigkeit gegründete Einsicht[5]), die den inneren Zusammenhang der Dinge durchschaut, gleich Diomedes, als ihm Athena die Dunkelheit von den Augen genommen, das göttliche Walten erkennt[6]). Ihm ist daher Vergangenes bekannt, auch ohne dass es ihm gesagt ist, ebenso erkennt er die Zukunft[7]). Sehr wahrscheinlich hat Apollonios wirklich gelehrt, dass der Mensch durch Frömmigkeit und Weisheit zu so unnatürlicher Macht emporgehoben werden könne; und da Prediger solcher Lehren besonders bei den Wundergläubigen Eindruck zu machen pflegen, so war es ganz natürlich, dass seine Jünger vor allen ihrem bewunderten Meister diese Zaubermacht andichteten, durch die einseitige Betonung der Göttlichkeit dem Ausdruck des göttlichen Menschen einen andern Sinn beilegten[8]) und Apollonios demgemäss von einem Dämon gezeugt werden liessen[9]). Der Lehre des Philosophen selbst, dem die Göttlichkeit nur die Krone für die philosophische Versenkung in Gott gewesen war, widersprach diese Vorstellung durchaus, obschon vielleicht die abschüssige Bahn der Mystik ihn selbst in diesen Widerspruch hat gleiten lassen. Mag er aber auch schon selbst die von ihm gezogene Grenzlinie an einigen Stellen verwischt haben und dem Schicksal der Schwärmer nicht entgangen sein, zum Schelm zu werden, als er die Welt erkannt hatte, so haben doch jedenfalls erst seine Anhänger die Einsicht in die Naturgesetze mit der Herrschaft über sie vollends verwechselt und sein Bild durch die Erdichtung jener plumpen Wunder entstellt[10]), deren von jeher der Abergläubische bedurft hat, um

mus wie dem groben Wunderglauben ($5_{12}$; $7_{38}$ f.; vgl. Rohde, Griech. Rom. 440 zu $439_{2}$; (Göttsching 81 ff.) entgegen und er hat das Bild seines Helden gewiss von manchem Flecken gereinigt. Aber er ist weder, wie noch Zeller glaubte, Neupythagoreier noch hängt er überhaupt so fest an der Philosophie, dass er nicht gelegentlich, wo es die Wirkung verstärkt, auch ganz plumpe Wundergeschichten nacherzählt. Die Form geht ihm, wie allen seinesgleichen, über den Inhalt: auch an seinem Helden schätzt er den rhetorischen Vortrag über Gebühr ($1_{17}$; $8_{26}$; $4_{21}$; $5_{17}$ u. s. w.). Ein reines, grosses Menschenleben durch sich selbst sprechen zu lassen, hatte er weder Lust noch Fähigkeit.

1) *θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα* nennt ihn Philostr. $1_{2}$.

2) Philostr. *v. Ap.* $3_{18}$; vgl. $_{50}$; $8_{5}$.

3) Göttsching S. 38. Weiser als Proteus nennt den Ap. Philostr. $1_{4}$.

4) Philostr. $1_{2}$; $5_{12}$; $7_{39}$; $8_{7}$ ($_{2}$. $_{3}$).

5) Z. B. Philostr. $4_{44}$; $8_{5}$. Selbst der abergläubische Damis tritt nicht offen für Ap.' Zauberkunst ein; er verwahrt auch seine indischen Sophisten gegen den Vorwurf der *θαυματοποιία* $3_{15}$ S. $93_{27}$ K.

6) Philostr. $6_{11}$.

7) Philostr. $1_{2}$; $_{12}$; $_{32}$; $5_{18}$; $_{24}$; $6_{3}$; $_{5}$; $_{43}$; $7_{41}$. Vgl. Göttsching 25. Jedoch macht Ap. von dieser Gabe nach Philostr. keinen Gebrauch (VIII $7_{7}$); nach Dion Kass. $67_{18}$ hat er in Ephesos Domitians Tod verkündigt.

8) Dass er in den Ruf eines dämonisch-göttlichen Menschen gekommen sei, sagt Philostr. $1_{21}$; gegen den Vorwurf, dass er selbst diese Meinung verbreitet habe, verteidigt er sich bei Philostr. VIII $7_{7}$. Von seinen Schülern hat ihn der apokryphe Damis als Gott aufgefasst, ebd. $7_{38}$. In Tyana ward ihm ein Tempel errichtet (ebd. $8_{31}$), Caracalla baut ihm ein Heroon (Dion Kass. $77_{18}$). Alexander Severus hatte ihn nach der Angabe des allerdings sonst sehr unzuverlässigen (v. Domaszewski, Westd. Zs. XIV 1895 63), aber hier m. E. unverdächtigen Lamprid. 29 mit Christus, Abraham und Orpheus in seinem Lararium aufgestellt; zur Zeit Aurelians stand sein Bild in vielen Tempeln, Vopisc. 24.

9) Philostr. $1_{4}$; Suid. *Ἀπ. Τ.*

10) Philostr., der wenigstens so thut, als sei er dem Wunderglauben nicht geneigt, und der deshalb die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung offen hält ($4_{45}$), hat doch aus älteren Berichten, wahrscheinlich besonders aus Damis, zahlreiche Wunderberichte einfach übernommen, ohne irgendwie anzu-

an das Göttliche zu glauben. Wie empfänglich damals die allgemeine Stimmung für den Wunderglauben war, zeigt die Geschichte eines anderen Praestigiators, des Alexandros von Abōnuteichos[1]) (ca. 105 bis 171), der, durch einen Schüler des Neupythagoreiers von Tyana unterrichtet[2]), sich für dem Pythagoras ähnlich ausgab[3]) und dem es gelang, in seiner Vaterstadt und in andern Gemeinden den Kultus der Schlange Glykon, angeblich einer Verkörperung des Asklepios oder Anubis[4]), mit Heilorakeln und Mysterien[5]) einzuführen. Die philosophische Salbung, mit der er seine Taschenspielerkünste umkleidet zu haben scheint, imponierten der Menge und wahrscheinlich auch aufgeklärteren[6]) Männern so, dass sie ihm selbst göttliche Ehren zuerkannten[7]). Dem entspricht es, dass auch

deuten, dass er sie rationalistisch oder symbolisch gedeutet wissen wolle. Nach $4_{44}$; $7_{34}$ kann Ap. nicht gefesselt werden: er entlarvt einen Pestdämon in Ephesos ($4_{10}$) und die Lamia in Korinth ($4_{25}$); er berauscht einen Satyr ($6_{27}$), übt Exorzismen ($4_{20}$) und erweckt ein totes oder scheintotes Mädchen ($4_{45}$).

[1]) Fast die einzige Quelle ist Lukianos' bittere Satire *Ἀλέξ. ἢ ψευδόμαντις*. Fr. Cumont, *Alex. d'Abon.* (*Mém. couronnés et autres mém. publ. par l'Ac. belge* XL 1887; vgl. auch Burrsch, Klar. 78 ff.) hat Lukianos' Bericht durchaus für ernst genommen; daran scheint mir nur das richtig, dass Luk. nichts vorgebracht haben kann, was mit bekannten Thatsachen in Widerspruch stand. Eine unparteiische Würdigung des Mannes zu geben, hatte er weder die Fähigkeit noch die Absicht; auch brauchte er nicht zu fürchten, dass man eine solche von ihm erwarte. Er will auch keineswegs das Thatsächliche rein berichten; er schreibt vielmehr für Leser, die dieses schon kennen und erlaubt sich, die Thatsachen so zu gruppieren und auszuwählen, dass er den Leser zwingt, den Mann mit seinen, des Schriftstellers, Augen zu sehen. Er schildert nur dessen eine Seite, den Gaukler; aber wollten wir alle Gaukler jener Zeit verurteilen, wer müsste da nicht fallen! Damals hatten Philosophie und Religion sich seltsam mit dem Aberglauben vermischt, und es fehlt nicht ganz an Anzeichen dafür, dass sie grosse Bedeutung auch in den Lehren des Alexandros hatten. Dass er sich dem Pythagoras gleichstellte *[A. 3]*, hatte nur dann einen Zweck, wenn er in seinen Kulten die von den Neupythagoreiern geforderten Reformen durchsetzte. Von den Mysterien des Al. gewinnt man aus Luk. ein falsches Bild. Wie wahrscheinlich in Eleusis erschien hier die Mondgöttin *[54 10]*, sie stieg zu Alex. herab: nach dem, was wir sonst über die heilige Vermählung bei den Mysterien erfahren, lässt sich kaum bezweifeln, dass der Priester hier symbolisch die Glieder der Gemeinde vertritt, mit denen sich die Gottheit vereinigen sollte. Lukianos (35; 39 u. 5.) verschweigt die mystische Bedeutung des Vorgangs, die er nicht anerkennt: er gibt nicht einen unparteiischen Bericht, sondern eine Kritik. Der Fall ist typisch: er zeigt, wie vorsichtig man selbst solchen Angaben Lukians gegenüber sein muss, die scheinbar nichts als eine Thatsache enthalten. In dem Urteil über Alex. scheint Lukian in der Hauptsache Recht zu haben, wenigstens fehlt es uns an einem Mittel, es zu verbessern; um Alex. zu verstehen, müssen wir über Luk. hinausgehen.

[2]) Luk. *Al.* 5.

[3]) Luk. *Al.* 4.

[4]) Vgl. Le Blant, *Mém. AIBL* XXXVI 1898 $98_{244}$.

[5]) Luk. *Al.* 38.

[6]) Dies scheint mir aus dem ganzen Ton der Schrift Lukians hervorzugehen; sie ist doch weder für den grossen Haufen noch für die wenigen Aufgeklärten, sondern für die Halben bestimmt, die damals wie heute von hohen Idealen sprechen, aber doch auch vom Aberglauben ein Stückchen festhalten wollen. Ein solcher Mann scheint auch Kelsos gewesen zu sein, dem Lukians Satire gewidmet ist; ich halte ihn trotz der von Zeller, Gr. Phil. III ii[4] $214_{3}$ ausgesprochenen Bedenken für identisch mit dem christenfeindlichen Platoniker (vgl. Cumont a. a. O. 8): gerade von diesem wissen wir, dass er die Möglichkeit des Wunders behauptete: *οἱ τῶν ἱερῶν ἐκείνων ἐξηγηταὶ τελεσταί τε καὶ μυσταγωγοί* können sich nach ihm auf viele unzweifelhafte Zeugnisse berufen, *ἔργα τε δαιμονίων τινῶν δυνάμεων καὶ χρηστηρίων καὶ ἐκ παντοδαπῶν μαντείων προκομίζοντες* (Orig. *Kels.* $8_{45}$).

[7]) Wahrscheinlich ist der von Athenag. *πρεσβ.* 26 genannte Alexandros, dem die Einwohner von Parion ein Fest feierten, eben der von Abōnuteichos. — Die von den Christen (z. B. Iustin. *ap.* $1_{26}$; $_{56}$; Tertull. *ap.* 13; anderes bei Otto zu Iust. *ap.* $1_{26}$; Hilgenfeld, Ketzergesch. 162—186) so oft hervorgehobene göttliche Verehrung des Simon Magos, der sich selbst als Zeus, seine Begleiterin Helena als Athena bezeichnete (Eiren. I $16_{3}$ = $23_{4}$ S. 194 H. [Eus. *h e* II $13_{4}$]), beruht zwar z. T. auf einer Verwechselung

die führenden Schriftsteller der Zeit die Idealgestalten, die sie geschaffen haben, so sehr sie sich bemühen, sie über die Zauberei zu erheben, doch immer wieder nur als Zauberer und Gaukler darstellen können[1]). — Noch einigen andern Philosophen und solchen, die dafür gelten wollten, werden Wunderthaten im Leben oder auch nach dem Tode zugeschrieben, doch gestattet die Überlieferung nicht, über sie ein Urteil zu gewinnen. Das aber steht allerdings fest, dass alle diese Männer als ursprüngliche Menschen galten, und dass sie erst infolge der höheren Weisheit, die sie, sei es durch Heiligkeit des Lebenswandels, sei es durch Überlegenheit des Geistes, sich angeeignet hatten, zur Göttlichkeit emporgehoben wurden. Die korrespondierende Vorstellung, dass die Gottheit Mensch wird, um die Menschheit zu entsühnen, lag scheinbar für den Hellenen, dessen Götter schon im Mythos so oft Menschengestalt annehmen, nicht ferne; gleichwohl findet sie sich im klassischen Heidentum so wenig als irgendwo sonst mit Ausnahme des Christentums, vielmehr hat, seitdem die Kunst dem Griechen seine Götter geschenkt hatte, bis in die letzten Ausläufer des Heidentums immer wenigstens bei den Gebildeten die Überzeugung geherrscht, dass der Mensch sich von den Leiden und Übeln der Welt durch eigene Kraft erlösen könne und müsse[2]). Wie aber im Bundehesh[3]) und in der altrabbinischen Litteratur[4]) schon deutlich die Angst sich ausspricht, dass auch bei den guten Menschen die guten Thaten zur Deckung der bösen nicht ausreichen — eine Angst, die beschwichtigt werden soll durch die Annahme eines Schatzhauses der überschüssigen guten Thaten besonders frommer Menschen, die im Notfall das Defizit begleichen können —, wie ferner das vorchristliche und das am Gesetz festhaltende Judentum der Vorstellung von dem die Welt durch sein Leiden erlösenden Messias wenigstens nahe gekommen ist[5]), so trennte im I. Jahrhundert v. Chr. auch einen Teil der gebildeten Griechen von der Vorstellung der Erlösung der Welt durch die Gottheit ein scheinbar nur geringer Schritt. Auf welche Weise diese Vorstellungen, die von den bei den Griechen sonst vorherrschenden so verschieden sind, sich gleichwohl auf dem Boden des Hellenismus bilden konnten, ist noch dunkel; wie auf manchen Gebieten in der Geschichte der griechischen Philosophie hat auch hier die immer noch nicht überwundene Anschauung zu Irrtümern geführt, es könne die Entwickelung an den grossen Männern studiert werden: das gilt wohl für die

mit Semo, z. T. auf einer Satire seiner rechtgläubigen Gegner *[§ 310]*; aber das Missverständnis war nur möglich, weil solche Vergötterungen von Wundermännern wirklich vorgekommen waren. Dass Simon (Epiph. *haer.* $21_1$ = $II_1$ S. 122 Oehl.) sich als *μεγάλη δύναμις θεοῦ* ausgab und Menandros (ebd. $22_1$ S. 132 Oehl.) zum Heil der Welt gesandt sein wollte, ist trotz der bedenklichen Umgebung, in der es berichtet wird, ganz glaublich.

[1]) Ein gemeiner Gaukler bleibt auch Heliodors Kalasiris. Er will z. B. der Charikleia Dämonen zugesendet ($4_7$) und ein mitgebrachtes Kleinod aus dem Opferfeuer herausgeholt ($5_{12}$) haben und treibt, wenn auch nur zum Schein, allerhand Hokus Pokus ($4_5$). Ueberhaupt steht die 'höhere Magie' *[$1478_2$]* bei Heliodor nicht so hoch, dass sie nicht Beschwörungen anwenden ($3_{16}$) und den Zauber des bösen Blicks ($3_{15}$) abwehren sollte, der ($3_7$) sogar eine Art wissenschaftlicher Erklärung erhält.

[2]) Selbst Apollonios bittet die Götter nur um das, was ihm gebührt, Philostr. *v. Ap.* $4_{40}$.

[3]) Spiegel, Eran. Altertumsk. II 17.

[4]) Schürer, Gesch. des jüd. Volk. II² 466.

[5]) Schon im Judentum wurde Jes. $53_4$ ff. auf den Messias bezogen und von einem Sühneleiden des Messias für die Sünden der Welt gesprochen. Aber die herrschende Vorstellung ist das nicht geworden, Schürer, Gesch. d. jüd. V. II² 465 f.

rein wissenschaftlichen Fragen, deren Beantwortung nur durch die führenden Geister gefördert wird; die religiösen Anschauungen und Stimmungen dagegen werden von der höchsten Bildung weniger beeinflusst, als sie diese beeinflussen; sie bilden gleichsam eine Unterströmung, deren Richtung aus den wenigen Punkten erraten werden muss, an denen sie bis zur Oberfläche empordringt. Soweit ein Urteil möglich ist, waren in dieser Bewegung mannichfache Strömungen zusammengeflossen. Ein Teil der Litteratur, in der sie niedergelegt ist, bezeichnet sich als chaldäisch, und dass das nicht bloss eine Fiktion ist, zeigen die astrologischen Elemente, die mit den Lehren verknüpft sind. Verwandte Anschauungen werden auch in der jüngeren eranischen Litteratur, z. B. im Bahman Yasht[1]) und dann im Bundehesh, ausgesprochen; wahrscheinlich sind sie hierher aus chaldäischen Werken gekommen[2]). Auch zu der eschatologischen und apokalyptischen Litteratur der Juden finden sich offenbare Beziehungen; dass auch von hier aus die griechische Mystik des I. Jahrhunderts v. Chr. bestimmt sei, ist möglich[3]), im ganzen aber wird sich wahrscheinlich als Ergebnis der noch nicht abgeschlossenen Untersuchungen vielmehr ergeben (vgl. § 310), dass in das Judentum abgeschliffene Elemente jener Mystik eingedrungen waren, die einst im VI. Jahrhundert die orientalische und auch die griechische Welt so viel beschäftigt hatten[4]). Zu diesen Bestandteilen gehört ausser der Lehre von den vier Weltaltern, die zwar nicht erst innerhalb der Mystik geschaffen, aber doch in ihr neu ausgebildet war, besonders die Lehre von der periodischen Welterneuerung. Die Vereinigung dieser sehr verschiedenen Vorstellungen erfolgte in den Formen des Hel-

[1]) Dass dessen Apokalypse bereits durch christliche Ideen beeinflusst sei (Bousset, Der Antichr. 73), ist m. E. nicht erweislich.

[2]) S. o. *[449]*. Zahlreiche griechische Schriften, die ohne Frage z. T. alteranische Lehren vortrugen, wurden teils Zoroaster (Fabricius, *Bibl. Graec. ed* Harles 1790 I 304—316; vgl. Kampers, Al. d. Gr. u. die Idee des Weltimperiums 111—116 und über die Benutzung der Apokalypse des Zor. bei den Gnostikern Bratke, Texte u. Unters. n. F. IV 3 S. 174$_3$), teils andern vermeintlichen Weisen der Perser oder Meder, z. B. dem Hystaspes (Fabricius ebd. 108; Windischmann, Zoroastr. Stud. 259; 293), Zostrianos (Arnob. I$_{52}$; C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 615), Ostanes (Windischmann a. a. O. 286; eigentl. ägyptisch? Maspero, *Proceed. soc. bibl. archaeol.* XX 1898 140 ff.; Reitzenstein, Neue phil. Jbb. XIII 1904 190$_1$) u. s. w. zugeschrieben. Die Lehren dieser Bücher berühren sich z. T. mit christlichen; aber gewiss ist auch diese Litteratur nicht unter christlichem Einfluss in der Absicht entstanden, unter den von hellenistischer Kultur beeinflussten Mazdayaçniern für das aufstrebende Christentum Anhänger zu gewinnen (E. Kuhn, Festgr. an Roth 217), vielmehr haben die Christen die Litteraturform sich nutzbar gemacht, weil sie in den vorhandenen Werken bereits Uebereinstimmungen vorfanden *[§ 310]*.

[3]) Die in Betracht kommenden Stellen finden sich verstreut bei E. Müller (Parall. zu den messian. Weissag. u. Typen d. alten Testam. aus dem hellen. Altert., Phil. Jbb. Suppl. VIII 1875 1—158), der sie freilich unter falschem Gesichtspunkt und deshalb unter Beimischung von sehr vieler Spreu gesammelt hat.

[4]) Die messianische Hoffnung der alten Propheten ist durchaus auf die glückliche Zukunft des jüdischen Volkes gerichtet gewesen. Jetzt wird diese Hoffnung einerseits spezialisiert — durch die auch bei den Persern vorkommende, ursprünglich wohl babylonische Lehre von der Auferstehung am jüngsten Tage —, auf den einzelnen Menschen bezogen, andererseits erweitert, auf die Herbeiführung des Glückseligkeitszustandes für die ganze Welt — freilich unter der Herrschaft eines jüdischen Messias (Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II$^3$ 417). Es ist dies eine doch schon über die spezifisch jüdische Vorstellung hinausgehende, der heidnischen sich nähernde Anschauung, die kaum rein jüdisch sein kann. Auch darin, dass bei einem Teil der jüdischen Apokalyptik das weltliche Reich zwar nicht geradezu aufgegeben, aber durch die Verlegung ins Jenseits seiner ursprünglichen Bedeutung fast entkleidet ist, dürfte heid-

lenismus; der Einfluss der Stoa ist nicht zu verkennen. Zu alledem kommt als neuer Zug die Verzweiflung an der bestehenden Welt. Schon der Mystizismus des VI. Jahrhunderts war tief pessimistisch, aber er lehrte doch ein Mittel, wie man dieser Welt durch Askese und Erkenntnis entfliehen könne. Die neuere Mystik hat zwar auch diese Mittel nicht verschmäht (1477; 1479), aber auch von denjenigen ihrer Anhänger, die Abstinenz empfahlen, haben manche sie nicht für ausreichend erklärt. Ein Teil dieser Mystiker ist von der Schlechtigkeit der Welt so durchdrungen, dass der bestehende Zustand als unhaltbar, eine gänzliche Änderung zum Bessern als unmittelbar bevorstehend gefolgert werden kann. Diese Welterneuerung wird zwar noch, wie bei den Stoikern, als *ἐκπύρωσις* gedacht[1]), sie ist aber nicht mehr wie bei jenen eine Weltzerstörung,

nischer Einfluss vorliegen; ebenso in dem jetzt auftretenden Begriff der Weltperiode (עולם: Schürer II² 422). Zu einem sicheren Urteil reicht freilich die Ueberlieferung nicht aus.

1) So wird das Apollonreich, das die Magier in Aussicht stellten, vom Intp. Serv. *VA* $4_{10}$ und vermutlich schon von Nigid. Figul. gedeutet. Das ist um so wahrscheinlicher, da in der apokalyptischen Litteratur (Bousset, Der Antichr. 159 ff.), die doch mancherlei Babylonisches erhalten hat, in den sibyllinischen Büchern ($2_{196}$; $3_{286}$; $4_{173}$; $8_{337}$ u. s. w.), in denen Reste der alten heidnischen Tradition nicht selten noch die jüdischen und christlichen Stücke beeinflussen, ferner in der späteren orientalisierenden (Hystaspes bei Iustin. *ep.* $1_{20}$ S. 62 Os. [Müller, Phil. Jbb. VIII 1895 77]; vgl. auch Iustin *qu. et resp. ad orthod.* 74 S. 108 O.; Berossos bei Sen. *qu. nat.* III $29_1$ *[§ 309]*) und dem Teil der orientalischen *[1480]* Litteratur, der mit der Mystik der klassischen Völker zusammenhängt, eine Weltzerstörung oder ein Weltgericht durch Feuer vorkommt. Auch Virgils unmittelbare Vorlage, die kymaiische Sibylle (Serv. *VA* $4_4$), hat, da sie Apollon dem Helios gleichsetzte, wahrscheinlich an eine Herrschaft des Feuerstoffs gedacht. Eine fernere Bestätigung dieser Auffassung des Apollon als des mythologischen Ausdrucks für die *ἐκπύρωσις* bietet Plut. *Ei* 9 *τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνά τε τῇ μονώσει, Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι.* — Da jedoch Virgil meint und sicher auch seine Vorlage meinte, dass die lebende Generation sich der Welterneuerung erfreuen solle, so kann natürlich die *ἐκπύρωσις* nicht den Untergang alles Bestehenden herbeigeführt haben. — Aehnlich lässt der Bundehesh (C. 31) auch die Menschen nicht untergehen, obwohl auch er eine Art *ἐκπύρωσις* kennt, bei der alle Metalle schmelzen: es dient dies den Menschen nur zur Reinigung, die für die Frommen gelinde, nur für die Sünder qualvoll ist. — In der syrischen Apologie des sogen. Melito § 12 (*Corp. apol. ed.* Otto IX S. 432) werden dagegen nur die Gerechten gerettet. Die auch in anderer Beziehung merkwürdige Stelle heisst: *Etenim aliquando fuit diluvium venti et selecti <ad id> homines occisi sunt aquilone vehementi et relicti sunt iusti ad demonstrationem veritatis. Rursus alio tempore fuit diluvium aquarum, et perierunt omnes homines et bestiae in multitudine aquarum et servati sunt iusti in arca lignea iussu dei. Atque ita ultimo tempore erit diluvium ignis, et ardebit terra cum montibus suis et ardebunt homines cum simulacris, quae fecerunt, et cum operibus sculptilibus, quae adoraverunt, et ardebit mare cum insulis et servabuntur iusti ab ira, sicut socii eorum servati sunt in arca ab aquis diluvi.* — Einzelne Spuren scheinen darauf zu deuten, dass man eine vierfache periodische Weltzerstörung durch Feuer, Wasser, Erde und Luft annahm. In den Gr. Kult. u. Myth. I 695 f konnte ich diese Ansicht nur äusserst vorsichtig äussern, da bloss wenige unsichere Reste dieser Anschauung vorlagen (vgl. ebd. 678; $679_4$), die inzwischen Geffcken, GGN 1900 S. 90 angezweifelt hat. Natürlich lässt sich nur ein Indizienbeweis, und auch dieser vollständig nur nach sorgfältiger Durchmusterung der gesamten apokalyptischen Litteratur, die ich nicht vornehmen kann, erbringen; immerhin sind aber seitdem einige Zeugnisse hinzugekommen, die mindestens zu weiterem Nachsuchen auffordern *[1494]*. Auch an Manil. $4_{834}$ ff. und (Arsttl.) *περὶ κόσμου* 6 S. $400a_{25}$ darf erinnert werden. Beide Stellen gehen, obgleich die Tendenz verschieden ist, offenbar auf dieselbe Quelle (Poseidonios? s. zuletzt Boll, Phil. Jbb. Suppl. XXI 1894 226 f.) zurück: dass es sich um periodische Welterneuerungen handelt, sagt weder Manil. noch die Schrift *περὶ κόσμου*, aber die Quelle hatte sicher Phaethon und sehr wahrscheinlich auch Deukalion genannt, die auch sonst in Verbindung mit den Weltaltern vorkommen (s. o. *[1494]*; bei Apd. $1_4$: beendet die deukalionische Flut das eherne Geschlecht): waren sie auch hier in diesem

überhaupt kein einfacher physiologischer Vorgang, vielmehr wird durch unmittelbares Eingreifen der persönlichen Gottheit ein Gottmensch erweckt. der auf Erden gebieten und den alten Glückseligkeitszustand zurückführen soll. Diese ganze Richtung ist uns unmittelbar nur durch ein einziges, im Jahre 40 entstandenes Gedicht, die vierte Ekloge Virgils, bekannt[1]), aber diese knüpft, wie der Dichter selbst andeutet[2]), an eine in jener Zeit viel gelesene Weissagung, die der 'kymaiischen'[3]) Sibylle zugeschrieben war, an. und diese wiederum stimmt so mit magischen Lehren, die Nigidius Figulus gelesen hat[4]), überein. dass sehr wahrscheinlich als ihre Quelle eine chaldäische Sibylle angenommen werden muss[5]), die in

---

Sinne gedacht, so liegt es nahe, anzunehmen, dass auch die neben Wasser und Feuer genannten Stürme und Erdbeben, von denen jene das Element der Luft. diese das der Erde vertreten, nach der ursprünglichen Absicht dessen, der die Zusammenstellung machte. Welterneuerungen herbeiführen sollten.

[1]) Griech. Kulte u. Myth. I 687. Ich habe die Sache nachgeprüft, ohne zu andrem Ergebnis zu gelangen; von anderer Seite ist mir eine sachkundige Prüfung der dort entwickelten Ansichten nicht bekannt geworden. Unabhängig, wie es scheint. ist Crusius, Rh. M. LI 1896 553—559 zu derselben Grundanschauung gekommen; aber er lässt sich auf Kombinationen ein, denen ich nicht zu folgen vermag. Von den sonstigen seitdem erschienenen Untersuchungen über *VE* 4 wird nur in der von Fr. Marx, Neue Jbb. f. kl. Altt. I 1898 108 kurz auf die hier in Betracht kommende Frage Bezug genommen. Marx unterscheidet sich in drei Punkten von den früher von mir aufgestellten Ansichten: 1) meint er. dass Virg. das von Menandr. (*Rhet. Gr.* III S. 412 Sp.) für den *γενεθλιακὸς λόγος* aufgestellte Schema befolge: das ist zwar nicht vollständig einleuchtend, aber allerdings für die litterarische Würdigung der Dichtung beachtenswert; für die Religionsgeschichte kommt es jedoch nicht wesentlich in Betracht; — 2) will M. erweisen, dass der von Virg. erwartete Heiland Asinius' S. sei: diese schon von dem letzteren selbst aufgestellte, neuerdings mit Vorbehalt auch von Sudhaus, Rh. M. LVI 1901 43 gebilligte Vermutung scheint mir aus dem a. a. O. 689 angeführten Grund auch jetzt unhaltbar; — 3) nimmt M. (122—128) an, worin ihm Norden, Rh. M. LIV 1899 476 gefolgt ist, dass Virg. aus einer jüdisch-hellenistischen Quelle schöpft: diese schon von Sudhaus a. a. O. 44 bekämpfte Vermutung scheint mir jetzt, wo die nichtjüdische Sibylle wohl allseitig anerkannt ist. erledigt.

[2]) *Cumaei carminis* (4) ist nicht mit einem Teil der antiken Ausleger (vgl. Prob. z. d. St.) auf Hsd. *ἔ κ ἡ* 174 zu beziehen. da dessen letztes Alter nicht als eben herangekommen bezeichnet werden konnte.

[3]) Dass *Cumaeum carmen* einfach ein sibyllinisches Gedicht ohne Rücksicht auf die Herkunft der Sibylle bezeichnen konnte, kann zugegeben werden: und dann kann Virgil direkt die von uns erschlossene chaldäische Sibylle benutzt haben. Wiese in seiner Dichtung irgend etwas auf den Orient, so würde man diese Deutung vielleicht annehmen; jetzt bleibt sie eine unerweisliche Vermutung.

[4]) Zu *tuus iam regnat Apollo* (10) bemerkt der Intp. Serv., dass die 'Magier' nach dem Ablauf der Zeitalter des Kronos, Zeus, Poseidon. Pluton (vgl. o. *[449:1]*) *Apollinis fore regnum* in Aussicht gestellt hätten. Hier sind eigenartig die drei Kroniden zu den Metallen in Beziehung gebracht. Dass das Zeusreich dem silbernen Zeitalter entspricht. stimmt nicht zu der Planetensymbolik des späteren Altertums. das dem Zeus gewöhnlich das Erz *[1058 zu 1057 5]*, bisweilen (Cramer, *Anecd. Paris.* III 113) das Gold beilegt; aber auch von dieser 'magischen' Zuteilung finden sich später Spuren, vgl. Bernays und Kekulé, Arch. Ztg. XXXII 1874 99; Löschcke, Bonner Jbb. CVII 1901 66; ja es scheint später auch dem Planeten Iuppiter das Silber heilig gewesen zu sein.

[5]) Dass die Virgilkommentatoren Recht hatten. wenn sie einen Zusammenhang zwischen den von Nigidius gelesenen 'Magiern' und der von Virgil gelesenen 'kymaiischen' Sibylle annahmen, scheint mir sicher. Es stimmen überein: 1) die Bezeichnung der Zeitalter nach ihren Regenten; 2) die Hoffnung. dass mit dem Eintritt des schlechtesten Zeitpunkts eine Besserung sich vorbereitet; 3) die Angabe, dass diese Besserung sich unter der Herrschaft des Helios-Apollon vollzieht. Von den Magiern weicht die Kymaierin darin ab, dass sie zehn Herrschaften angenommen haben soll. Dass sie in einem Punkte aus unbekanntem Grund sich von ihrer Quelle entfernte, wäre denkbar, aber die Angabe, die weder zur Zahl der Metalle noch der Planeten noch, so weit ich sehe, zu irgend einer andern hier in Frage kommenden Symbolreihe stimmt, kann durch ein Missverständnis entstellt sein, ist auch durch den sogen. echten Serv. nicht

griechischer Sprache und in Anlehnung an griechische Vorstellungen, aber doch auch mit Benutzung altassyrischer und eranischer Elemente in der Mischkultur des damaligen Orients abgefasst war. Ferner ist mindestens ein Teil der Vorstellungen, die uns hier beschäftigen, auch in pseudoorphischen Liedern ausgesprochen worden[1]). Überhaupt können Vorstellungen wie die dort niedergelegten unmöglich plötzlich und gar in dem Kopfe so untergeordneter Denker entstanden sein, wie es diese Sibyllinendichter gewesen sein müssen. Leute dieser Art haben an sich nichts zu bedeuten, nur als Wortführer einer grossen Menge haben sie Wert. So gering die Spuren sind, die sie hinterlassen haben, so kann doch m. E. nicht bezweifelt werden, dass schon im I. Jahrhundert v. Chr. die Sehnsucht nach einer gründlichen Besserung der schlecht gewordenen Welt und die Hoffnung auf eine unmittelbar bevorstehende Reinigung und Erlösung der Welt durch einen Gottmenschen auch ausserhalb des Judentums weit verbreitet waren[2]). Weil dieser Glauben bestand, konnten Apollonios und seinesgleichen für Erlöser gehalten werden, konnte der Gottmensch Erlöser dem vergötterten Herrscher gegenübergestellt werden. Eine wie die andere Erscheinung, der göttliche König wie der göttliche Philosoph, fügten sich äusserlich in den weiten Rahmen des antiken Heidentums ein; innerlich sind beide ihm immer fremd geblieben. Die Erlösungslehre ist sogar später im Heidentum wieder verschwunden, gleichwie einst der alte Mystizismus verschwunden war. Die Geschichte zeigt sich ganz logisch darin, dass eben von diesem Punkte aus sich diejenige Macht entwickelte, die das alte Heidentum zertrümmern sollte.

### 2. Die öffentlichen Gottesdienste.

**307.** Religion ist ein Teil des Gesellschaftsglaubens: die Bedürfnisse der Gesellschaft regulieren daher, allerdings nicht immer gleich stark und meist unbewusst, den religiösen Glauben. In der Blütezeit des griechischen Lebens gab es keine andere Gesellschaftsform als den Stadtstaat (die *πόλις*), seit dieser die ältere Form, die Geschlechtsbildung und den Geschlechterbund in sich aufgenommen hatte; die Versuche, zu grösseren staatlichen Einigungen zu gelangen, beruhen teils auf dem *συνοικισμός*, auf

gut beglaubigt. In der parallelen orientalischen Spekulation findet sich öfters eine Einteilung der Weltdauer nach Tierkreisbildern: über die Zrvaniten s. Spiegel, Er. Altk. II 179; über 'Berossos' o. *[1501]*. Es wäre möglich, dass diese Einteilung auch Virgil (v. 4) vorlag; aber wie ist damit die Vorherrschaft des Helios zu vereinigen, als dessen Haus, soweit mir bekannt, nicht die Wage (Virgil. v. 4), sondern der Löwe gilt?

1) Intp. Serv. *VE* 4[10]; Lobeck, *Agl.* II 787—791.

2) Vgl. die Lehre des angeblichen medischen K.'s Hystaspes (Lact. *div. inst.* 7[18]). Man pflegt diesen auch von Iustin. *[1490[1]]* und von Klemens Alex. *str.* VI 5[43] 762 Po. genannten apokryphen Schriftsteller für einen verkappten Juden zu halten (Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II[2] 1886 808; vgl. Hoffmann bei Ersch u. Gruber II XIII 71); doch ist das m. E. nicht ganz sicher *[1465[1]]*. Auch die Eranier lassen am Ende der noch ausstehenden Weltperioden göttliche Propheten erstehen, s. Bundeh. 31; Spiegel, Eran. Altk. II 152. (In der kurzen Wiedergabe dieser oder ähnlicher Lehren bei Plut. *Is.* 47 wird der Gottmensch nicht erwähnt.) — Im Abendland ist diese Erlösungshoffnung unter Augustus politisch gewendet worden; sie klingt noch durch in der Inschr. *Inscr. Br. Mus.* 894 *ἐπεὶ ἡ αἰώνιος καὶ ἀθάνατος τοῦ παντὸς φύσις τὸ μέγιστον ἀγαθὸν πρὸς ὑπερβαλλούσας εὐεργεσίας ἀνθρώποις ἐχαρίσατο Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ἐνεγκαμένη* (vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Ath. Mitt. XXIV 1899 298). Ueber andere ähnliche Stellen s. Soltau. Die

der Verleihung des Stadtrechtes an ein Landgebiet, oder auf der Hegemonie, der politischen Verbindung mehrerer πόλεις, immer also auf dem Stadtstaat. Als einzige bekannte Gesellschaftsform bestimmte der Stadtstaat in der Blütezeit des griechischen Lebens die Religion weit mehr als der heutige Staat: die Genossenschaften des Kultus und die des Staates und seiner Glieder fielen fast zusammen. Als nun der vordringende Individualismus die Grundlagen des Stadtstaates von innen heraus zerstört hatte, als nach dem Untergang der griechischen Freiheit die alten Organisationen allmählich auch äusserlich neuen gewichen waren, die zwar z. T. aus ihnen hervorgegangen waren, aber sich dann doch nach ganz anderer Richtung hin entwickeln mussten, war der Verfall auch der alten religiösen Institutionen unvermeidlich. Freilich trat er sehr allmählich ein, nicht nur weil, wie gesagt, das Neue an das Alte anknüpfte, sondern weil dieses letztere verklärt durch die zwar nicht mehr ganz verstandenen, aber doch noch bewunderten Schöpfungen äusserlich an vielen Orten fortlebte, ja in solchem Nimbus erstrahlte, dass immer wieder die Romantik, der Patriotismus und auch die Ruhmsucht zu seiner Wiederherstellung aufgefordert wurden, wo es untergegangen war. Selbst die alten religiösen Stadtverbindungen wie der Bund von Kalaureia (S. 178), die Kultvereinigungen des Panionion und Triopion sind in hellenistischer Zeit erneuert worden; auch die delphische Amphiktyonie erlebte eine neue, allerdings bescheidene und kurze Blüte [1]), und in gewissem Sinne lässt sich der Bund der Kykladen [2]), den Ptolemaios bildete, als Fortsetzung des alten delischen Bundes betrachten Die alten Geschlechter bestanden an vielen Stellen noch fort [3]), wenngleich gewiss oft nur dank der Geschicklichkeit der Stammbaummacher: wenn auf den Inschriften und bei den Schriftstellern der hellenistischen und der Kaiserzeit innerhalb derselben Familien immer wieder zusammengehörige mythische Namen begegnen, so kann kaum bezweifelt werden, dass diese Familien häufig dem Geschlechte jener Heroen anzugehören behaupteten. Übrigens ist dies in denjenigen Fällen, wo eine Überlieferung vorliegt, meist auch bezeugt, und wir werden sehen, dass die fiktive Zugehörigkeit der Machthaber zu den alten mythischen γένη noch in hellenistischer Zeit und selbst bei Beginn der Kaiserherrschaft die religiösen Neubildungen stark beeinflusst hat. Ein wie grosser Glanz aber auch die alten Bildungen umstrahlte, darüber kann jetzt und konnte schon damals kein Zweifel sein, dass diese Formen entweder einen neuen, fremden Inhalt erhalten hatten oder

Geburtsgesch. Jesu Christi, Leipz. 1902 S. 18 ff.; 33—36.

[1]) Beloch, Die delph. Amphiktyonie im III. Jh., Beitr. z. alt. Gesch. II 1902 205—226.

[2]) Vgl. über ihn bes. Delamarre, *Rev. de phil.* XX 1896 107 ff. Die Bundesstaaten, von denen Keos, Tenos und Paros als solche bekannt sind, errichten ihrem Protektor einen Altar in Delos, das demnach religiöses Zentrum gewesen zu sein scheint wie in alter Zeit.

[3]) So leitet sich z. B. das theraiische Geschlecht der Priester des Apollon Karneios von Admetos (Kaibel *ep.* 191 f.; Hiller v. Gärtringen, Thera I 146) ab, dessen Gattin Alkestis an den spartanischen Karneien besungen wurde (Eur. *Alk.* 462 f.), und sein V. Theukleidas heisst gewiss nicht zufällig nach Theokles, dem V. jenes Krios, in dessen Haus der Karneios Oiketas verehrt worden sein soll (Paus. III $13_3$; vgl. die weiteren Kombinationen von Wörtheim, *Mnemos.* XXXI 1903 257 ff.); die Attaliden bringen sich, indem sie sich Nachkommen des Herakles und durch diesen der Pelopstochter Lysidike *[515₂]* nennen (Nik. bei Schneider, *Nic.* 1 ff.), in die nächste Verwandtschaft mit den mythischen Vorfahren der früheren Herrscher in den von ihnen regierten Gebieten; auch

ganz inhaltsleer geworden waren. An die Stelle des alten Geschlechtsverbandes tritt seit dem IV. Jahrhundert mit immer wachsender Bedeutung die freie Kultgenossenschaft, der *θίασος*. Etwas ganz Neues ist freilich auch diese Bildung nicht; schon im VI. Jahrhundert hatte die Mystik, die sich auch in dieser Beziehung als erstes Zeichen des bevorstehenden Unterganges der antiken Religion zeigt, begonnen, an die Stelle der alten Gentilverbindungen freie *θίασοι* zu setzen[1]), ja wahrscheinlich sind selbst von den alten *γένη* manche aus freien Vereinigungen hervorgegangen. Aber die Neuschöpfungen des VI. Jahrhunderts waren im V. grossenteils wieder verfallen, und jene älteren Verbände beweisen durch die genealogische Fiktion nur die Macht des alten Gentilzusammenhanges. Die *θίασοι*[2]) der makedonischen und der römischen Zeit dagegen verschmähen diese Nachahmung des *γένος*, sie reissen ihre Mitglieder aus dem bisherigen Geschlechtsverband heraus[3]). Sie bezeugen und beschleunigen den Verfall der Geschlechtsverfassung, die in der Blütezeit, obwohl politisch fast ohne Bedeutung, die Grundlage weitaus der meisten Kulte gebildet hatte.

Dasselbe wie für die Kulte der Staatenbünde und für die Geschlechtskulte gilt für die öffentlichen Gottesdienste der einzelnen Gemeinden. Eben weil sie so ganz mit der Polis verwachsen waren, mussten sie mit dieser untergehen[4]); sie hatten durch den Untergang der politischen Bedeutung der griechischen Staaten die feste Grundlage verloren. Dazu kam die Verödung und der wirtschaftliche Rückgang der griechischen Welt. Viele Gemeinden namentlich Kleinasiens zwang die Finanznot zur Versteigerung der Priestertümer, was natürlich zur Zerstörung der alten Kultusorganisationen beitrug; später wurde die Not oft so gross, dass sich manchmal niemand fand, der die mit der Ehre des eponymen Amtes verbundenen Auslagen zu leisten gewillt war; dann musste der Gott selbst zum Beamten erklärt und das Geld aus der Tempelkasse genommen werden, wenn diese dazu vermögend war[5]). Selbst in Athen, das als Musenstadt doch noch höchste Bedeutung hatte, als es politisch schon ganz gefallen war, klagt Athenion (Aristion) bei Athenaios in sullanischer Zeit über den durch Armut herbeigeführten Verfall der alten Staatskulte[6]). Sogar die verhältnismässige Ruhe der ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit und die durch die altertümelnde Neigung namentlich der hadrianischen Periode veranlassten Renovierungen haben darin keine wesentliche Besserung gebracht: Pausanias schildert Griechenland als mit Tempelruinen bedeckt. Wo nicht die Munifizenz auswärtiger Fürsten oder der wenigen reichen Bürger für den Staat eintrat, fehlte es meist an Mitteln, die durch elementare Ereignisse oder auch durch Menschenhand zerstörten Tempel wieder aufzubauen oder

auf Dionysos führen sie sich zurück, den neben Herakles schon die Ptolemaier als ihren Ahnherrn gefeiert hatten *[1516 4]*. Das Haus der Olympias wollte von Achilleus abstammen. Vieles andere kommt im folgenden gelegentlich zur Sprache.

[1]) S. o. *[1020 4; 1033 1]*.

[2]) Ziebarth, Griech. Vereinsw., Leipz. 1896. Nachträge Rh. M. LV 1900 501—519.

[3]) Ziebarth, Gr. Vereinsw. 193. Am schärfsten tritt die Zerstörung des alten Gentilverbandes da hervor, wo die *συνθιασῶται* auch gemeinsam sich begraben lassen, was zwar hauptsächlich bei den besonderen Grabgesellschaften, aber bisweilen doch auch bei andern *θίασοι* vorkam. Rohde, Ps. II² 338 2.

[4]) Rohde, Rel. d. Gr. 28.

[5]) Fabricius, Sitz.ber. BAW 1894 907.

[6]) Athen. V 51 213d.

die durch die römischen Statthalter weggeführten Statuen zu ersetzen. Ökonomische Ursachen führten auch den Niedergang des Orakelwesens[1]) herbei. Denn wenn es auch nicht richtig ist, was die Kirchenväter behaupten, dass die Orakel mit Christi Geburt verstummten — das klarische hat im II. Jahrhundert n. Chr. in neuer Blüte gestanden, und Delphoi hat auch später noch, wenngleich beschränkt, Weissagungen gegeben — so haben doch die öffentlichen alten Orakelstätten im Verlauf der hellenistischen Periode einen grossen Teil ihrer Bedeutung eingebüsst. — Während so die meisten religiösen Institutionen thatsächlich zurückgingen, erlebten einige wenige allerdings in der hellenistischen Kultur eine neue Blüte und eroberten sich weite Gebiete. Ausser einzelnen Kulten, die schon während der Blütezeit eine nationale und fast schon über die Grenzen der hellenischen Kultur hinausreichende Bedeutung gehabt hatten, sind es besonders die Kulte Attikas und die der makedonischen und thrakischen[2]) Küste nebst der ihr vorgelagerten Inseln, welche in dieser Zeit sich nach allen Seiten hin verbreiten. Dabei werden nicht die vom Epos am meisten gefeierten Götter bevorzugt. Wohl bildet man die altberühmten Nationalheiligtümer nach und stiftet natürlich auch ihnen, besonders dem Zeus[3]), dem Götterkönige und dem Gott der Könige, in der hellenistischen Zeit Kulte; aber ausser Apollon, der eine Zeit lang sozusagen Geschlechtsgott der Seleukiden gewesen ist[4]), und seiner Schwester, deren ephesisches Heiligtum zahlreiche Filialen bekommt[5]), leben die Olympier nun doch mehr in der Litteratur als im Kultus fort. Weit grössere Bedeutung erhalten jetzt mehrere alte, aber in der Heldensage nicht oder nur wenig auftretende Götter; auch hierin zeigt sich, dass die Bewegung rückläufig geworden ist. Auffällig ist das starke Hervortreten der Mysteriengottheiten[6]) unter den altgriechischen Gottheiten, deren Kult der Hellenismus

1) Die *ὀλιγωρία* hebt besonders Plut. *def. or.* 8 hervor. Str. XVII $1_{43}$ S. 813 gibt allerdings einen andern Grund an (*τοῖς ἀρχαίοις μᾶλλον ἦν ἐν τιμῇ καὶ ἡ μαντικὴ καθόλου καὶ τὰ χρηστήρια· νυνὶ δ' ὀλιγωρία κατέχει πολλή, τῶν Ῥωμαίων ἀρκουμένων τοῖς Σιβύλλης χρησμοῖς καὶ τοῖς Τυρρηνικοῖς θεοπροπίοις διά τε σπλάγχνων καὶ ὀρνιθείας καὶ διοσημιῶν*), und von Cic. *div.* II $57_{117}$ wird der Niedergang des delphischen Orakels (das nach der Plünderung der Tempelschätze *πενέστατον* war, Str. IX $3_8$ S. 420) damit erklärt, dass die Erdausdünstungen nachgelassen hätten. — Vgl. über den Verfall der Orakel Bouché Leclercq, *Hist. de la div.* IV 319—353.

2) Z. B. der Dienst der Musen, der im Ptolemaierreich blühte [*1076 zu* $1075_4$].

3) Von dem Heiligtum in Olympia finden sich in hellenistischer Zeit zahlreiche Nachbildungen, z. B. zu Daphne bei Antiocheia (Curtius, Arch. Ges., Dez 1894; Arch. Anz. 1895 S. 17). Ueber die *ἀγῶνες ἰσολύμπιοι* vgl. u. [$1510_2$]. — Einige Nachbildungen finden sich vom isthmischen Poseidonkult [$1158_6$].

4) Ueber Seleukos als S. Apollons s. o. [$1045_1$]. Den allmählichen Verfall des Didymaions konnten die Seleukiden nicht aufhalten (Haussoullier, *Ét. sur l'hist. de Mil.* 294—296); aber ein Dorf bei der späteren Reichshauptstadt, das wahrscheinlich schon vorher nach dem Lorbeer geheissen hatte, wurde zum Zentrum des neuen Kultus ausersehen. Winckler, Altorient. Forsch. XIV (II $\text{III}_1$) 1900 418 bezieht darauf Ps. $137_1$. Vgl. über Daphne, das heutige Bait al Ma 'Wasserhaus', Bevan, *House of Seleuc.* I 214 u. o. [$1234_2$]. Bis in das späteste Altertum blühte das Heiligtum; s. Lib. *or.* III 332—336 R.; Wolff, *Nov. or. ed.* 45; Allard, *Jul. l'apost.* III 55 ff.

5) S. o. [$207_{13}$; $285_1$].

6) Ausser Dionysos [$1516_4$], dessen Bedeutung innerhalb der hellenistischen Welt sich z. T. aus seinen makedonisch-thrakischen Kultstätten erklärt, tritt namentlich Demeter hervor (v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 185 ff.; 265 f.) Diese Wiederbelebung der Mysterien im offiziellen Kult ist ein Vorbote jener seit dem I. Jh. v. Chr. wieder übermächtig werdenden mystischen Bewegung

pflegt. Eleusis steht damals und noch in römischer Zeit[1]) in hohen Ehren. die bosporanischen Könige haben von Eumolpos ihr Geschlecht abgeleitet[2]). Immer mehr stellt sich heraus, wie sehr die zahlreichen Privatmysterien, auch die mystischen Kulte der Barbarengötter im späteren Altertum durch Eleusis beeinflusst sind. Aber es ist auch direkt nachgebildet worden. Die zahlreichen Filialen, die sich später auf die attische Mysterienstätte zurückführten, sind z. T. in hellenistischer Zeit entstanden oder doch wenigstens nach attischem Muster umgeformt worden[3]). Diony-

*[1475 ff.]*; durch diese wurde dann aber natürlich wiederum auch die Bedeutung der staatlichen Mysterien gesteigert. Namentlich aus dem II. Jh. v. Chr., aus dem die meisten Zeugnisse über die Stellung der Gebildeten und des Volkes zur Religion stammen, sind zahlreiche Angaben überliefert, die beweisen, dass ein reputierlicher Mann damals in viele Mysterien eingeweiht sein musste. Demonax (Luk. *Dem.* 11) wird von den Athenern beschuldigt, *ὅτι οὔτε θύων ὤφθη πώποτε οὔτε ἐμυήθη μόνος ἁπάντων ταῖς Ἐλευσινίαις*; Apul. *mag.* 55 (S. 60 *ed. Bip.*) rühmt sich seiner Weihen; Pausanias erwähnt die Mysterien von Eleusis (I $37_{4}$; $38_{7}$), vom thebanischen Kabeirion (IX $25_{5}$ f.), von Keleai (Demeter, II $14_{1}$), Karnasion (grosse Göttermutter, IV $33_{5}$), Lykosura (Despoina, VIII $37_{9}$), Lerna (II $37_{6}$), z. T., als ob er eingeweiht sei (vgl. Krüger, *Theol. Paus.* 53 f.): die Fiktion — denn mehr wird es meist nicht sein —, die Pausanias übrigens wahrscheinlich längst vorfand, hatte keinen Zweck, wenn es nicht für ehrenvoll galt, Myste zu sein. Wirklich spricht Pausanias über die Mysteriensage (z. B. über die Götterm. u. Hermes, II $3_{4}$, über Hera in Argos, $17_{4}$; Lerna, $38_{2}$) mit achtungsvoller Scheu (Krüger S. 55). Noch im Ausgang des Altertums sagt ein Heide, ohne Mysterien sei das Leben für den Hellenen nicht lebenswert (Zosim. $4_{3}$). — Ueber die Bedeutung der Mysterien in der Philosophie s. o. *[1475 ff.]*.

[1]) Foucart, *Les empereurs Romains initiés aux mystères d'Eleusis. Rev. phil. n s* XVII 1893 197—207. — Cic. *d n* I $42_{119}$ ... *Eleusina sanctam illam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae* (nach einem Tragiker?). Augustus wurde 21 initiiert, Diod. $51_{4}$. Ueber das Selbstopfer des Inders Zarmaros s. ebd. $54_{9}$. Claudius wollte die Eleusinien nach Rom übertragen, Suet. *Claud.* 25. Nero *Eleusiniis sacris, quorum initiatione impii et scelerati voce praeconis summoventur, interesse ausus non est*: Suet. *Ner.* 34. Hadrian wurde 125 Myste (Spartac. *Hadr.* 13) und 129 als einziger Kaiser auch Epopte. 165 wurden L. Verus, 176 M. Aurelius, wie er selbst andeutet, infolge des Regenwunders (Philostr. *v. soph.* II $1_{12}$ S. 70 K.), nach dem Gerücht aber, um seine Unschuld an dem Tod des Verus zu erweisen (Capitol. *v. Ant. phil.* 27), eingeweiht. Dass noch Severus Myste war, geht aus Capitol. *Sev.* 3 nicht mit völliger Sicherheit hervor. Ueber die letzten Schicksale von Eleusis vgl. u. *[§ 310]*.

[2]) Stephani, *Compte rendu* 1862 24; 1865 20; vgl. 50.

[3]) Die berühmteste Filiale ist die bei dem gln. Oertchen eine kleine Meile östlich von Alexandreia in Aegypten (Liv. XLV $12_{2}$; vgl. Polyb. XV $27_{2}$. Ausgrabungen und Trümmer beschrieben von Néroutsos Bey *l'ancienne Alexandrie* 80 ff.; Inschr. ebd. 110—116; Gräber der *θεωροί, ἀρχιθεωροί, πρεσβευταί* bei Hadra gef., Arch. Anz. 1896 $92_{1}$ am Meere, wo Philadelphos' Geliebte Stratonike begraben war (Athen. XIII 37 S. 576 F.) und Kallim. (Suid. *s v*) eine Zeit lang gelehrt hat. Ptolemaios hatte den Eumolpiden Timotheos kommen lassen, um die Kulte einzurichten (Tac. *h* $4_{83}$); wir erfahren von einer Darstellung der *ἁρπαγὴ Κόρης* (Sch. Arat. 150) im Monat Epiphi und (Sch. Kallim. *h* $6_{1}$) von Kalathosumzügen. Was Usener, Rel. Unters. I 27 über die alexandrinische Kore vermutet *[§ 310]*, ist m. E. nicht völlig sicher. — Vgl. über diese Uebertragung Schreiber, XL. Phil. vslg. Görlitz 1889 310, der auf dies Eleusis auch Euseb. *pr. ev.* III $12_{3}$ (4) bezieht. Ist dies richtig, so zeigt sich auch hier die ja auch an sich durchaus wahrscheinliche Genauigkeit der Nachbildung, sodass die Stelle doch zugleich für das attische Eleusis mitbenutzt werden konnte *[$54_{9}$]*. — Auch bei Arsinoe im Fajjum scheint eine Filiale von Eleusis bestanden zu haben (Wilcken, Arch. Anz. 1889 4). Für Neapel in Italien ergeben sich mit Wahrscheinlichkeit Eleusinien aus Stat. *s* IV $8_{50}$ *Actaea Ceres, cursu cui semper anhelo votivam taciti quassamus lampade mystae.* — Schwer ist das Urteil über die *[$1189_{1}$]* zahlreichen Kulte der eleusinischen Demeter im griechischen Mutterland (z. B. in Plataiai [Paus. IX $4_{3}$], Keleai *[$122_{2}$]*, Therai [Paus. III $20_{5}$; Kultstatue Kores aus Helos geholt, ebd. $_{7}$], Sparta [*Ἐλευσία*, Ross, Arch. Aufs. II 667; vgl. *CIG* 1464], Gytheion [Lebas-Foucart 240], Hippola [*Ἐλευθία*, Ath. Mitt. I 1876 162] und sonst in Lakonien [*Ἐλευΐνια*, *IGA* 79, Hsch. *Ἐλευσίνια*, Wide, LK 176], Pheneos [Paus. VIII $15_{1}$], Thelpusa [ebd. $25_{3}$], Basilis [ebd. $29_{5}$]), auf den Inseln (Kreta, Olus [Monat *Ἐλευσίνιος*, *CIG* 2554;

sos [1]) verbreitete sich natürlich in der mystischen Form, die sein Kult in Makedonien strenger bewahrt zu haben scheint, als in Griechenland selbst: die jetzt aufblühenden [2]) Kabeirendienste sind zu allen Zeiten mystisch gewesen. Dies Hervorkehren der Mysterien im Kultus sticht auffallend gegen den rationalistischen Charakter ab, den während der ersten beiden Jahrhunderte die allgemeine Bildung zeigte (1463 ff.): es bereitet sich hier bereits der Umschwung vor, der gegen Ende des Altertums dem Mystizismus, nicht bloss dem philosophischen, sondern schliesslich auch dem rein religiösen, zum Siege verhalf. — Die Popularität dieses Mystizismus beruhte auch jetzt noch auf dem von den mystischen Gottheiten den Gläubigen verheissenen besseren Los im Jenseits. Allerdings werden Hoffnungen auf

---

*bull. corr. hell.* III 1879 308 T. VI]; Thera [*IGI* III $330_{39; 70}$; Ptolem. III $15_{26}$]) und in Kleinasien (Mykale *[$281_{16}$]*; Ephesos [Str. XIV $1_{3}$ 633]). Nach der jetzt herrschenden (TÖPFFER, AG 102; S. WIDE, LK 176; IMMERWAHR, Ark. Kulte I 122; BLOCH bei ROSCHER, ML II 1337 f.), wahrscheinlich richtigen Annahme wurde in der Peloponnes seit alter Zeit vom attischen Eleusis unabhängig eine der eleusinischen Göttin nächstverwandte Göttin gl. N. verehrt: dafür spricht auch, dass der lakonische Kult von Therai nach Thera filiiert ist. Aber diese alten Dienste haben sich wahrscheinlich wenigstens z. T., wie das z. B. gerade für Therai wegen der dortigen Ueberlieferung von Orpheus zu vermuten steht, nachträglich an das attische Eleusis angeschlossen, das z. B. später auch Lerna (*ἱεροφάντης*, *AP app. ep.* 145 [II S. 805 JAC.]; *ὀργιοφάντης*, ebd. IX $688_{4}$) beeinflusst hat. Aehnlich wird es sich mit Kreta verhalten. — Vgl. über die Verbreitung der eleus. Mysterien o. *[$1189_{1}$]*; ANTON, Myst. v. El. 73 f.

[1]) Vgl. u. *[$1516_{4}$]*. Besonders die Ptolemaier haben seinen Kult gepflegt (MOWAT, *Rev. num.* III XI 1893 31 ff.; LUMBROSO, *L'Egitto dei Greci e dei Romani* 141 ff.). Philopator liess sich nach Gallenart ein Epheublatt eintätowieren (*EM Γάλλος* $220_{19}$; vgl. Plut. *adul. et am.* 12; CRUSIUS, Philol. LXII 1903 127); die Juden beschwerten sich, dass Ptolem. VI Philometor sie mit dem Epheublatt zeichnen liess, wenn sie dem Dionysos nicht opfern wollten. Die bekannte Gleichsetzung von Iahwe und Dionysos *[§ 309]*, die u. a. zu der Identifikation von Adonai und (Elohê) Zebaoth mit zwei damals mit Dionysos ausgeglichenen Gottheiten, Adonis und Sabazios, führte, scheint in jener Zeit zuerst ausgesprochen zu sein, zwar nicht von gläubigen Juden, aber von Aufgeklärten, die hässliche und unsinnige Scenen vermieden sehen wollten.

[2]) Arstd. *or.* 13 (I S. 308 DDF.) bezeichnet die samothrakischen Mysterien als die berühmtesten nach den eleusinischen. Obwohl es Kab(e)irendienste schon in der boiotischen *[61]* Kultur gab, aus denen die Kulte von Thasos *[$222_{18}$]*, Imbros *[$225_{5}$]*, Lemnos (? *[226]*), Assessos (s. o. *[$274_{16}$]*; vgl. die milesische *λουτροφόρος μεγάλων θεῶν Καβείρων*, *bull. corr. hell.* I 1877 288 $64_{4}$) abgeleitet zu sein scheinen, sind doch ohne Frage die meisten der später bestehenden Kabeirendienste in der Zeit der Diadochen, von denen sie namentlich Lysimachos begünstigt zu haben scheint (H. v. FRITZE, Zs. f. Num. XXIV 1903 105—128), erst von Samothrake filiiert, daher heissen auch die Kabeiren später so oft 'samothrakische' Götter (z. B. Kallim. *ep.* 48 [47 v. W.-M.]); Luk. *epigr.* 15 = 34; Philostr. *v. Ap.* $6_{20}$; Diod. $4_{43}$; anderes bei LOBECK, *Agl.* 1218), auch im Kult. So stellen sich rhodische Schiffahrervereinigungen unter den Schutz der samothrakischen Götter (HILLER V. GÄRTRINGEN, Ath. Mitt. XVIII 1893 $386_{1}$; im karischen Stratonikeia gab es ein Samothrakion (LEBAS, *As. min.* 527); auf Kythnos ist eine Weihinschrift *Σαμ]οθρᾳκίων θεῶν* (ROSS, Arch. Aufs. II 671), zu Dedeagatch an der thrakischen Küste der Grenzstein eines heiligen Bezirks *θεῶν τῶν ἐν Σαμοθρᾴκῃ* (ABBOT, *Class. rev.* XV 1901 84; vgl. über die Ausbreitung der samothrakischen Götter in Thrakien PICK, Arch. Jb. XIII 1898 160 f.; über das Samothrakion in Odessos Ath. Mitt. X 1885 315 no. $4_{10}$; nach Olbia [HIRST, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 44] u. s. w. *[$274_{16}$]* scheint der Kabeirenkult schon von Milet filiiert) gefunden. Anderes ist o. *[231 f.]* erwähnt. Zweifelhaft ist, ob der Kabeirendienst in Pergamon (Paus. I $4_{5}$; Arstd. 55 II S. 709 DDF.; KAIBEL *ep.* $1035_{7}$) alt (BLOCH bei ROSCHER, ML II 2534) oder hellenistisch (THRAEMER, Perg. 264) sei; wahrscheinlich hat man einen vorhandenen Lokalkult nach dem berühmten samothrakischen umgestaltet. — Dieser jüngere, von Samothrake ausgehende Kabeirendienst scheint sich wesentlich von dem älteren zu unterscheiden. In diesem wurden ein bärtiger und ein unbärtiger Gott verehrt, wogegen der jüngere Kult, der Kabeiren und Dioskuren gleichsetzte, beide jugendlich vorstellte (H. v. FRITZE a. a. O. 111 ff.).

die Erlösung vom Tode auch auf den unzähligen griechischen und lateinischen Grabschriften des späteren Altertums nicht gerade oft ausgesprochen; und wo es geschieht, ist sehr viel häufiger der Einfluss der Philosophie[1]) wahrnehmbar als der der Mysterien[2]). Aber dies teilweise Schweigen der Inschriften ist nicht beredt. Viele der später so zahlreichen und so weit verehrten barbarischen Götter versprachen sicher ihren Adepten, sie aus dem Dunkel des Hades hinauszuführen: dass die Inschriften davon verhältnismässig selten sprechen, ist z. T. daraus zu erklären, dass man Bedenken trug, von den Geheimnissen der Mysterien öffentlich auf dem Grabstein zu reden[3]). Die Hoffnung auf das ewige Leben ist in dem späteren Altertum wahrscheinlich sehr weit verbreitet gewesen. Man pflegt in dieser Hoffnung einen Beweis für die hohe Stufe des religiösen Glaubens zu sehen, in der sie sich findet. Für die griechische Religion gilt das nicht; gerade der wilde Dämonenglauben der Urzeit und die Zeit des Verfalls hat an diesen Mitteln, dem Tode zu entgehen, Gefallen gefunden; die Religion der Kunst in ihrer reinsten Form hat sie verworfen.

Nun erfreuten sich freilich neben diesen mystischen Diensten auch einige andere altgriechische in alexandrinischer und römischer Zeit grosser Beliebtheit. Der Asklepioskult erlebte eine zweite Blütezeit[4]), und die abstrakten Gottheiten, von denen wenigstens einige schon früher bedeutendere Kulte gehabt hatten, werden jetzt überaus wichtig. Aber auch hier zeigt sich die Abwendung von der Religion der Kunst, die fast alle diese Gottheiten erst zuletzt aufgenommen hatte. Namentlich der Tychekult, der jetzt überhand nahm, brachte, obgleich auch er alt ist, ein fremdes Element in die griechische Götterwelt[5]). Dabei kommt es weniger darauf an, dass die religionsfeindliche Philosophie Tyche im Sinne des blinden Zufalls der planvollen Weltregierung entgegenstellte, wie sie das Epos gelehrt hatte; diese Deutung des Wortes findet sich vereinzelt auch schon früher[6]), sie ist aber auch später keineswegs allgemein durchgedrungen[7]) und liegt

[1]) Dazu gehört die im späteren Altertum unter den Gebildeten wohl verbreitetste Vorstellung von dem Schicksal der guten Toten, dass sie zu Sternen, Aether werden und zum Himmel emporstreben. Rohde, Ps. II[2] $381_2$. Schon im V. Jh. ist das Volksglauben gewesen, Arstph. *εἰρ.* 833 ff. (v. Wilamowitz-Moellendorff, Herm. XXXVII 1902 306 f.); Soph. *Aias* 1192 (Fairbanks, *Class. rev.* XV 1901 431, der schwerlich richtig die ganze Vorstellung von der Leichenverbrennung herleitet). Vgl. o. *[$1035_1$]* und u. *[$1502_1$]*.

[2]) Ueber die Formel *ψυχρὸν ὕδωρ* s. u. *[S. 309]*.

[3]) In der Blütezeit war daneben noch ein anderer Grund für das Nichtaussprechen der Hoffnung bestimmend *[1050]*.

[4]) Allerdings tritt der alte koische Kult jetzt zurück (Herzog, Koische Forsch. u. Funde 176), aber Epidauros und später Pergamon erhalten Weltruf. Vgl. auch die *ἱεροὶ λόγοι* des Arstd. und desselben Lobrede auf Rom (14 I S. 368 Dind. *οἱ δ' Ἀσκληπιοὶ χαίροντες καὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν νῦν πλεῖστον εἰς ἀνθρώπους ἐπιδεδώκασι*). Anderes sammelt Krüger, *Theol. Paus.* 45 ff. (aber der Senator Antoninus, der Epidauros mit dem Asklepiosbad und den Heiligtümern der *Ἐπιδώται*, der Hygieia und der 'ägyptischen' Götter Asklepios und Apollon geschmückt hat, Paus. II $27_6$, ist wohl nicht einer der Kaiser dieses Namens, wie Krüger glaubt).

[5]) Das hebt mit Recht Plin. *n. h.* $2_{22}$ an einer auch in anderer Beziehung für die Auffassung Tyches lehrreichen Stelle hervor: *adeoque obnoxiae sumus sortis, ut sors ipsa pro deo sit, qua deus probatur incertus.*

[6]) S. o. *[1057 zu $1056_3$]*.

[7]) Bei Polybios ist *τύχη* das irdische Kausalitätsgefüge *[$1462_1$]*. Vgl. Maass, Tagesg. 275. Von (Demosth.) *ἐρωτ.* 14; 32 wird *τύχη* sogar im Sinne einer gerechten, ausgleichenden Vorsehung gebraucht. Bisweilen begegnet *τύχη* geradezu im Sinn von *numen*: *μεγάλη ἡ τύχη τῶν Νεμέσεων* oder *θεῶν Σωτήρων* (d. h. des Asklepios und

nicht notwendig in dem Namen, der ebenso wie bonus Eventus einfach den Erfolg[1]) bezeichnet ohne Rücksicht darauf, ob dieser dem Verdienste, der Vorsehung oder unberechenbarem Zufall verdankt wird. Eben in diesem Sinn ist Tyche ohne Frage so häufig verehrt worden: dekadente Zeiten und Menschen pflegen den Erfolg anzubeten. Gerade hierin liegt ein Abfall von den hohen Anschauungen, die uns aus den grossen Schöpfungen der Dichtkunst entgegentreten. Denn wenngleich auch das Epos und die Tragödie oft den Sieg, also eine Art des Erfolges, verherrlicht hatten, so war doch auch der Besiegte und Leidende verklärt worden; eben das Schicksal, das den unglücklichen Helden im Leben niedergebeugt hatte, erhob ihn in der Dichtung. Alles Geschick wird in der Kunst durch das Zusammen- oder Gegeneinanderwirken freier menschlicher Persönlichkeiten einerseits und ebenso freier göttlicher Persönlichkeiten oder sittlicher Ideen andererseits bestimmt: für die unpersönliche und unsittliche Tyche ist in dieser Welt der Kunst kein Platz.

Aehnlich wie mit der Anbetung des Erfolges verhält es sich mit dem Kultus der grossen Persönlichkeit, der ja gewöhnlich bald zur Anbetung der mächtigen Persönlichkeit[2]), also auch des Erfolges ausartet und als

---

der Hygieia), Le Blant, *Mém. AIBL* XXXVI 60 no. 209 f. Paus., der der Tyche in den menschlichen Dingen die grösste Macht zuschreibt (IV $30_5$; anderes bei Pfundtner, Paus.' Lebens- und Glaubensansch. S. 10), setzt sie doch so wenig der göttlichen Vorsehung entgegen, dass er vielmehr von *ἐκ τοῦ θεοῦ* oder *ἐκ τῶν θεῶν τύχαι* (IV $17_2$; vgl. *θεοῦ τύχα*, Pind. *N* $6_{24}$) spricht, ähnlich wie von der *ἐκ θεῶν δίκη* (VII $15_6$), und überhaupt *τύχη, δαίμων, δαιμόνιον, δίκη* ohne wesentlichen Unterschied im Sinne der als vernünftig vorausgesetzten Weltregierung gebraucht (Pfundtner S. 12). Andere Stellen von *τύχη* in diesem Sinne sammelt Nägelsbach, Nachhom. Theol. 154 f. — Auch wenn Timoleon in seiner Hauskapelle die *Αὐτοματία* verehrte *[$990_2$]*, meinte er nicht eine mit der Vorsehung in Widerspruch stehende Macht. Endlich kann Tyche auch in der Astrologie, in der sie später eine eigentümliche, nicht vollständig klare Bedeutung hat, jedenfalls nicht den Zufall bezeichnen. Sie wird hier (wie der Daimon mit Helios) mit dem Mond in Verbindung gebracht (Bouché Leclercq, *L'Astrol. Gr.* 288—310). Spuren dieser Verbindung finden sich auch bei Neoplatonikern (Macr. *S* I $19_{17}$), und sie hat überhaupt in späterer Zeit grosse Bedeutung gehabt: wahrscheinlich ist Isityche *[$1095_1$]* nicht allein aus der allgemeinen späteren Auffassung der Isis sowohl wie auch der Tyche als Allgöttinnen, sondern insbesondere auch aus der Gleichstellung der Isis und Selene *[§ 309]* zu erklären, wogegen allerdings die Gleichsetzung oder Verknüpfung der Artemis und Tyche *[$1065_{11}$; $1086_2$]* schwerlich aus der Mondartemis (Zoega, Abh. 39 f.), aber auch nicht mit H. Lewy, Phil. Jbb. CXLV 1892 761—769) von einer gar nicht nachweisbaren Bedeutung Tyches als 'Trefferin' herzuleiten ist, sondern sich an eine eleusinische Kultvorstellung, deren Sinn uns nicht bekannt ist, anzuknüpfen scheint. — Von Tyches Attributen konnten die Kugel *[1087 zu $1086_3$]* und die Leiter (Ail. *v h* $2_{29}$; Wieseler, *De scalae symbolo. Ind. lect.* Gött. 1863 8 ff.; Parallelen aus dem Midrasch glaubt Lewy a. a. O. 766 f. beibringen zu können) allerdings auf die Launenhaftigkeit und Unberechenbarkeit des Glücks bezogen werden, und diese Eigenschaft der Tyche wird ja später immer wieder hervorgehoben, wie sie denn z. B. bei Heliodor als ein besonders wilder und willkürlicher Dämon charakterisiert wird (Rohde, Gr. Rom. 436). Notwendig ist aber diese Auffassung der Symbole nicht; sie drücken zunächst nur die Unbeständigkeit des menschlichen Schicksals, nicht den Zweifel an der Gerechtigkeit der Weltordnung aus, und es kann daher die Leiter auch Attribut der Nemesis, insbesondere, wie es scheint, sofern sie Vergelterin in der Liebe ist, und daher auch der mit Nemesis seit alter Zeit, wenngleich in anderm Sinn, verknüpften *[$1065_6$]* Aphrodite werden (Wieseler a. a. O. 9 ff.).

[1]) Wie fast alle diese Begriffe ist freilich auch *τύχη* später relativ geworden und hat sogar bisweilen vorzugsweise das übele Schicksal bezeichnet *[vor. A.]*. Darum musste eine besondere *Ἀγαθὴ τύχη* *[$1088_1$]* geschaffen werden.

[2]) Was die antiken Historiker über die Menschenvergötterung berichten, sind grossenteils Anekdoten, deren einziger historischer Wert darin besteht, dass sie die zur Zeit ihrer Entstehung herrschende Auffassung

solche von seinen naiveren antiken Verteidigern offen anerkannt wird[1]). Natürlich haben Homer und die Tragiker den Zauber, der in dem Walten des grossen Menschen liegt, voll empfunden: aber es ist ihnen nur das Feld, auf dem sittliche Ideen sich behaupten. Wie in der ganzen Natur so erkennt der Grieche der Blütezeit auch im Menschen etwas Göttliches, der Dichter selbst singt ja begeistert von der Gottheit; aber der Mensch ist nur das Gefäss, alle Ehre und aller Dank gebühren der Gottheit, die sich an ihm und in ihm offenbart. So sehr die Dichtung die Götter vermenschlicht hat, so ängstlich hat sie sich davor gehütet, nun auch Menschen zu vergöttlichen[2]). Was den lebenden Menschen anbetrifft, so darf man sagen, dass, so lange und wo die Religion der Kunst eine Macht war, zwar oft Menschen zu Söhnen oder Nachkommen von Göttern[3]) gemacht sind, aber mit fast ängstlicher Scheu alles vermieden ist, was auch nur entfernt den Anschein ihrer Gleichstellung mit den Himmlischen erwecken konnte[4]). Nun gibt es allerdings ein ganzes Gebiet innerhalb der griechischen Religion, wo die Grenze zwischen dem lebenden Sterblichen und dem Unsterblichen verwischt ist: das Mysterion. Aber die alten Mysterien, die eine Vergöttlichung des Menschen erstrebten, standen ausserhalb der Vorstellungen des alten Epos, und als man im VI. Jahrhundert diese in sie hineintrug, fiel die Vorstellung, dass der Mensch zum Gotte werden könne, natürlich weg. Es haben daher während der ganzen Blütezeit auf dem Boden der Religion der Kunst Vergötterungen lebender Menschen in keinerlei Form stattgefunden. Etwas anders steht es nun freilich mit der Apotheose der Toten. Dass man die Gräber mancher grosser Götter, z. B. das des Zeus in Kreta[5]), des Dionysos in Del-

---

wiederspiegeln. Die Erforschung der Anfänge der Bewegung ist durch sie vielfach irregeleitet worden, weil jene, an die sich sehr bald ganz andere Elemente anschlossen, schon kurz nachher nach diesen beurteilt wurden. Dies zeigt sich auch bei dem Alexanderroman, dessen Nachrichten zwar eine genaue Kenntnis des späteren Alexanderkultes in Aegypten verraten (Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Rom.* 176 ff.), aber ohne weiteres diesen Kult als von dem ersten Ptolemaios eingesetzt betrachten. Nur die gleichzeitigen Dichter, die Münzen, die Urkunden auf Stein und Papyrus können hier Licht verbreiten, aber diese Quellen strömen bisher nur für das Ptolemaierreich reichlich, und auch für dieses sind die wichtigsten Denkmäler, die Papyrusurkunden, erst seit wenigen Jahren zugänglich. Von den modernen Untersuchungen, die über die Beurteilung der hier in Frage kommenden Thatsachen von jeher und, wie sich aus dem folgenden ergeben wird, bis in die neueste Zeit hinein merkwürdig geschwankt haben, sind die ohne Benutzung der Papyri angestellten veraltet, und es wird, wie ich hoffe, der folgenden Prüfung keinen Abbruch thun, dass die Arbeiten von Greg. Wilh. Nitzsch, *De apotheosis apud Graecos vulgatae causis*, Progr. 1840, Beurlier, *De divinis honoribus, quos acceperunt Alexander et successores eius* (These an der Paris. Univ. 1891; s. Treuber, GGA 1892 398—406) und des letzteren Schrift *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris 1890 mir nicht zugänglich waren. Die vollständigste Materialsammlung bietet Kornemann, Zur Gesch. der antiken Herrscherkulte in Lehmanns Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 51—146. Vgl. auch Kaerst, Gesch. d. hellen. Zeitalters I 384 ff.; Hiller v. Gärtringen bei Pauly-Wissowa II 184.

[1]) Nach der Antwort des Ammonions (Diod. $17_{51}$) soll *τὸ μέγεθος τῶν ἐν πράξεσι κατορθωμάτων* Alexanders Göttlichkeit beweisen, und der Gymnosophist (Plut. *Al.* 64) antwortet auf die Frage, wie jemand Gott wird: *εἴ τι πράξειεν, ὃ πρᾶξαι δυνατὸν ἀνθρώπῳ μὴ ἔστιν.*

[2]) S. o. *[$1002_1$]*.

[3]) S. o. *[$1045_1$]*.

[4]) Xenophons idealer Kyros spricht eine echt griechische Empfindung aus, wenn er den Göttern dafür dankt, dass sie ihn nicht über das Menschentum hinausgehoben haben (*Kyrup.* VIII $7_3$). Vgl. o. *[1000 f.]*.

[5]) Kallim. *h* $1_8$ (Klem. Al. *protr.* $2_{37}$ S. 32 Po.); Diod. $3_{61}$; Cic. *d n* III $21_{53}$ (Göt-

phoi[1]), des Pluton wahrscheinlich in Hermione[2]) zeigte, ist zwar das auffälligste, aber keineswegs das beweiskräftigste Zeugnis für die Vorstellung, dass der Mensch durch den Tod Gott werden könne. Diese Kultform, die dadurch entstanden war, dass durch das Eindringen chthonischer Vorstellungen alte Götter zu Unterirdischen wurden, und die sich aus ferner Zeit her vielfach auch im Orient findet, hätte freilich wie dort so auch in Griechenland zu einer völligen Verwischung der Grenze zwischen Gottheit und Mensch führen können, und in der That scheint der Hellenismus, der auch hierin dem Orient folgt[3]), seine Herrscherapotheose unter anderm auch durch den Hinweis auf diese Göttergräber begründet zu haben[4]). In der Blütezeit ist dies jedoch nicht geschehen; in dem richtigen Gefühl ihres Gegensatzes gegen die herrschend gewordenen Götter der Kunst hat man von den begrabenen Göttern nichts wissen wollen, und es ist mehr als Zufall, dass sie in der damaligen Litteratur überhaupt nicht erwähnt werden. Aber nicht so leicht als dieser vergötterten Menschen konnte sich die Religion der Kunst der vergötterten Heroen entledigen. Aus mehreren alten Dämonen hatte sich gleichzeitig ein Heros und ein Gott entwickelt: indem man nun die ursprünglich gleichen Gestalten wieder vereinigte, war es das Natürlichste, dass man sie auf Erden als Menschen leben, dann aber in den Himmel gelangen liess. Nun ist dies zwar etwas anderes als die Apotheose eines wirklichen Menschen, aber allerdings ist hier die für den lebenden Menschen streng aufrechterhaltene Scheidung vom Göttlichen aufgehoben. Jedoch bilden diese Apotheosen, von denen nur die des Herakles in die Anfänge der heroischen Dichtung hinaufreicht, während die des Dionysos (1433 f.) und Asklepios (1456) ihrem Ende angehören, eine seltene Ausnahme, die für die praktische Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gottheit gar keine Bedeutung haben kann. — Der homerische Held weiss nicht anders, als dass er, wenngleich der Ruhm seiner Thaten durch die Dichtkunst Unsterblichkeit erringen mag, nach dem Tode als Persönlichkeit ausgelöscht wird, dass er also kein Objekt für irgend welchen Kult sein kann. Man wäre demnach von hier aus wohl nie zur Vergötterung gekommen, wenn die in der Heldensage ausgebildeten Vorstellungen rein zur Herrschaft gelangt wären. Allein eben dies war nicht der Fall. Der alte Totenkult, im Mutterland wohl nie vergessen, blühte — wenngleich den neuen Vorstellungen angepasst — wieder auf. Die Übernahme der Grabpflege durch den Staat — eine nicht ganz seltene Auszeichnung — bedeutete die Rezeption des so Gefeierten unter die Zahl der öffentlich anerkannten Heroen[5]); und da eben damals die Vorstellung

terkatalog); Mela $2_1$; Theoph. *Autol.* $1_{10}$ S. 32 O.; $2_3$ S. 52 O.; Lactant. $1_{11}$; Minuc. Fel. *Oct.* $21_8$; Cypr. *idol. van.* 1; (Luk.) *Philopatr.* 10 u. aa.

[1]) S. o. *[$1433_9$]*.

[2]) Nach der Vermutung von Rohde, Ps. $1^2$ $134_1$.

[3]) Das zeigt besonders Leon von Pella (*FHG* II 331), der erste bedeutende Vertreter der später nach Euemeros genannten Richtung. Er betont den Anschluss an die ägyptische Tradition (Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen 90), der er in der That folgt.

[4]) Wenigstens erwähnte Ennius in seiner Bearbeitung des Euemeros das Zeusgrab, Lact. $1_{11}$.

[5]) Namentlich haben Städte in Anknüpfung an den alten Kult der (oft mythischen) Stadtgründer ihre wirklichen oder vermeintlichen Wohlthäter, Befreier, Erneuerer durch Heroenkulte geehrt, so die Athener den Harmodios und Aristogeiton (Arsttl. *Ἀθ. πολ.* 58), die Chersoniten den Miltiades (Hdt.

aufkam, dass die Seelen der guten Toten als Sterne fortlebten[1]) und so der alte Gegensatz zwischen Heroen- und Götterkult wenigstens an einer Stelle überbrückt wurde, so näherte man sich hier in der That schon während des V. Jahrhunderts einer eigentlichen Apotheose. Ausserdem drangen auf anderen Wegen zwei dem Vorstellungskreis des Epos ganz widerstreitende Vorstellungen ein, die zur Apotheose zwar nicht zu führen brauchten, aber doch, als sie eingeführt war, dazu benutzt werden konnten, sie — und zwar auch die Vergötterung lebender Menschen — mit altgriechischen Anschauungen in Verbindung zu setzen: die Vorstellung von der Palingenesie (430 ff.) und von der unendlichen Teilbarkeit der Einzelgottheit. Wahrscheinlich hatte schon die alte Mystik gelehrt, dass bei der Welterneuerung auch Götter neugeboren werden. Von dieser Vorstellung aus konnte man lebende Menschen als neue Inkarnation einer vorhandenen Gottheit fassen. Alt war ferner auch die Vorstellung, dass jedes menschliche Individuum seine besonderen Götter habe: indem man diese Sondergötter anbetete, welche die an dem Individuum besonders auffälligen Eigenschaften, z. B. seine Siegeskraft, seine Eintracht, seine Vorsicht, darstellten[2]), verehrte man nicht mehr eine allgemeine, über dem Menschen stehende, sich an ihm nur offenbarende Gottheit, sondern eben die individuellen Eigenschaften selbst, man vergötterte die Person oder wenigstens einen Teil der Persönlichkeit. Keiner dieser Spezialgötter ist in dieser Beziehung lehrreicher als der Daimon, weil er gleichzeitig den ausser dem Menschen stehenden Schutzgeist des Menschen und dann den in eben diesem Menschen wirken-

---

$6_{33}$), die Syrakusaner Gelon (Diod. $11_{38}$), die Katanaier Hieron (ebd. $_{66}$), die Amphipoliten Brasidas (Thuk. $5_{11}$), die Sikyonier den Euphron (Xenoph. *hell.* VII $3_{12}$). In späterer Zeit, wo der N. Heros in manchen Gegenden wenigstens ziemlich allgemein für Tote und bisweilen sogar für Lebende gebraucht wird, ist auch die Verleihung heroischer Ehren nach und sogar vor dem Tode eine nicht sehr schwerwiegende Auszeichnung; s. ROHDE, Ps. II[2] 356. In der hellenistischen Zeit ist der Glaube weit verbreitet, dass nicht etwa die Götter Wohlthäter der Menschen, sondern die Wohlthäter der Menschen Götter seien: *Deus est mortali iuvare mortalem*, sagt Plin. *n h* $2_{18}$ in seiner Auseinandersetzung über diesen Gedanken. Osiris ist nach dem Glauben dieser Euemeristen *διὰ τὸ μέγεθος τῆς εὐεργεσίας* (Diod. $1_{17}$), Isis wegen ihrer Hilfe bei Heilungen (ebd. $_{25}$) vergöttert.

[1]) S. o. *[1498₁]*. In der That hat auch später die Apotheose (z. B. bei Caesar, Ov. *M* $15_{844}$ ff., Antinoos, Dion Kassios $69_{11}$) an diesen Glauben angeknüpft. Die Verstirnung des Haares der Berenike ist der Anfang zu dieser Anschauung. — Weit verbreitet ist auch die Vorstellung, dass die Seele als Vogel zum Himmel emporfliegt. Ein Adler soll beim Tode Alexanders erschienen sein, (Kallisth.) $3_{33}$; aus dem Scheiterhaufen, auf den sich Peregrinus geworfen, schwebt ein Geier auf und ruft mit menschlicher Stimme *ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον*. Luk. *Peregr.* 39. Träumt einer der Grossen der Erde, dass er auf einem Adler fährt, so bedeutet das für ihn Tod, Artemid. $1_{20}$ S. $112_{11}$ H. Die späteren Römer liessen vom Scheiterhaufen des konsekrierten Kaisers einen Adler auffliegen, *ὃς φέρειν ἀπὸ γῆς ἐς οὐρανὸν τὴν τοῦ βασιλέως ψυχὴν πιστεύεται ὑπὸ Ῥωμαίων*, Hdn. IV $2_{11}$. Vgl. Dion Kass. $56_{42}$; $74_{5}$; WEICKER, Seelenvog. 22 und u. *[§ 309; 310]*.

[2]) Vgl. o. *[1090 f.]*. Namentlich die Kaiserinnen und die kaiserlichen Prinzessinnen, aber auch die Kaiser selbst werden dadurch geehrt, dass die in oder an ihnen hervortretende Tugend, die von ihnen ausgehende oder auf sie kommende Segnung mit dem Beiwort *Σεβαστή*, *Augusta*, einen Kult erhält, z. B. *Πρόνοια [1075 zu 1074₆]* *Εἰρήνη [1082₁]*, *Εὐετηρία*, *Ὑγίεια [1066; vgl. 1091₁]*. Ob die so Geehrten Verkörperungen der an sie angeschlossenen Gottheiten oder aber nur die Objekte ihrer Gnade sein sollten, ist wohl absichtlich zw. gelassen; aber natürlich fasste das Volk sie in ersterem Sinn und das war wahrscheinlich auch die Meinung der Stifter solcher Kulte, wenn sie sich die Frage überhaupt vorlegten. — Dass diese Teilbarkeit der Gottheit eine spezifisch römische Vorstellungsweise sei, ist einer der vielen Irrtümer ZIELINSKIS (Rom u. seine Gotth. S. 28 u. ö.).

den Geist selbst bezeichnet. Hier war ein Punkt, wo man unmittelbar, ohne sich von dem Boden der herrschenden Vorstellungen zu entfernen — die aber, wie gesagt, nicht mehr die Vorstellungen der klassischen Dichter waren — zur Vergötterung lebender Menschen gelangen konnte.

Aus alledem ergibt sich, dass in der altgriechischen Religion manche Vorstellungen enthalten waren, an welche die hellenistische Apotheose anknüpfen konnte und anknüpfte. Allein alle diese Vorstellungen gehören nicht zu der Religion, in der das eigentliche griechische Leben am deutlichsten sich ausspricht, zur Religion der Kunst; sie lebten in ihr wie im Orient fort als Reste einer Kultur, die einst den Griechen mit den Morgenländern gemeinsam gewesen war. Auch hier bringt der Hellenismus nicht hellenische Gedanken zum Siege, sondern diesen widersprechende Anschauungen, die vom Orient aus in längst vergangenen Zeiten nach Griechenland gebracht und hier von der aufblühenden Religion der Kunst nicht ganz überwunden waren. Und zwar ist die Apotheose aus diesen in der griechischen Kultur fortlebenden Resten nicht etwa rein oder spontan entwickelt worden. So wichtig die Lehren von der Palingenesie der Gottheiten und von der Teilbarkeit des göttlichen Wesens später werden sollten, als man die neue Sitte der Apotheose mit den althellenischen Vorstellungen auszugleichen unternahm, so haben sie dieselbe doch keineswegs herbeigeführt. Die Ionier, die dem Lysandros[1]), die Thasier, die dem Agesilaos[2]) göttliche Ehren erwiesen, Philippos[3]) und Alexandros, die sie sich selbst beilegten, sind nicht durch jene beiden Vorstellungen und überhaupt durch nichts geleitet worden, was unmittelbar an ältere griechische Ideen anknüpfte[4]). Auch aus dem Kurialstil des persischen Reiches ist die griechische Vergötterung nicht herzuleiten: dieser hat den König der Könige nicht als Gott be-

[1]) Plut. *Lys.* 18: *πρώτῳ μὲν γάρ, ὡς ἱστορεῖ Δοῦρις* (*FHG* II $484_{65}$), *Ἑλλήνων ἐκείνῳ βωμοὺς αἱ πόλεις ἀνέστησαν ὡς θεῷ καὶ θυσίας ἔθυσαν· εἰς δὲ πρῶτον παιᾶνες* (vgl. Athen. XV 52 696e) *ᾔσθησαν, ὧν ἑνὸς ἀρχὴν ἀπομνημονεύουσι τοιάνδε· τὸν Ἑλλάδος ἀγαθέας στραταγὸν ἀπ' εὐρυχόρου Σπάρτας ὑμνήσομεν, ὢ ἰὴ παιάν. Σάμιοι δὲ τὰ παρ' αὐτοῖς Ἡραῖα Λυσάνδρεια καλεῖν ἐψηφίσαντο.* Vgl. Athenag. *πρ.* 14 S. 620. Duris ist kein guter Gewährsmann (Susemihl, Gr. Litt. I 591), aber die Nachricht ist, wenngleich befremdlich, so doch keineswegs unglaublich, und andrerseits lautet die Angabe so bestimmt, dass es starker Gründe bedürfte, sie zu entkräften. Rohde, Ps. II$^2$ 356 hat sie einfach auf Heroenkult bezogen; aber obwohl die Herrscherkulte nach und nach wenigstens zeitweilig zu einer Verwischung des Unterschieds von Gott und Heros führten, so hat doch schwerlich der immerhin kenntnisreiche Zeitgenosse des ersten Ptolemaios göttliche und heroische Ehren verwechselt.

[2]) Plut. *apophth. Lac. Ages.* 25.

[3]) Ihm wurde in Olympia das Philippeion errichtet (Paus. V $20_{10}$), und bei Festzügen stellte er sein Bild mit den Olympiern zusammen (Diod. $16_{92}$). Dementsprechend benennt er neugegründete Städte mit seinem N. Philippoi. Auch nach seinem Tod ward er verehrt: Peukestas feiert 316 ein grosses Opferfest für die Götter, Philipp und Alexandros (Diod. $19_{22}$).

[4]) Insbesondere auch nicht durch die heroischen Ehren, die später allerdings auch Lebenden verliehen wurden *[1502 zu $1501_{8}$]*. Es irren daher diejenigen, welche aus der vermeintlichen Erkenntnis, dass für die ältesten Formen der griechischen Apotheose nicht das ägyptische oder ein anderes orientalisches Vorbild massgebend gewesen sein könne, ihren echt griechischen Ursprung folgern (Droysen, Hellen. I ii 271; Strack, Dyn. der Ptol. $14_{2}$; Rh. M. LV 1900 $164_{1}$; Kaerst, Rh. M. LII 1897 42; Kuiper, *Theol. Callim.* 131; Kornemann a. a. O.). Auch v. Wilamowitz-Möllendorff, Arstl. u. Ath. I 337 unterschätzt das Neue, das in diesen Vorgängen liegt: nicht bloss 'dem Philister von heute' erscheint Alexanders Selbstvergötterung als ganz entsetzlich; als ein Bruch mit dem klassischen Griechentum muss sie auch jedem Griechen erschienen sein, der in dessen Gedanken eingedrungen war.

zeichnet[1]). Allein es scheint, dass in einzelnen Gebieten des orientalischen Reiches der Grosskönig diejenige Verehrung genoss, die vor ihm den nationalen Herrschern dargebracht war, und dass diese Lokalverehrung auch ausserhalb Aegyptens, wo sich der Prozess allein verfolgen lässt, die Apotheose Alexanders und seiner Nachfolger, vielleicht auch die der genannten früheren Griechen beeinflusst hat. Ausser aus diesen offiziellen Kulten des morgenländischen Weltreichs scheinen die wichtigsten unter den zahlreichen Bestandteilen, die sich an die Apotheose der hellenistischen und römischen Zeit geknüpft haben, aus Anschauungen hervorgegangen zu sein, die ohne offiziell anerkannt zu sein, mindestens seit dem IV. Jahrhundert im Orient weit verbreitet waren. Wie die Juden, so träumten auch andere dem Perserreich unterworfene Völker von dem idealen Gottkönig, der seinem Volke und der Welt die ersehnte Herrlichkeit wiederbringen würde[2]). Mit diesen Hoffnungen, die an alte nationale Überlieferungen anknüpften, verbanden sich die Vorstellungen, welche die Morgenländer von dem sie befreienden Makedonierkönig empfingen. Aber allerdings hätten sich diese Vorstellungen nicht so schnell nach Griechenland verbreiten können, wenn sie dort nicht eine gewisse Empfänglichkeit vorgefunden hätten. Diese wurzelte nur zum geringen Teil in den Bedürfnissen der dynastischen Politik — denn um die Monarchie zu legitimieren, hatte der Hellene ein altes Mittel im Mythos, und dies aufzugeben, verlangte weder das Interesse des leitenden Staates noch das der Gefeierten noch endlich das ihrer Verehrer, welche letzteren von dem neuen Kult nicht allein keinen Vorteil hatten, den ihnen nicht auch der Mythos hätte bieten können, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach auch gar keinen Nutzen erwarten konnten. Thatsächlich hat weder Philippos noch sein grösserer Sohn[3]) mit der Apotheose politische Zwecke verfolgt; vielmehr haben im IV. Jahrhundert alle, die sich selbst oder anderen göttliche Ehren zuerkannten, das in aufrichtiger, wenngleich nicht uneigennütziger Bewunderung vor dem eigenen oder fremden Erfolg gethan. In und namentlich

[1]) Bei Aisch. *Pers.* 157 wird Atossa angeredet *θεοῦ μὲν εὐνήτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς*; nach Diod. I 95₅ haben die Aegypter dem Dareios als einzigem von allen Königen göttliche Ehren zuerkannt. Aber diese u. aa. Stellen werden mit Unrecht von Radet, *Rev. des univ. du midi* XVII 1895 139 als Beweis für die Apotheose der Grosskönige angeführt. Thatsächlich haben diese, die sich Könige von Gottes Gnaden nennen, zwar in Aegypten die alte Pharaonentitulatur angenommen, sie haben auch durch das Hofzeremoniell Huldigungen verlangt, welche die Griechen nur ihren Göttern erwiesen, aber eigentliche göttliche Ehren haben sie von Reichs wegen für sich nicht gefordert und schwerlich für andere gestattet. — Vgl. über die politische Bedeutung der persischen Religion und besonders über die *βασιλήιοι θεοί* (Hdt. $3_{65}$; $5_{106}$) Tolman, *Proc. Amer. phil. ass.* 1902 lxuii.

[2]) Bratke, Religionsgespr. am Hof d. Sass. 143 ff.

[3]) So gewiss Radet, *Rev. des univ. du midi*, Bordeaux XVII 1895 129—169 irrt, wenn er den grossen Makedonier für einen Religionsstifter hält, der der Welt sich als Gott hinstellen wollte, so hat er doch darin Recht, dass er ihn von seiner eigenen Göttlichkeit tief überzeugt sein lässt (ebd. 167; vgl. Kuiper, *Theol. Callim.* 130). Vgl. Beloch, GG III 49. Wie er selbst sollten auch andere daran glauben: *Iovis filium non dici tantum se, sed etiam credi volebat* (Curt. VIII $5_{5}$ = 17). Er hat damit Erfolg gehabt. Ueber ein halbes Jahrtausend nach seinem Tode blüht sein Kultus; Alexander Severus ist bei einem ihm gefeierten Fest in seinem Tempel geboren (Lamprid. *Alex. Sev.* 5; 13) und wollte ebenso wie Caracalla (Hdn. IV $8_{1}$; Dion Kass. $77_{7}$ f.) für Alexander gelten (Lamprid. *Al.* 64); das Volk hielt den Makedonier nicht für tot und glaubte an seine Wiederkunft: unter Elagabal hat ein Betrüger sich das zu nutze gemacht (Kass. Dion $79_{18}$).

nach allen grossen Perioden haben sich diejenigen, welche die hohen Ideale ihrer Zeit wohl kennen, aber nicht oder nicht mehr ganz in sich aufzunehmen vermögen, an dem Zauber der Persönlichkeit berauscht. Die Charaktere, die Shakespeare unübertrefflich in seinem Menenius Agrippa verspottet hat, die geistigen Emporkömmlinge und die Dekadenten, sind es, die die Apotheose geschaffen haben; dass die beiden genannten makedonischen Könige sich haben vergöttern lassen, beweist, dass auch sie nicht vollständig geworden sind, was sie so gern werden wollten: Griechen [1]). — In einer Beziehung freilich unterscheiden sich die antiken Carlyles und Nietsches von allen ihren Nachfolgern. Wie es überhaupt die Eigentümlichkeit der antiken und namentlich der griechischen Geschichte ist, dass hier all die Gebilde, die sich später so oft wiederholen sollten, in ihrer einfachsten, am deutlichsten zu durchschauenden Gestalt auftreten, so verhält es sich auch mit der Vergötterung der Person. Die heutigen Anhänger der Heroenverehrung wissen ihre Lehren mit so viel Idealismus und Altruismus zu umhüllen, dass es dem Unerfahrenen nicht leicht ist, ihren innersten Kern, die Selbstvergötterung und den Eigennutz, zu durchschauen. Bei dem grossen Alexandros, der sich selbst zum Gott macht, bei den Aristokraten, welche die lakonischen Heerführer vergöttern, weil sie ihnen zur Herrschaft im Staate und zur Rache an ihren politischen Widersachern verholfen haben, ist ein Zweifel über den Grund der ganzen Erscheinung nicht möglich.

Gar mannichfach sind die Formen, in denen die Apotheose auftritt. Was zunächst die Kunst anbetrifft, so zeigt sich der rapide Absturz der griechischen Kultur darin, dass die alexandrinischen Hofpoeten [2]) kein Bedenken tragen, ihren Herrschern in eben der Form zu huldigen, die ein Jahrhundert zuvor lauten Spott hervorgerufen hatte: sie bezeichnen sie nicht allein als Halbgötter [3]), sondern vergleichen sie auch ohne jede Einschränkung mit den Olympiern [4]), worin ihnen die Dichter der römischen

[1]) Doch wäre es falsch, zu glauben, dass sie als Makedonier nicht volle Griechen hätten werden können. Alexandros selbst denkt in anderer Beziehung mehr hellenisch als seine hellenischen Zeitgenossen, und gerade in Beziehung auf die Herrscherverehrung zeigen sich die späteren Makedonier als echte Erben der griechischen Kultur. Während die Griechenstaaten um die Wette den Machthabern göttliche Ehren zuerkannten, ist dies in Makedonien wenigstens offiziell nicht geschehen; Antipatros (Suid. *s v*) weigerte sich, Alexandros göttlich verehren zu lassen, weil dies Gottesfrevel sei. Auch den mannichfachen Anekdoten von der Opposition, die Alexanders Apotheose im Lager, z. B. bei Parmenion (Curt. VI $9_{11}$ [34]) und Kleitos (Plut. *Al.* 50), fand, werden geschichtliche Verhältnisse zu Grunde liegen, wenn sie auch selbst unhistorisch sein mögen. Ueber Alexanders Selbstverspottung s. u. *[1509 2]*.

[2]) Ueb. Kallimachos vgl. KUIPER, *Theol. Callim.* 129 ff.

[3]) Z. B. Theokr. $17_{135}$ (Philadelph.?) KUIPER, *Theol. Callim.* 135.

[4]) Wenn auch DROYSEN, O. RICHTER, STUDNICZKA, Herm. XXVIII 1893 1—18 (bes. 17) und EHRLICH, *De Callim. hymnis quaest. chronol.*, Bresl. phil. Abh. VII 3 1894 (bes. S. 57) in der Annahme, dass bei Kallim. unter den Göttern Ptolemaier zu verstehen seien, z. T. zu weit gegangen sein mögen (VAHLEN, Sitz.ber. BAW 1895 869—885), so bleiben doch sichere, freilich eben deshalb, weil die irdische Beziehung zugleich hervorgehoben wird, nicht ganz so ausgesprochene Fälle der Vergötterung der Könige und Königinnen schon in der hellenistischen Zeit. — Berenike heisst (Kallim. *ep.* 52 = 51 v. W.-M. = *AP* V 146) die vierte Charis, Philadelphos (Kallim. *h* $4_{165}$) *θεὸς ἄλλος*. — Die offizielle Vergötterung ist natürlich von den alexandrinischen Hofpoeten ohne weiteres anerkannt worden, so die Soters (Theokr. $17_{16}$) und die Berenikes (Theokr. $15_{106}$; $17_{46}$). Arsinoe heisst Kypris Zephyritis von ihrem Kult auf dem Vgb. (Kallim. *ep.* 6 = 5 v. W.-M.; vgl. Cat. $66_{57}$).

Periode mit ihren Schmeicheleien gegen den Kaiser gefolgt sind. Ebenso haben die bildenden Künstler sowohl der Diadochen- wie der Kaiserzeit unbedenklich die Machthaber und ihre Angehörigen und Lieblinge in dem Typus und mit den Abzeichen von Gottheiten dargestellt [1]), manchmal um die Eigenschaften zu bezeichnen, durch welche sich die so Gefeierten am meisten zu empfehlen schienen. Vollständige Apotheose liegt hier wenigstens noch nicht notwendig vor, obgleich sie dazu leicht werden konnte, wie denn die Gleichsetzung mit bestehenden Gottheiten sich vielfach auch in Kulten findet, die sich an Bildwerke mit den Attributen einer bestimmten Gottheit anschlossen [2]). Der Staatskult beschränkt sich jedoch nicht auf

---

Ueber die Verherrlichung des offiziellen Kultus des lebenden Philadelphos bei Kallim. *h* $1_{79}$ f. (?) s. G. WÖRPEL, Rh. M. LVII 1902 460 ff.

[1]) So werden z. B. mehrere Diadochen mit Stierhörnern, dem Attribut des Dionysos, dargestellt (WIESELER, GGN 1891 386). Damit hängen die Sitte, gewöhnliche Tote als Dionysos oder Bakchos zu bezeichnen (KAIBEL *ep*. 821; Apul. *Met*. $8_7$; vgl. die von LOBECK, *Agl*. II 1002 b zitierten älteren Schriften und ROHDE, Ps. II² 360 zu $359_5$), was dem ägyptischen Gebrauch, den Toten Osiris zu nennen, entspricht, und die Darstellung selbst von Lebenden als Dionysos (z. B. KAIBEL *ep*. 705) zwar nicht unmittelbar zusammen, aber man erkennt daraus doch, dass diese Darstellungen als einfache Vergleichungen aufgefasst werden konnten. Lehrreich sind in dieser Beziehung die Mzz., welche Herakles mit den Widderhörnern des Ammon darstellen: da doch dieser unmöglich dem griechischen Heros gleichgestellt oder als dessen Sohn bezeichnet werden konnte, kann die Absicht des Darstellers nur sein, Alex., der zwar wohl nicht dargestellt ist (HOGARTH, *Engl. hist. rev*. II 1887 326), auf den aber doch die Darstellung zielt, zugleich als Liebling und Sohn Ammons und als heraklesartig zu bezeichnen. Es lag ja für den Künstler so nahe, der Gottheit die Züge desjenigen Menschen zu geben, der ihrem Wesen am nächsten zu stehen scheint.

[2]) Häufig wird der Monarch Zeus genannt, so hat z. B. Antiochos Soter 280 seinen V. als Zeus Nikator konsekriert (*CIG* 4458) und ihm das Nikatoreion erbaut (App. *Syr*. 63); das Ptolemaierfest 279/8 *[$1510_2$]* ist nach v. PROTT, Rh. M. LIII 1898 467 die Antwort darauf. Ptolemaios Soter ist ebenfalls als Zeus (vgl. Zeus Soter *[$1108_3$]*) bezeichnet worden: ein Adler hatte ihn nach der Sage behütet, als er ausgesetzt war (Suid. *Λάγος*; vgl. *ἄκρατον*). Ptolem. II wird auf Mzz. mit der Blitzkrone dargestellt (MOWAT, *Rev. num*. III XI 1893 27 ff.). Schon weit früher hatte sich der syrakusanische Arzt Menekrates Zeus nennen lassen *ὡς μόνος αἴτιος τοῦ ζῆν τοῖς ἀνθρώποις γινόμενος* (Athen. VII 33 289 a; vgl. Plut. *Ages*. 21 und dazu o. *[1101 zu $1100_2$]*). Als Dionysos *[$1516_4$]* werden Alexandros (z. B. in Athen, Diog. Laert. $6_{63}$), mehrere Diadochen und ihre Nachfolger (z. B. Ptolemaios III Euergetes; Ptol. IV Philopator [HEAD *h n* 715]; Ptol. XIII [*νέος Διόνυσος*, HEAD *h n* 717; vgl. LUMBROSO, *L'Egitto dei Greci e dei Romani* 142 oder junger Osiris, REVILLOUT, *Rev. ég*. II 1882 100]; Antiochos VI Epiphanes); auch spätere Barbarenfürsten (z. B. Mithridates, Cic. *Flacc*. $25_{60}$; [Dion Chrysostom.] 37 S. 103 R. = 294 DDF.; HEAD *h n* 428 f.) und Kaiser *[s. u., auch $1516_4$]* bezeichnet, ferner Antinoos (WERNICKE bei PAULY-WISSOWA I 2441), der, wie es scheint, an die Stelle des Iakchos gesetzt (Mzz. z. B. von Adramyttion, HEAD *h n* 447, und Tarsos, BABELON, *Rev. num*. III X 1892 121; nach KRÜGER, *Theol. Paus*. $60_6$ protestiert Paus. X $31_{11}$ leise gegen diese Apotheose), freilich auch als Hermes (Mz. von Bithynion, HEAD *h n* 437; *IGSI add*. 978 a), Osiris, Agathodaimon, Bes (? WOLFF, *Nov. orac. aet*. 43) bezeichnet wird. Als Apollon treten auf Antiochos Soter und Ptolemaios Philadelphos, und auch der alexandrinische Kult des Augustus als *Ἐπιβατήριος Καῖσαρ* (Philon *ad Gai. leg*. 22) scheint den Gefeierten als Apollon (vgl. Ap. *Ἐπιβατήριος* in Troizen, Paus. II $32_2$) zu bezeichnen. An die Stelle des Apollon Didymaios scheint sich Gaius zu setzen beabsichtigt zu haben (Dion Kass. $59_{28}$; Suet. *Gai*. 21; Zonar. $11_3$ S. 559 d; vgl. HAUSSOULLIER, *Ét. sur l'hist. de Mil*. S. XXII; 272 ff.); daneben wollte er freilich auch als Zeus gelten (Dion Kass. a. a. O.). Elagabal fuhr auf einem Löwen- (und Tiger)wagen und nannte sich Göttermutter (und Dionysos, Lamprid. *El*. 28; CUMONT, *Rev. de l'instr. publ. Belg*. XL 1897 $95_1$); als Herakles erscheint Antiochos' Günstling Themison (Pytherm. *FHG* IV $488_2$; Athen. VII 35 S. 289 f.). Frauen werden begreiflicherweise gewöhnlich der Aphrodite gleichgesetzt; vgl. die smyrnaiische *Ἀφρ. Στρατονικίς*, *CIG* $3137_{12}$; 3156 (DITTENBERGER, *Syll*. II² $575)_3$ f. *[1353 zu $1352_4$]*), genannt nach Demetrios Poliorketes' T., Antiochos' I Stiefm. und Gemahlin Stratonike; die thebanische Aphrodite Lamia (Polemon

diese Form der Apotheose; durch die Benennung von Städten, Phylen, Münzen, durch die Prägung des Bildes auf den Münzen, durch die Annahme von Beinamen, welche auf die göttliche Eigenschaft hinweisen, wie Soter [1]) und Epiphanes [2]), gibt sich die Vergöttlichung eben so oft kund wie durch die Einrichtung besonderer Heiligtümer, die Weihung von Altären und Statuen in bestehenden Heiligtümern, durch die Einrichtung von Priestertümern oder durch die ausdrückliche Bezeichnung des Herrschers als *θεός*. Der Kult gilt ebenso dem toten wie dem lebenden Herrscher, er ist bald von diesem befohlen, bald freiwillig dargebracht; einzelne Privatleute verehren die Machthaber nicht minder als private Kultgenossenschaften [3]) und die Gemeinden [4]) selbst. Dazu kommen die Ent-

---

*FHG* III $120_{15}$), gen. nach der Geliebten des Städteeroberers; die Aphrodite Pythionike, gen. nach der Buhlerin des Harpalos, (Theop.) *FHG* I $325_{277}$ (Athen. XIII 67 595 a); Aphr. Berenike, gen. teils nach der Gattin Soters, teils nach der gln. Gattin des Epiphanes I (P. Jouguet u. G. Lefebvre, *Bull. corr. hell.* XXVI 1903 103), Arsinoe Kypris auf dem Vgb. Zephyrion bei Alexandreia, gen. nach der Schwester u. Gem. des Ptolemaios Philadelphos (Ged. des Poseidippos, Athen. VII 106 S. 318 d; Ged. auf Papyros, Vahlen, Sitz.ber. BAW 1889 47—49; Str. XVII $1_{16}$ S. 800; vgl. Cat. $66_{56}$ [s. o. *[$913_{6}$]*; Vahlen, Sitz.ber. BAW 1888 1367]. Der Kult ist erst nach Arsinoes Tod [v. Prott, Rh. M. LIII 1898 465; Strack ebd. LV 1900 $165_{1}$] 271/0 gestiftet. — Ausserdem erscheint Arsinoe auf Mzz. auch als Demeter, Mowat, *Rev. num.* III xi 1893 27). — Kleopatra, Ptolem.' V. Witwe, wird auf Mzz. als Isis dargestellt (Head *h n* 716), ebenso viele andere Herrscherinnen.

[1]) Arr. VI $11_{8}$ erwähnt eine Version, nach der Ptolemaios den N. Soter erhielt, weil er Alex. bei der Mallerstadt rettete, obwohl Ptol. nach seiner eigenen Darstellung gar nicht bei jenem Sturm war. Ebenso unglaubwürdig ist, was Paus. I $8_{6}$ berichtet und Droysen, Diad. II 174 ihm trotz des Schweigens von Diod. $20_{100}$ geglaubt hat, dass die Rhodier dem Ptolemaios diesen N. beilegten. Vielmehr empfing ihn dieser entweder (Kaerst, Rh. M. LII 1897 46) als Befreier Aegyptens oder als Protektor des Inselbundes. Auf der von diesem gesetzten Inschrift von Nikurgia (*rev. de phil.* XX 1896 $104_{11}$; $105_{44}$) heisst er *βασιλεὺς καὶ σωτὴρ Πτολεμ.*; stammt der Beschluss auch erst aus der Zeit der Einführung des Reichskultus, so ist doch möglich und wegen Z. $_{27}$ sogar nicht unwahrscheinlich, dass hier eine Titulatur fortgeführt wird, die der König schon bei Lebzeiten als Protektor und zugleich als Bundesgott der Nesiotai geführt hatte. Alsdann hat Philadelphos, was sich aus praktischen Gründen empfahl, als er die offizielle Verehrung seines Vaters in Aegypten einführte, an den bestehenden Inselkult angeknüpft. — Durch den N. Soter wird Ptolem. als Zeus Soter bezeichnet *[$1506_{1}$]*.

[2]) *Ἐπιφανής* ist nicht Kultbezeichnung eines bestimmten Gottes, aber alle Götter, die durch unverhoffte Hilfe ihre Nähe manifestieren, gelten als *ἐπιφανεῖς* (so werden z. B. nach Diod. $1_{17}$ die Erfinder der Ernährung durch Haustiere und Kulturpflanzen als *ἐπιφανέστατοι θεοί* verehrt *διὰ τὴν ἐν ταῖς εὑρεθείσαις τροφαῖς χάριτα*), und die Hilfe heisst *ἐπιφάνεια*, so z. B. die Warnung, durch die die Göttermutter in einem Traumbild Themistokles vor den Nachstellungen des Epixyes rettet (Plut. *Them.* 30), die Hilfe der Vesta, wenn unschuldige Vestalinnen in Gefahr sind (Dion. Hal. *ἀρχ.* $2_{68}$), die Hilfe der Isis bei Krankheiten (Diod. $1_{25}$); vgl. auch Phylarchos' Schrift *περὶ τῆς τοῦ Διὸς ἐπιφανείας* *[1100]*. — Zu dieser Grundbedeutung stimmt, dass den N. Epiphanes besonders solche Fürsten führen, die durch ihre Thronbesteigung einem herrschenden Notstand ein Ende gemacht haben wollten (v. Gutschmid, Kl. Schr. IV 108 f.). — Ueb. den Beinamen *θεός* s. u. *[1510 zu $1509_{1}$]*.

[3]) So gab es für die Ptolemaierkulte Vereine der Basilisten (Fest Arsinoa, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z alt. Gesch. I 1901 219).

[4]) Schliesslich wurde die Apotheose fremder Potentaten ein einfacher internationaler Höflichkeitsakt, Holm, Gr. Gesch. IV 80 *[$1513_{1}$]*. Aus der ungeheuren Fülle von Angaben können hier nur einige charakteristische herausgegriffen werden. Athen hat zuerst dem Alexandros göttliche Ehren zuerkannt, wie es scheint, nach langen Debatten in der Volksversammlung, von denen Einzelheiten auf uns gekommen sind (Dein. $1_{94}$ und dagegen Tim. *FHG* I $228_{142}$; Plut. *reip. ger. praec.* 8; Val. Max. VI 9 *ext.* $_{15}$ u. aa.). Dass ein gemeingriechisches Synedrion diesen Kult gefordert habe, vermutet Niese (Histor. Zs. LXXIX 1897 $14_{1}$) auf Grund einer Notiz des Kyrillos und einer davon nicht zu trennenden, inzwischen von Usener, Rh. M. LVII 1902 171 auf Alex. Severus bezogenen Angabe des Io. Chrysost. Weiter gingen die Athener

scheidungen der von den politischen Mächten unabhängigen Orakel[1]). In Ägypten, wo von jeher der Pharao als Gott betrachtet war, sind auch die einheimischen Privat- und Lokalkulte, die sich bald den griechischen Vorstellungen anpassten, zu berücksichtigen. Endlich bestand in mehreren Diadochenstaaten ein Reichskultus der lebenden und der toten Gebieter. Alle diese verschiedenen Formen sind jedoch aus derselben Wurzel hervorgegangen und abgesehen von dem Reichskultus auch ziemlich gleichzeitig, nämlich schon in der Zeit Alexanders allgemein üblich gewesen. Man hat allerdings versucht, die zahlreichen Berichte von Alexanders Vergötterung, von der in der That die älteren Quellen nur wenig melden, als unhistorisch nachzuweisen[2]), und es scheint dafür auch zu sprechen, dass Alexander auf amtlichen Urkunden nicht *θεός* heisst, sein Bild bei seinen Lebzeiten wahrscheinlich nicht auf Münzen geprägt wird[3]) und dass erst Ptolemaios Philadelphos[4]) den Prachtbau in Alexandreia schuf, wo Alexandros und die späteren Könige bestattet waren. Aber dieser Schluss ist

in den Huldigungen für Antigonos und seinen S. Demetrios Poliorketes bei dessen Ankunft 307 v. Chr., vgl. Duris *FHG* II $476_{10}$; Athen. VI 63; Wachsmuth, St. Ath. I 612 f. Ebenso hat Sikyon dem Demetrios Poliorketes (Diod. $20_{102}$) geopfert und Antigoneia gefeiert (Plut. *Kleom.* 16); auch Doson hatte dort einen Kult (Plut. *Ar.* 45). In Megalopolis scheint ein Heiligtum des Alexandros (Paus. VIII $32_1$) errichtet gewesen zu sein, schwerlich erst nach seinem Tod, wie Niese, Hist. Zs. LXXIX 1897 18 glaubt. Der *δῆμος* von Samothrake beschliesst (Dittenberger, *Syll.* I² S. 306 no. $190_{23}$ *ἱδρύσασθαι βωμὸν βασιλέως Λυσιμάχου εὐεργέτου ὡς κάλλιστον καὶ θύειν κατ' ἐνιαυτόν*. Die *σύνεδροι τῶν νησιωτῶν* bezeichnen sich in der Inschrift von Nikurgia (*rev. de phil.* XX 1896 $104_{11}$ ff.) als *τετιμηκότες πρῶτοι τὸν σωτῆρα Πτολεμαῖον ἰσοθέοις τιμαῖς* (vgl. v. Prott in Bursians Jahresb. CII 1899 131); in ihrem Zentrum Delos wurden die Ptolema(e)ia (später Philadelpheia) gefeiert. Die Rhodier verehrten den Lagiden (vgl. Diod. $20_{100}$ *τέμενος ἀνῆκαν ἐν τῇ πόλει τετράγωνον, οἰκοδομήσαντες παρ' ἑκάστην πλευρὰν στοὰν σταδιαίαν, ὃ προσηγόρευσαν Πτολεμαεῖον*), die Knidier den Gonatas (als Heros, Kaibel *ep.* 781). Nahe Klazomenai war nach Str. XIV $1_{31}$ S. 644 *ἄλσος καθιερωμένον Ἀλεξάνδρῳ τῷ Φιλίππου, καὶ ἀγὼν ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῶν Ἰώνων Ἀλεξάνδρεια καταγγέλλεται συντελούμενα ἐνταῦθα*.

[1]) Ueb. Delphoi s. Sokr. III $23_{56}$ (Migne LXVII 448): das Orakel scheint fingiert, doch hat Delphoi sogar Privatleute wie Artemidoros aus Perge (Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 220) vergöttert und die Verehrung des Faustkämpfers Euthymos (Kallim. *fr.* 399 [Plin. *n h* $7_{152}$]), des Kleomedes 'des letzten Heros', Paus. VI $9_8$, empfohlen (Sokr. *hist. eccl.* III $23_{57}$; Kultus von Athleten ist in dieser Zeit überhaupt häufig; vgl. Theagenes von Thasos [Luk. *θεῶν ἐκκλ.* 12; Athenag. *πρεσβ.* 14 S. 62 Otto] und Polydamas [Luk. a. a. O.], deren Statuen Fieberkranke heilen sollten). — Verschieden von der Apotheose ist die Erklärung als Gottessohn. Abgesehen von Seleukos I, der sich vielleicht auf Grund eines milesischen Orakels als Abkömmling Apollons bezeichnete (Bevan, *House of Seleuc.* I 121), haben die Branchiden (Kallisth. Str. XVII $1_{43}$ S. 814) und ebenso, wie es scheint, die erythraïsche Athenais Alexandros Zeus' S. genannt, worauf der König selbst und der Seher Aristandros bei Arbela Bezug nehmen (Plut. *Al.* 33). Beide knüpfen an die bekannte Antwort des Ammonions an (Diod. $17_{51}$; Plut. *Al.* 27; Iustin. XI $11_6$; Str. XVII $1_{43}$ S. 814; Arr. III $3_2$; Radet a. a. O. 144), die ohne Frage in ihrer richtigen Fassung bloss die Anrede mit der offiziellen Titulatur enthielt, aber sicher in den Kreisen Alexanders und wahrscheinlich von diesem selbst wörtlich gefasst worden ist. In dieser Beziehung hat Niese (a. a. O. 8), der sonst die Ueberlieferung gut erklärt, nicht das Richtige getroffen.

[2]) So namentlich Hogarth, *English hist. rev.* II 1887 318 u. Niese, Histor. Zs. LXXIX 1897 1—44. Den Höhepunkt der entgegengesetzten Auffassung bezeichnet Radet, *Rev. des univ. du midi* 1895 I 129 ff., für den nicht allein die Apotheose eine der wichtigsten Regierungsmaximen Alexanders, sondern dieser geradezu ein Religionsstifter ist, der auszieht, um sich als Gott verehren zu lassen: *ce rêve théocratique est le fond même de l'oeuvre d'Alex., c'est la grande inspiration de sa vie* (163). Vgl. o. *[$1504_1$]*. Auch Kaerst (hist. Zs. LXXIV 1895 1—48; 193—230; Rh. M. LII 1897 42—68) sieht in der Göttlichkeit des Monarchen eine der Grundlagen schon der Monarchie Alexanders.

[3]) Vgl. Niese a. a. O. 15.

[4]) S. u. *[$1510_1$]*.

trügerisch. Weil die Anekdoten, die von Alexanders Apotheose erzählen, und die eben darauf bezüglichen Ausserungen, die jüngere Schriftsteller ihm in den Mund legen[1]), nicht als historisch gelten können, darf doch die ihnen zu Grunde liegende Auffassung, dass Alexander sich göttliche Verehrung nicht bloss gefallen liess, sondern auch wünschte, ohne zwingende Gründe nicht als Geschichtsfälschung betrachtet werden. So leicht die Beurteilung von Alexanders Apotheose durch den späteren Ptolemaier- und Seleukidenkult getrübt werden konnte, so schwer ist es glaublich, dass noch in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts — so weit geht das jüngere Alexanderbild ohne Frage zurück — allgemein gegen die geschichtliche Wahrheit der Glaube entstehen konnte, dass Alexandros sich habe vergöttern lassen. Die Selbstapotheose Alexanders wird aber durch die wohlbeglaubigten Nachrichten von dem Kult, den ihm mehrere Griechenstaaten weihten, bestätigt: es ist doch kaum anzunehmen, dass die makedonierfreundliche Mehrheit der Volksversammlungen die damals zwar nicht mehr unerhörte, aber doch ganz ungewöhnliche und gewiss vielfach, wie dies von Athen bezeugt ist, Anstoss erregende Huldigung beschlossen haben sollte, ohne sich vorher seiner Zustimmung zu versichern. Eben dafür, dass Alexandros sich vergöttern liess, spricht die Benennung von Städten nach seinem Namen. Das aber scheint aus der Überlieferung, so getrübt sie ist, doch hervorzugehen, was ja auch an sich sehr begreiflich ist, dass er, obwohl er von seiner eigenen Göttlichkeit überzeugt war und sie auch von anderen anerkannt zu sehen wünschte, doch nach Möglichkeit den Schein zu vermeiden suchte, als befehle er göttliche Ehren oder gebärde sich als Gott[2]). Die einzige Massregel, die hiergegen zu sprechen scheint, ist die Benennung der Städte Alexandreia; aber wie leicht kann die Überlieferung es vergessen haben, dass Alexander die Benennung den Bürgern zum Schein überliess; übrigens würde es nicht befremden, wenn er in diesem Punkte, der die Apotheose doch nur verschleiert enthält, eine Ausnahme machte. Keine einzige von ihm selbst ausgegangene und ausgeführte Amtshandlung spricht seine Göttlichkeit unzweifelhaft aus oder setzt sie voraus. Daraus erklärt sich auch, dass Alexander neben seinem menschlichen keinen besonderen göttlichen Namen führt wie seine Nachfolger, die als Soteres, Euergetai, Epiphaneis u. s. w. zu Göttern wurden. Als später der Alexanderkult offiziell eingeführt wurde, hat man daher seinen eigentlichen Namen, unter dem er thatsächlich schon vorher verehrt worden war, zur amtlichen Gottesbezeichnung erhoben[3]). Alexander

[1]) So sagt Alex. bei Curt. VIII $8_{15}$ (28) *utinam Indi quoque deum esse me credant,* und nach einer auf Aristobul zurückgehenden Nachricht greift er die Araber an, weil er gehört hat, dass sie nur zwei Götter, Dionysos *[1516₆]* und Zeus (Str. XVI $1_{11}$ 741) oder Uranos (Arr. *an.* VII $20_1$), verehrten.

[2]) Geschichten wie die u. *[1515₂]* anzuführenden verdienen hierfür keinen Glauben. — Mehrere Anekdoten lassen Alex. über seine eigene Vergötterung spotten. Plut. *de adul. et am.* 25 *Ἀλέξανδρος μὲν γὰρ ἀπιστεῖν ἔφη τοῖς θεὸν αὐτὸν ἀναγορεύουσιν ἐν τῷ καθεύδειν μάλιστα καὶ ἀφροδισιάζειν, ὡς ἀγεννέστερος περὶ ταῦτα καὶ παθητικώτερος αὑτοῦ γινόμενος.* Vgl. Plut. *Al.* 28; Satyr. bei Athen. VI 57 250 f. Viel Vertrauen verdienen solche Geschichten nicht, aber unmöglich sind sie doch ebensowenig. Ganz kann auch Alexandros das Schicksal der Schwärmer nicht erspart geblieben sein, sich als Betrüger zu erkennen.

[3]) Es hängt damit eine andere Thatsache zusammen, die viele Verwirrung angerichtet hat, obwohl schon Lepsius, Abh. BAW 1852 463 und später Wilcken, GGA

hat sich daher wohl von andern göttliche Ehren beilegen lassen, sie sich dagegen nicht selbst beigelegt. Daraus folgt der wichtige Satz: eine politische Massregel, eine Institution seiner Monarchie ist die Apotheose nicht gewesen, und das wurde sie auch unter seinen nächsten Nachfolgern noch nicht, obwohl die meisten von ihnen ebenso wie Alexander selbst ihre göttliche Verehrung zugelassen und wahrscheinlich begünstigt haben. Erst unter den Epigonen breitet sich von Ägypten[1]) aus der Herrscherkult als Reichsreligion aus. Nach dem Tode des ersten Ptolemaiers fasste dessen Sohn den Gedanken, ihm, dessen Kult wahrscheinlich schon das religiöse Band des unter ägyptischem Protektorat stehenden Inselbundes gewesen und der auch in Ptolemais verehrt worden war[2]), in Alexandreia mit Alexandros, dessen Leiche zu dem Zweck aus Memphis geholt wurde[3]), ein prächtiges, zugleich für die folgenden Könige dienendes Erbbegräbnis und ein penteterisches Fest zu feiern[4]), das von nun an für die zur ägyptischen Machtsphäre gehörigen Staaten dieselbe Bedeutung haben sollte, wie die Olympien für das alte Griechenland[5]). Bei

---

1895 141₁ die richtige Erklärung gegeben haben. Wie man zwar von den *θεοὶ μεγάλοι* oder den *θεοὶ ἰσχυροί*, aber bloss von Zeus schlechthin spricht, so tritt zwar zu *Σωτῆρες, Ἐπιφανεῖς, Ἀδελφοί*, selten aber zu *Ἀλέξανδρος* die Bestimmung *θεός* hinzu. Scheinbar im Widerspruch hierzu erhielt zwar Antiochos II, angeblich von den Milesiern, die er von dem Tyrannen Timarchos befreite (App. *Syr.* 65), den Beinamen (*ἐπώνυμον*, App.) *θεός* ([Dion Chrys.] 37 S. 103 R. = 294 Ddf.; bei Mal. *chr.* VIII S. 205 ed. Bonn. heisst er *θεοειδής*). Dieser N. entspricht aber dem zweiten, nicht dem ersten Bestandteil in *θεός Σωτήρ*. Sonst finden sich Bezeichnungen wie *Πτολεμαῖος θεός* nur als gelegentliche Ausnahmen. Nur in einer Beziehung folgen auch die Nachfolger Alexanders der bei diesem üblich gewordenen Bezeichnung der Apotheose: die Feste, die ihnen gefeiert werden, heissen entsprechend den *Ἀλεξάνδρεια* meist nach den menschlichen, nicht nach den göttlichen N., also *Ἀντιγόνεια, Δημήτρια, Πτολεμαῖα, Σελεύκεια, Φιλεταίρεια, Ἀττάλεια, Εὐμένεια, Στρατονίκεια*. Die Ausn. *Εὐτύχεια, Φιλαδέλφεια, Εὐεργέσια* werden von Poland, *Comment. phil.* Ribb. 453 ff. anders erklärt; s. aber v. Prott, Phil. Jbb. CII 1899 129. — Bei der Beurteilung dieser ganzen Sitte, den vergötterten Monarchen besondere Namen zu geben, ist allerdings auch die in den hellenistischen Dynastien übliche Wiederkehr derselben N. (wie Ptolemaios, Antiochos) zu berücksichtigen.

[1]) Ueber die Ptolemaierkulte vgl. Revillout, *Rev. ég.* I 1880 16 ff.; Lumbroso, *Egitto dei Greci e dei Romani* 176—184; v. Prott, Rh. M. LIII 1898 460; Strack ebd. LV 1900 163 f.

[2]) Wie Kaerst, Rh. M. LII 1897 50 m. R. annimmt. Strack, Rh. M. LV 1900 163₃ schwankt.

[3]) Dass erst Philadelphos die Leiche nach Alexandreia schaffen liess, sagt Paus. I 7₁, und dieser genauesten Angabe müssen die minder speziellen (Diod. 18₂₈; Str. XVII 1₈ 794) weichen. Dies ist auch die jetzt herrschende Ansicht; anders urteilt freilich Beloch, GG III 372. Wenn aber jetzt meist angenommen wird, dass die Ueberführung der Leiche erst in der zweiten Hälfte der Regierung des Ptolemaios stattfand, so ist diese Vermutung, die sich aus dem Auftreten des Alexander in den Praeskriptionen nicht beweisen, freilich auch nicht widerlegen lässt, m. E. innerlich unwahrscheinlich. Das Wesentliche der Neuerung des Philadelphos bestand offenbar darin, dass er in Anlehnung an die in verschiedenen Teilen des Reiches — für Alexandros ohne Frage auch in Alexandreia — bestehenden Kulte ein neues Zentralheiligtum und ein grösseres Landesfest einrichtete. Natürlich erforderte der Bau des Mausoleums Zeit, aber nach vier Jahren konnte er wohl beendigt sein; wahrscheinlich fand die offizielle Einweihung des Tempels und des Kultus bei der ersten Wiederkehr des Festes statt (279/8); vgl. v. Prott, Rh. M. LIII 1898 462. Die ägyptischen Elemente dieses neuen Kultus scheint mir v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1894 28 f. zu überschätzen.

[4]) Auf die erste Feier dieses Festes, das sehr eingehend von Kallixenos (*FHG* III 58 ff. [Ath. V 27—35 197d—203c]) beschrieben wird, wie Delamarre, *Rev. de phil.* XX 1898 114 f. aus der Darstellung der vergötterten *Πεντετηρίς* (Athen. V 27 198b) folgert, bezieht sich die von Delamarre a. a. O. herausgegebene Inschrift von Nikurgia.

[5]) Daher heisst der *ἀγὼν ἰσολύμπιος*, z. B. in der Inschr. von Nikurgia (*rev. de*

der nächsten Wiederkehr wurde die inzwischen gestorbene Gattin des ersten Ptolemaios, Berenike, ebenfalls gefeiert: damals oder vielleicht noch später[1]) erhielt das verstorbene Königspaar den Namen *θεοὶ Σωτῆρες*. Dass es sich nicht um die Stiftung eines beliebigen Festes, sondern um eine von vornherein als oberstes Reichsfest gedachte Feier handelte, kann m. E. nicht bezweifelt werden. Dies Beispiel ist vorbildlich geblieben: fast alle hellenistischen Feste zu Ehren von Herrschern sind isolympisch, penteterisch gewesen[2]). Indessen knüpfen sie doch auch in Ägypten selbst nicht direkt an dies Fest an: unmittelbar massgebend für die Folgezeit wurde vielmehr der Kult, den der zweite Ptolemaios seiner 270/1 verstorbenen Schwester und Gemahlin Arsinoe einrichtete. An diesen schloss sich bald oder gleich der Kult des lebenden Herrschers an, den die Regierung nicht hinter der verstorbenen Gattin zurückstehen lassen wollte. Die Stiftung dieser Kulte der *θεοὶ Ἀδελφοί*[3]) führte, gleichviel, ob dies von vornherein beabsichtigt war oder nicht, zu nichts Geringerem als zur Stiftung einer Art Reichsreligion, da die göttlichen Geschwister in allen Reichstempeln *σύνναοι θεοί* wurden[4]): wir finden sie also z. B. in Theben neben Amon ra sōnthēr, in Philai neben Isis, in Elephantine neben Chnum verehrt. In dieser Form hat dann der Herrscherkult in Ägypten im wesentlichen fortbestanden; unter Ptolemaios IV Philopator sind die *θεοὶ Σωτῆρες*, deren Kult über dem der *Ἀδελφοί* vernachlässigt war, mit diesen verbunden worden. Allmählich nimmt der Kultus immer mehr ägyptische Formen an. Schon der dritte Ptolemaier, Euergetes, lässt sich auf Münzen mit dem Strahlendiadem darstellen[5]); der fünfte Epiphanes, unter dem sich auch in anderer Beziehung eine stärkere Annäherung an das Barbarentum bemerkbar macht, nennt sich offiziell in Nachahmung des Pharaonen-

---

*phil.* XX 1896 $104_{8}$; $_{21}$; $_{38}$; $_{69}$; vgl. dazu Delamarre ebd. $113_{2}$ f.); er bezeichnet u. a. sehr wahrscheinlich auch, dass den Siegern in ihren Gemeinden dieselben Auszeichnungen und Vergünstigungen gewährt wurden, wie den Siegern in Olympia. Die andern Fürsten scheinen das nachgeahmt zu haben (v. Prott, Rh. M. LIII 1898 461), und es ist diese Bezeichnung sogar noch auf den Kaiserkult übergegangen; vgl. *IGSI* 748 *Ἰταλικὰ Ῥωμαῖα Σεβαστὰ ἰσολύμπια* und besonders die von Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Rom.* $188_{1}$ besprochene Stelle Philons.

[1]) Soter heisst Ptolemaios I offiziell erst 261, 24 Jahre nach seinem Rücktritt (Niese, Hist. Zs. LXXIX 1897 $2_{1}$). Frühere Forscher haben mannichfach herumgeraten, um das späte Auftreten des N.'s zu erklären; vgl. z. B. Revillout, *Rev. ég.* I 1880 21: *il ne serait pas impossible, que le père eût forcé ses enfants d'unir leur noms à celui d'Alexandre, en s'excluant lui-même pour leur faire place et que Philadelphe eût dû attendre la mort de son père pour le proclamer dieu sauveur.* Vgl. *rev. arch.* XXXIV $1877^{2}$ 328. So künstlicher Kombinationen bedarf es nicht. Es ist sehr wohl möglich, dass der Kult längst bestand, bevor er in die offizielle Titulatur, in die Praeskriptionen u. s. w. eingeführt wurde. Die erste Erwähnung ist keinesfalls mehr als ein *Terminus ante quem.*

[2]) S. o. *[$1510_{8}$].*

[3]) v. Prott, Rh. M. LIII 1898 466. Der Kult der *θεοὶ Ἀδελφοί* wird erst 265/4 erwähnt (Wilcken bei Pauly-Wissowa II $1285_{48}$): wieder ein Beweis, wie wenig in diesen Dingen das Schweigen der Quellen besagt. Denn alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass mindestens Arsinoe gleich nach ihrem Tode konsekriert (Strack, Rh. M. LV 1900 $165_{1}$) und dass der Bruder und Gatte ihr sofort oder wenigstens sehr bald beigesellt wurde. — Der neue Kult erhielt eine grosse und vornehme Priesterschaft. Vgl. *bull. corr. hell.* IX 1885 143 ff.

[4]) Dies scheint erst acht Jahre nach der Stiftung, 263/2 angeordnet zu sein, und zwar zugleich in der Absicht, die königlichen Einkünfte zu steigern (Strack, Rh. M. LV 1900 $165_{1}$); aber einmal eingeführt, musste die Einrichtung natürlich der ganzen Apotheose den Stempel aufdrücken. Sie ist später wohl auf alle Ptolemaier ausgedehnt worden (Strack, Dyn. d. Ptolem., Berl. 1897 S. 12 ff.).

[5]) Head *h n* 714.

titels 'Sohn der Sonne'. — Auch auf einige andere Reiche ist der Gedanke des Reichskultus, wie er Philadelphos vorgeschwebt hatte, übergegangen. Von den Seleukiden hat wahrscheinlich schon Antiochos II in allen Satrapien eponyme Priestertümer gehabt[1]); Antiochos IV ahmt dem Ptolemaios Epiphanes, dessen Beinamen er annimmt, auch darin nach, dass er sich mit der Strahlenkrone abbilden lässt. Ebenso hat im Attalidenreich Eumenes I den Herrscherkult zur Religion seines Reiches gemacht, jedoch in einer etwas gelinderen Form; er und seine Nachfolger stellten zwar das Bild des lebenden Herrschers in die Tempel neben die der Götter und hatten nichts dagegen, wenn er privatim verehrt wurde[2]), setzten aber einen eigentlichen Kult nur für die toten Herrscher und insbesondere für den Stifter ihres Geschlechtes fest[3]). Nach Europa aber hat sich der Gedanke, dem Reiche eine religiöse Einheit durch den Kultus seines Monarchen zu geben, nicht fortgepflanzt; so oft die Antigoniden in den Griechenstädten vergöttert worden sind, so haben sie doch einen Reichskultus nicht eingerichtet[4]). Der Gedanke, neben und über die alten himmlischen Götter sichtbare irdische zu stellen, ist auf jene hellenistischen Reiche im Orient beschränkt geblieben und in seiner konsequenten Durchführung wenigstens mit dem Seleukiden- und Ptolemaierreich auch untergegangen. Es scheint[5]) allerdings, als habe Caesar auch in dieser Beziehung die Formen der beiden grossen hellenistischen Monarchien nachahmen wollen; aber Augustus ist ihm darin nicht ganz gefolgt. Wohl hat er sich in Ägypten als Nachfolger der Ptolemaier die diesen gezollten Ehren gefallen lassen[6]), wohl hat er dem Landtag der Provinz Asien gestattet, ihm an seinen Versammlungsorten Pergamon und Nikomedeia Tempel zu errichten[7]), wohl hat er auch im Westen, vielleicht um die Romanisierung zu beschleunigen, in ganzen Provinzen und in einzelnen Gemeinden seine Apotheose veranlasst oder zugestanden[8]), wie schon vorher viele römische Feldherrn einen Kult von den griechischen Gemeinden angenommen hatten, denen sie reale oder auch eingebildete Vorteile gebracht[9]); ja es wurde in manchen Provinzen, z. B. in Asien, der Oberpriester des Kaisers in gewisser Beziehung der Oberaufseher aller Kulte in der Provinz; aber trotzdem und obgleich auch sonst die Verehrung des Kaisers in den Griechenstaaten allgemein üblich

---

[1]) In einem Briefe (Inschr. bei Holleaux, *Bull. corr. hell.* XIII 1889 523), den wahrscheinlich er geschrieben hat, finden wir *τοὺς τῶν [τε θε]ῶν καὶ ἡμῶν ἀρχιερεῖς* erwähnt. Vgl. Koehler, Sitz.ber. BAW 1894 449; Kornemann, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 143.

[2]) Wie namentlich die Ehrendekrete der Schauspielergesellschaft zu Teos (*CIG* 3067—3070; Hirschfeld, Sitz.ber. BAW 1888 834 7) zeigen.

[3]) Diese Kulte dauerten sogar nach dem Aussterben der Dynastie eine Zeit lang fort, v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 178.

[4]) Doch drang unter Philipp V durch Söldner und Kaufleute der Götterkult aus Aegypten auch nach Makedonien. Man paarte den König nach alexandrinischer Sitte mit Isis und Serapis, Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 417 ff. Ueber Lysimachos s. Dittenberger, *Syll.*² 190 (Samothrake) u. 196 (Kassandreia).

[5]) Kornemann, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 144.

[6]) Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Rom.* 185—192; Néroutsos-Bey, *L'anc. Alex.* 19; s. o. *[42]*.

[7]) Mommsen, RG V 318 ff.

[8]) Kraschenninnikoff, Philol. LIII 1894 164—189. Vgl. Toutain, Beitr. z. alt. Gesch. II 1902 194—204.

[9]) Z. B. Marcellus in Syrakus (Cic. *Verr.* II II 21 51 f.), Mucius (ebd.) und Lucullus (Plut. *Luc.* 23) in Kleinasien, Flaminius in Chalkis (Ringschule mit Herakles, Delphinion mit Apollon, Plut. *Flamin.* 16). Cicero (*Att.* V 21 7) schlägt die angebotene göttliche Ehre aus.

war, ist doch ein offizieller Reichskult nur dem toten Kaiser, und zwar auch diesem weder von seinem Nachfolger noch von der Priesterschaft, sondern nur von dem Volke und dem Senat und später von diesem allein beschlossen worden; ja, es ist der Namen deus für lebende Kaiser bis auf Aurelian und Carus, die sich auf Münzen so nennen, wohl bei Dichtern und in der Sprache der Freigelassenen, aber nicht in den Urkunden römischer Bürger üblich gewesen[1]).

Aber auch in dieser milderen Form bedeutet die Einführung des Herrscherkultus eine starke Veränderung der alten Religion. Der Mensch kann, indem er sich und seinesgleichen vergöttert, wohl die Götter zu den Menschen herab, nicht aber diese zu jenen emporziehen. Auf dem Thron zu sitzen, schützt gerade in geregelten Verhältnissen nicht vor Kretinismus und moralischen Defekten: kein Wunder, dass das Volk, das so oft zu dem Laster oder zum Blödsinn gebetet hatte, sich allmählich daran gewöhnte, seine Vorstellungen von den unsichtbaren Göttern nach den Göttern zu modeln, die es auf Erden sah. In noch höherem Grade war natürlich die von den Ptolemaiern geschaffene, von den Seleukiden angenommene Gestalt der Apotheose den alten Göttern gefährlich. Hier war nicht etwa die Verleihung der göttlichen Würde die Auszeichnung für erfolgreiches Wirken in der Stellung eines irdischen Königs, vielmehr war jeder Landeskönig Gott, aber nicht umgekehrt jeder vergöttlichte Mensch auch Landeskönig: Gott ist hier thatsächlich die Bezeichnung für die auf den beiden obersten Stufen der Staatsleiter Stehenden geworden[2]). — Das Volk hat diese Apotheosen so aufgefasst, als sollten die alten Götter durch die Herrscher ersetzt werden[3]), und sie zu Lokal- und Provinzialgottheiten zu degradieren scheint in der That, so abenteuerlich der Gedanke auf den ersten Blick erscheint, die Absicht gewesen zu sein. Für die antike Vorstellung fällt religiöse und politische Gemeinschaft, wie wir wissen, zusammen, und da in den hellenistischen Staaten und später im römischen Reich verschiedene Völker, deren jedes seine Nationalgötter hatte, geeinigt waren, so ist es wenigstens nicht ganz unbegreiflich, dass man auf den Gedanken kam, diese zwar als Sonderkulte bestehen zu lassen, ihnen aber eine neue Reichsreligion voranzustellen. Musste dieser Plan, der zwar nicht ausgesprochen, aber mit grosser Zähigkeit und mit allen Machtmitteln des Absolutismus durchgeführt wurde, die Autorität der alten Religion äusserlich gefährden und notwendig dazu führen, dass man sich an die fälschlich (1515) nach Euemeros genannte Auffassung gewöhnte,

[1]) Cam. Jullian, *Rev. phil. n s* XVII 1893 129—131.

[2]) Die Apotheose ist, wie Strack, Dyn. d. Ptol. S. 15 am Beispiel der Berenike zeigt, an und für sich noch kein Zeichen der königlichen Machtvollkommenheit. Die Verleihung der Göttlichkeit wird daher eine keineswegs besonders wertvolle Form der Huldigung *[1507 4]*, die jedem männlichen oder auch weiblichen Favoriten eines Machthabers, z. B. dem Theophanes von Mytilene, Pompeius' Freund (Tac. *ann.* $6_{18}$ = $_{24}$; Mzz. von Myt., Head *h n* 488), dem Antinoos und Themison *[1506 3]*, zu teil werden konnte. Auch viele Philosophen und Wundermänner sind damals vergöttert worden *[1486 ff.]*. — Politische Erwägungen haben dann freilich, wie sich leicht begreift, dazu geführt, für den offiziellen Kult nur die Monarchen selbst und — mit gewissen Beschränkungen — deren Gattinnen zuzulassen.

[3]) Es ist natürlich, dass dies mehr in den Aeusserungen der Opposition (z. B. Iudith $6_3$ *καὶ τίς ὁ θεὸς εἰ μὴ Ναβουχοδονόσορ*) als der Anhänger des neuen Kultus hervortritt.

d. h. die Götter, wie dies aus demselben Grund schon im alten Ägypten geschehen war, als sterblich, als gestorben[1]) betrachtete und damit die alte Schranke zwischen Göttern und Menschen einriss, so war dem Götterglauben vielleicht noch verderblicher eine andere, innerliche und darum nicht sofort bemerkbare Schwächung. Was Philadelphos plante oder wenigstens erreichte, war, wie wir gesehen haben, die Einführung einer nach politischen Erwägungen offiziell redigierten Staatsreligion[2]): obwohl in der Geschichte öfters wiederkehrend, ist dieser Gedanke doch niemals und nirgends sonst so konsequent durchgeführt worden wie damals in Ägypten und im Seleukidenreich. Eben dieser Gedanke aber zerstört nicht allein das Staatswesen, sondern vor allem auch die Religion. Denn wenngleich zu allen Zeiten die religiösen Vorstellungen mehr oder weniger durch das Interesse der Gesellschaft mit bestimmt werden, weil das sogenannte angeborene religiöse Gefühl nichts ist als der unbewusste Drang jeder Gesellschaft unter den vorhandenen Vorstellungen über die letzten und höchsten Dinge diejenigen auszuwählen und ihnen den Inhalt und die Formen zu geben, die dem Bestand der bestehenden Gesellschaftsordnung am förderlichsten sind; wenngleich demnach oft die Religion von den Organen der Gesellschaft gestützt worden ist und sie ihrerseits wiederum gestützt hat, so wohnt diese Fähigkeit, sich gegenseitig zu stützen, dem Staate und der Religion nur so lange inne, als das Verhältnis unbewusst oder wenigstens unausgesprochen bleibt. Wer das verhängnisvolle Wort von der Solidarität der Interessen von Thron und Altar ausspricht, zeigt, dass die Religion für ihn nicht mehr eine geistige, über den Interessen des Tages stehende Macht ist; wo das Wort Widerhall findet, da muss der alte Glaube tot sein. Die Ptolemaier und Seleukiden sind aber noch weiter gegangen, und dies sichert ihrem Regierungssystem ein besonderes Interesse in der Geschichte der menschlichen Verirrungen: sie haben nicht bloss bestehende Kulte nach politischen Interessen rezipiert und umgemodelt, sondern sie haben sie geradezu erst neu zu schaffen getrachtet: sie haben geglaubt, Kirche und Staat unlöslich zu verknüpfen, indem sie an die Stelle des Altars den Thron setzten. — — Irgend eine Waffe gegen diesen gefährlichen aus ihrem Schosse hervorgegangenen Feind hatte die Religion nicht: es gab in ihr weder eine unanfechtbare Offenbarungsurkunde noch eine Organisation, die die Reinhaltung des Glaubens geschützt hätte. Übrigens hätte beides ihr vermutlich auch nichts nützen können; gerade diejenige Institution, die in einem gewissen Masse jene Stützen der geoffenbarten Religionen ersetzen konnte, das Orakel, hat sich ja willig der neuen Ordnung gefügt[3]). Gegen diejenige Entstellung der Religion, die daraus hervorgeht, dass das Volk auf einen tieferen geistigen und sittlichen Standpunkt gesunken ist, sind Gottes Wort und kirchliche

[1]) Allerdings war man sich der alten Vorstellung so weit bewusst, dass man die Herrscher nicht sterben, sondern in eine andere Form übergehen (*μεθίστασθαι*, Rohde, Ps. II² 375₁) liess. Aber diese Wendung zeigt nur, statt — wie es die Absicht ist — den Widerspruch zum alten Glauben zu verhüllen, dass der Bruch mit der Vergangenheit unheilbar war.

[2]) Was Kuiper, *Theol. Callim.* 5 gegen Schreiber bemerkt, der XL. Phil.vers. Görl. 1889 307 diesen Gedanken betont hat, scheint mir nicht zutreffend.

[3]) S. o. *[1508₁]*.

Institutionen wenigstens für sich allein nicht genügende Schutzmittel: das beweist die Geschichte aller geoffenbarten Religionen. Aber allerdings tritt dieser Verfall in Griechenland, wo die staatliche und die religiöse Genossenschaft zusammenfielen, stärker und schneller hervor, als da, wo es neben der staatlichen noch eine andere, durch die religiöse Tradition gebundene Organisation gibt. Die griechischen Staaten, aristokratische ebensowohl wie demokratische, haben, statt den alten Glauben zu schützen, den neuen Herrn der Welt meist freiwillig[1]) und in der Regel ohne ernsthafte Opposition[2]) göttliche Ehren dekretiert. Den wenigen, die nicht mit hinabgestiegen waren, blieb gegen diese Strömung der Masse natürlich keine andere Waffe als der Witz. Als Satire ist vielleicht auch die *ἱερὰ ἀναγραφή* des Euemeros aufzufassen. Sicherlich hat er nicht die thörichte religionsgeschichtliche Hypothese, die heute seinen Namen trägt und die schon das Altertum in ihn hineingelesen hat, aufstellen, vielmehr aktuell in die Fragen eingreifen wollen, die damals das öffentliche Leben Griechenlands beschäftigten. Mit dem Zeus, der, in Griechenland geboren, in jugendlichem Alter zu den Barbaren hinauszog, sich überall als Gott begrüssen liess und der im fernen Osten begraben liegt, ist ja Alexandros fast ohne Verhüllung gezeichnet. Das freilich steht nicht vollkommen fest, ob Euemeros die Apotheose plump gerechtfertigt oder witzig verspottet hat, doch ist das letztere m. E. wahrscheinlicher[3]). Erst eine weit spätere Zeit hat in der Dämonenlehre auch für den Monarchenkultus eine wissenschaftliche Begründung zu finden vermeint[4]).

Bei dieser zwar nicht laut hervortretenden, aber doch starken Abneigung der Besten gegen die Apotheose und bei der aufrichtigen und gerechten Bewunderung, die Alexandros und auch einige hellenistische Fürsten erregten, wäre es wunderbar gewesen, wenn gar kein Versuch gemacht worden wäre, die alte Form der Verehrung grosser Männer, die Verherrlichung durch die Projektion in den Mythos, auf die neuen Gebieter anzuwenden. Wir wissen bereits, dass dies in Pergamon geschehen ist (655); weit bedeutender ist die Übertragung der Alexanderzüge in den Mythos. Die bekannte Anekdote, dass der junge Makedonier den Achilleus um seinen Homer beneidete, lässt ihn einen historisch nicht berechtigten Wunsch aussprechen: die griechische Heldensage hat die Mächtigen der Erde, wie wir wissen, in Griechenland wenigstens immer nur durch die Verherrlichung ihrer mythischen Ahnen gefeiert. Wenn der Makedonierkönig wirklich einen solchen Wunsch gehegt haben sollte, so hat die Er-

---

[1]) S. o. *[1507₄]*.

[2]) Am meisten Opposition wurde in Makedonien, in den Al. zunächst stehenden Kreisen gemacht *[1505₁]*. Vgl. auch die Philosophengespräche über die *προσκύνησις*, Arr. V 10₅ ff. Aus Griechenland ist wenig derartiges überliefert. Die Spartaner sollen Alexandros' Forderung göttlicher Verehrung durch das lakonische Dekret beantwortet haben: *ἐπειδὴ Ἀλέξανδρος βούλεται θεὸς εἶναι, ἔστω θεός* (Ail. *v h* 2₁₉; Plut. *apophth. Lac. Damis*). Demades, auf dessen Antrag die Vergötterungsdekrete für Alexandros in Athen durchgegangen waren (Beloch, GG III 50₄) wurde nachher der Asebeia schuldig befunden (Athen. VI 58 S. 251b; Ail. *v h* 5₁₂). Es sind Verse des Komikers Pheidippides erhalten, in denen die Apotheose des Poliorketes bekämpft wird (Plut. *Demetr.* 12; 26 *fr.* 25 Ko.).

[3]) Vgl. Gr. Kulte u. Myth. I 16 ff.; J. P. M. van Gils, *Quaestiones Euhemereae, Diss.* Amsterd. 1902.

[4]) Kelsos bei Orig. 8₆₃.

füllung den dem Wunsche zu Grunde liegenden Irrtum dargethan, denn Alexandros lebt einerseits wohl unter seinem Namen in der Dichtung fort, aber nicht in der griechischen Heldensage[1]), sondern in Romanen und Märchen, die viele orientalische Elemente enthalten[2]) und aus denen er dann auch wirklich in die verwandte Litteratur des späteren Morgenlandes, z. B. in das selbst so märchenhafte persische Epos übertragen wurde[3]), andererseits ist er auch in die Heldensage gekommen, jedoch nur unter der Gestalt seines Ahnen[4]) Dionysos[5]). Dieser Gott war seit alter Zeit mit orientalischen Göttern ausgeglichen worden[6]); schon im V. Jahrhundert hatte

[1]) Ganz fehlt es freilich nicht an Versuchen, Alexandros unter diesem seinem Namen in den Formen der griechischen Heldensage zu preisen, und ein paar aus ihnen stammende Züge haben wenigstens litterarisch fortgewirkt, wie der von den zwölf für Zeus bestimmten Liebespfeilen *[1071$_1$]*, deren letzter ihn für Olympias entbrennen lässt (Koehler, Nonn. *Dion.* 15). Aber i. g. ist diese ganze Alexandriadenlitteratur — gewiss m. R. — untergegangen.

[2]) In neuerer Zeit ist diesem Teil der Alexandersage besonders Kampers, Al. d. Gr. und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage (Stud. u. Darstell. a. d. Geb. der Gesch. I 2 f.) Freib. 1901 nachgegangen; seine Ergebnisse sind zwar nicht in allen Einzelheiten, aber m. E. doch in wichtigen Punkten überzeugend. Es kommen hier besonders in Betracht: 1) die jüdische Litteratur. Al. sollte die wilden Völker Gog und Magog eingeschlossen haben (Kampers S. 70 ff.); er war der Held eschatologischer Erwartungen schon in der älteren jüdischen Exegese, die mit dem Wort 'der Zweigehörnte', das im Koran Alex. zu bezeichnen scheint, einen Vorläufer des Messias meint (ebd. 81; vgl. über Dhulqarnajin ebd. 77 ff.). — 2) Noch wichtiger sind die babylonischen Elemente der späteren Alexandersage (Meissner, Gilgamos und Alex., Leipz. Diss. 1894; Kampers a. a. O. 86—99). So scheint z. B. die Meerkönigin Sabitu, zu der Izdubar kommt und die mit der Königin von Saba verschmolzen wurde, in der Sibylle Sambethe fortzuleben *[1483$_2$]*. Aus der babylonischen Ueberlieferung stammt (Rossbach, Neue Jbb. IV 1901 396) wahrscheinlich auch die Sage von der Aussetzung des Ptolemaios und von seiner Ernährung durch einen Adler; vgl. o. *[1506$_2$]*.

[3]) Spiegel, Eran. Altk. II 582—616.

[4]) Auch die Ptolemaier (Satyros, *FHG* III 164$_{21}$ [Theophil. *Autol.* 2$_7$]; *CIG* III 5127; v. Prott, Rh. M. LIII 1898 462$_2$), die deshalb den Dionysoskult besonders pflegten *[1497$_1$]* und die sich gern als Dionysos vergöttern liessen *[1506$_2$]*, wollten von Dionysos abstammen, und zwar als Herakleiden (vgl. auch Theokr. 17$_{26}$), da Hyllos' M. Deianeira als T. des Dionysos und der Althaia galt (Apd. 1$_{64}$; Hyg. *f.* 129): sie nannten daher Demen der von ihnen eingerichteten Phyle Dionysia nach den zu diesem Stammbaum gehörigen mythischen Gestalten Thestis, Altheis, Deianeiris. Nach diesem Stammbaum waren die Ptolemaier Verwandte des Königshauses, und wahrscheinlich ist für dieses im V. Jh. die Genealogie, welche Meleagros ursprünglich und noch in Pheidons Stammtafel S. des Dionysos, Deianeira T. des Ares genannt zu haben scheint, vertauscht worden, damit die Könige Beziehungen zu den den Dionysos verehrenden *[211 ff.]* Griechenstädten des Landes erhielten. Schon Euripides (*TGF*$^2$ S. 525) kennt Meleagros als S. des Ares. — Auch die Attaliden führten sich auf Dionysos (daher Attalos *ταύροιο διοτρεφέος φίλος υἱός*, Orakel der Phaennis, Paus. X 15$_2$; *ταυρόκερως*, pythisches Orakel, ebd.; Suid. *Ἄτταλ.*) und Herakles (Schneider, *Nicandr.* S. 1 ff.) zurück; jedoch kennen wir die Einzelheiten ihres Stammbaums nicht: dass sie wie durch Telephos, den Dionysosverächter (Sch. *Α* 59 A u. aa.), auf Herakles, so (v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 188) durch eine seiner Gattinnen, Hiera *[655]* oder Argiope, sich auf Dionysos zurückführten, ist nicht erweislich. — Dem Beispiel der Lagiden und Attaliden sind Römer gefolgt, zuerst der Triumvir Antonius, dessen Stamm auf Herakles' S. Ant(e)on (Plut. *Ant.* 4; vgl. 36; 60) zurückgeführt wurde und der sich selbst als *νέος Διόνυσος* führte. Die in letzter Linie auf den Stammbaum Pheidons zurückgehende Vorstellung wirkte ausserordentlich nach: an Vespasian drängte man sich mit einer derartigen erdichteten Genealogie, die aber der nüchterne Mann zurückwies, dagegen hat Traian sich als *νέος Διόνυσος* feiern lassen und Hadrian wollte, wie eine Inschrift am Stadttor von Nikaia (Ath. Mitt. XXIV 1899 403 f.) zeigt, von Dionysos und Herakles abstammen. Vgl. im allgemeinen v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 265 f.

[5]) Eine brauchbare Zusammenstellung der Sagen über Bakchos' indische Feldzüge gibt es nicht. Rolle, *Rech. sur le culte de Bacch.* III 51—75 genügt nicht. Ueber einzelne Punkte ist aber in neuerer Zeit, wie sich aus den folgenden Anmerkungen ergeben wird, gehandelt worden.

[6]) Ueb. Attis, Adonis, Osiris a. o. *[1418 ff.]*; über Obotal (überl. *Ὀροτάλ*, Hdt. 3$_8$), den

man auch von seinen abenteuerlichen Eroberungszügen erzählt, zu denen die alten Legenden von den Kämpfen des Gottes gegen die Amazonen[1]) und die Tyrrhener[2]) den ersten Anlass gegeben haben mögen. Es lag also sehr nahe, die Thaten des jungen Königs, der, auch zugleich ein Sieger und ein Kulturbringer, nach dem fernen Okeanos gezogen war, unter dem Namen seines Vorfahren zu besingen[3]); höchst wahrscheinlich ist dies bereits bei Lebzeiten des Königs selbst geschehen[4]). Uns liegt allerdings

---

arabischen Dionysos, s. Cumont, *Rev. arch.* III XL 1902 297—300. Später wird Dusares als arabischer Dionysos bezeichnet (Isidor. von Char. bei Hsch. *Δουσ.*; Mordtmann, ZDMG XXIX 1875 103; Baethgen, Beitr. 92; 95; vgl. auch Rösch, ZDMG XXXVIII 1884 644 ff.).

[1]) S. o. *[$283_{12}$; $291_{15}$ f.; $616_{11}$; $905_{2}$]*. Darstellung dieser Kämpfe vielleicht auf Skph., Müller-Wieseler II XXXVIII 442.

[2]) S. o. *[$43_{15}$; $1420_{7}$]*. Charax *FHG* III $641_{22}$ (vgl. Arstd. *or.* 4 S. 54 = 50 Ddf.) lässt Dionysos gegen die italischen Tyrrhener ziehen.

[3]) Dass Alexandros für Dionysos' Inderzug massgebend war, betonte namentlich Eratosth. (s. dagegen Arr. *an.* V $3_{1}$); Spätere lassen den Makedonier die Thaten des Gottes in Indien nachahmen (Arr. VI $28_{1}$; Curt. IX $2_{29}$ [10]; vgl. VIII $10_{1}$ [18]). Auch in diesen romantischen Geschichten steckt wohl ein guter Kern. Vgl. auch Kamp, *De Ptol. Philad.* 17 f.

[4]) Der älteste Zeuge ist ein jüngerer Zeitgenosse des grossen Königs, Megasthenes (Schwanbeck S. 89; 147; *FHG* II $417_{21}$). So dunkel die Entstehung der Sage ist, so erkennt man doch in dem kurzen Lebenslauf Alexanders noch ein die Sage vorbereitendes Stadium: die Zeit nach dem kilikischen Sieg. Schon im V. Jh. hatte man Dionysos im südlichen Syrien geboren und durch Lykurgos verfolgt werden lassen *[1409 f.]*: es hängt damit zusammen, dass später der Namen der Stadt Rapheia (StB. *s v* $543_{20}$) von dem eingenähten Gotteskind hergeleitet wurde. Wahrscheinlich dichtete man in der Zeit, da Alexander sich anschickte, die syrische Küste zu erobern, dass auch sein Ahnherr Dionysos, um seine Feinde zu strafen, sein Heimatland zurückerobert habe. Dies ward mit Zügen ausgeschmückt, die teils die ältere makedonische Dionysossage, teils phoinikisch-syrische Lokalmythen darboten. Aus jener stammt der Kampf des Dionysos mit den Giganten, der einst auf der Chalkidike lokalisiert war; wahrscheinlich hatte schon vor Alexandros ein in Makedonien dichtender Grieche den Dionysos Gigon als Gigantensieger erklärt; vgl. *EM* $281_{26}$ *Γιγωνὶς ἄκρα μεταξὺ Μακεδονίας καὶ Παλλήνης. καὶ Γιγὼν ἐντεῦθεν ὁ Διόνυσος εἴρηται ἀπὸ τῶν γιγάντων. ἢ ἀπὸ τοῦ [παρα?]ρέοντος ποταμοῦ Γίγαντος*; StB. $207_{17}$ *Γίγωνος πόλις Θρᾴκης προσεχὴς τῇ Παλλήνῃ ... ἀπὸ Γίγωνος τοῦ Αἰθιόπων βασιλέως, ὃν ἤττησε Διόνυσος.* M. Mayer, Gig. 247 hält diese Sagen für Rückwirkungen des orientalischen Feldzugs, aber es liegt auf der Hand, dass sie sich in Makedonien aus vorhandenen Lokalsagen spontan gebildet und vielmehr ihrerseits die Neubildungen der Sage mitbeeinflusst haben, die sich an Alexanders syrischen Feldzug schlossen. Diese makedonischen Sagen wurden nun mit ähnlichen syrischen Lokalmythen verschmolzen, die von dem Kampf des mit Dionysos seit alter Zeit ausgeglichenen Adonis-Osiris gegen Riesen *[$1419_{4}$]* und besonders gegen Typhon erzählten. Einer dieser Mythen war an dem Fluss Typhon lokalisiert, dessen Namen die Griechen durch *Ὀφίτης* oder *Δράκων* (Malal. *chr.* VIII S. 197 Ddf.; Eust. *DP* 919; vgl. Philol. n. F. II 1890 492) oder auch, vielleicht mit Benutzung einer persischen Bezeichnung, durch den makedonischen N. Orontes (vgl. den gln. V. des Perdikkas, der wahrscheinlich nach einem Gegner des Dionysos in einem verschollenen makedonischen Mythos heisst) übersetzt haben. Kilikien lieferte den Morrheus (Nonn. *D* $34_{191}$ *ὅθεν Κιλίκων ἐνὶ γαίῃ | Σάνδης Ἡρακλέης κικλήσκεται εἰσέτι Μορρεύς*). Das waren die Elemente, aus denen ein unbekannter Dichter bald nach der Schlacht bei Issos die Sagen geschaffen hat, welche den Kern des für Alexander gedichteten Dionysoszuges bilden. Morrheus und Orontes sind später Inder (vgl. auch den Inder *Μυρρανός* bei Diod. $3_{65}$), Didnasos' Söhne, ihre Gattinnen Cheirobie und Protonoe Töchter des Inderkönigs Deriades und der Orsiboe (Köhler, Nonn. *Dion.* 50) geworden; aber Orontes unterliegt auch später wie Dareios III — den historischen Zusammenhang hat schon Koepp, *Gigantom.* 43 erkannt — am Tauros (Nonn. *D* $17_{137}$ ff.), und dass auch Morrheus dort einst gekämpft hat, ist mehr als wahrscheinlich. — Orontes wie Morrheus sind als Gegner des Dionysos nicht sicher vor Nonnos nachweisbar, aber sehr wahrscheinlich hat schon dessen und Stephanos' (StB. *Βλέμυες* $72_{1}$) Quelle, die *Bassarika* des Dionysios, beide neben Blemys als solche genannt. Von Orontes hat wahrscheinlich auch Virgil gelesen, der mit einiger geographischer Lizenz nach ihm einen lykischen Genossen des Aineias nannte (V *A* $1_{113}$; $220$; $6_{334}$), und in der Kaiserzeit muss die Sage berühmt gewesen sein, da das klarische Orakel ein im Fl. Orontes

dieser Teil der Dionysossage erst aus dem spätesten Altertum vor[1]); aber natürlich hat die Sage eine lange Geschichte hinter sich, die sich freilich in ihren Einzelheiten aus den spärlichen Erwähnungen in der früheren Litteratur[2]) und aus ihren nur einzelne Scenen wiedergebenden bildlichen Darstellungen[3]) nicht mit Sicherheit wiederherstellen lässt. Vermutlich sind später fremde Bestandteile hinzugetreten; mancherlei einzelne Züge scheint die Gigantensage geliefert zu haben[4]). Auch die Wanderungen des mit Dionysos früh ausgeglichenen Osiris[5]) können, wie sie selbst mit Zügen aus den indischen Dionysossagen vervollständigt sind, so auch ihrerseits jenen Einzelheiten geliehen haben. Selbst historische Elemente mögen nachträglich in die Sage vom Inderzug des Dionysos gekommen sein[6]).

---

gefundenes Riesenskelett für den Inder Orontes erklärte (Paus. VIII $29_{3}$ f. Die auch von Nonn. $34_{177}$; $47_{636}$ hervorgehobene Riesengrösse stammt wohl nicht aus der Typhon-, sondern eher aus der mit ihr verschmolzenen makedonischen Orontessage *[s. o.]*). Können wir demnach Orontes und Morrheus auch nicht bis in die Zeit Alexanders hinauf verfolgen, so haben wir doch andererseits noch weniger Anlass, sie ihr mit B. Graef, *De Bacchi exped. Ind.* *[$1518_{3}$]* 7 abzusprechen. Graefs litterarhistorische Ergebnisse sind überhaupt verfehlt: es ist undenkbar, dass Alex. durch ein Gedicht geehrt werden sollte, in dem sein Ahn und Vorbild *non est deus, vix heros, immo paene homo,* vielmehr hat der Dichter den gottgezeugten Heros, der selbst Gott werden sollte, gegen Göttersöhne streiten lassen.

[1]) Z. B. Luk. *προσλαλία ἢ Διόνυσος*, Reste eines Dionysosepos (Dionysios' *Bassarika*?) auf Papyrus (Crönert, Zs. f. Pap.-forsch. II 1903 351; A. Ludwig, Berl. ph. Wschr. XXIII 1903 27 ff.) und bes. Nonn. *Dion.* $29_{262}$—$40_{274}$.

[2]) Dionys. *FHG* II $9_{10}$; Aristodem. ebd. III $309_{1}$; Prop. IV 16 $(III\ 17)_{22}$; Ov. *Tr.* V $3_{21}$ ff.; *F* $3_{719}$; Arstd. *or.* 4 S. 54 = 50 Ddf.; Lact. *inst.* $1_{10}$; Arr. *an.* V $1_{2}$; Him. *or.* $14_{29}$ Malala *chr.* II 490 = 42 Ddf. Oft ist von blutigen Kämpfen (Orph. *h* $45_{2}$), von Feldzügen (in denen D. das Obeliasbrot erfindet, Sokr. von Argos *FHG* IV $499_{16}$), von Triumphen (Tertull. *cor.* 12 zu Anf.; nach Korn. 30 S. 184 Os. hat der Gott die *θρίαμβοι* erfunden: der angebliche Ares Dionysos *[$1381_{7}$]* ist fernzuhalten) des Gottes die Rede; auf Seekämpfe beziehen sich vielleicht Sen. *H f* 904; Stat. *Theb.* $4_{387}$ (Koehler, Nonn. *D* 71), auf Kämpfe am Hydaspes deutet Koehler (a. a. O. 53) Hor. *c* II $19_{17}$. Von einer indischen Königst., die Dionysos zu Ariadnes Kummer mitgebracht, weiss Ov. *F* $3_{465}$ ff., während er letztere nach Nonn. *D* $47_{273}$ ff. erst nach dem Zuge gewinnt. Von Siegessäulen, die Dionysos in Indien aufgestellt hat, sprechen Apd. $3_{29}$ [Heyne hat die betreffenden Worte m. E. ohne Grund verdächtigt] und Dion. *P* 623; 1162. Der N. des Inderfürsten Deriades lässt sich bisher nicht über Dionysios' *Bassarika* (StB. $194_{20}$ *Γάζος*; $218_{9}$ *Δάρδαι*; $259_{1}$ *Ἔαρες*; $430_{9}$ *Μαλοί*; $499_{15}$ *Πανδαί*; $563_{13}$ *Σίβαι*; vgl. $172_{2}$ *Βλέμυες*; $207_{13}$ *Γήρεια*; $293_{3}$ *Ζάβιοι*) und das mit ihnen vielleicht identische Werk, dessen Fragm. ein Papyrus erhalten hat *[A. 1]*, nachweisen, und wir vermögen nicht zu sagen, von woher und wann dieser König in die Sage gekommen ist. Er heisst S. des Hydaspes, des Sohnes von Elektra und Thaumas, und der Heliade Astris (Nonn. *D* $17_{282}$; $26_{352}$; $27_{160}$; $_{190}$) oder der Okeanide Keto (ebd. $26_{355}$). Keto ist bei Hsd. *Θ* 238 Pontos' T. von Gaia, bei Apd. $1_{12}$ Nereide; also benutzt die bei Nonn. vorliegende Genealogie eine andere Theogonie als die hesiodeische und die von Apd. ausgeschriebene. Der N. ist doch wohl barbarisch, er mag wie der seines Vaters Hydaspes und der der Maler (StB. *s v* $430_{9}$), mit denen er Dionysos entgegentritt, an irgend einen Sieg Alexanders anknüpfen. Auch dieser Held wird oder kann daher wenigstens schon der ältesten Form der Sage vom Inderzug des Dionysos angehören.

[3]) Namentlich in der Skulptur sind Darstellungen aus dem Inderzug häufig (bes. Skph.; vgl. Müller-Wieseler II XXXVIII 444; Stephani, *Compte rendu* 1867 164; anderes bei B. Graef, *De Bacchi expeditione Indica monumentis expressa*, Berl. Diss. 1886 S. 12—24; Graeven, Arch. Jb. XV 1900 216 ff.; s. auch Fröhner, *Not. sculpt. ant.* 1875 241 ff. und über Elfenbeinskulpt. Graeven, Oest. Jahresh. IV 1901 126—144), dann finden sie sich auch auf Msk. (Gauckler, *Rev. arch.* XXXI 1897 S. 18 f. *pl.* IX). Ueb. Vbb. vgl. Gerhard, Auserl. Vb. I 178 f. (T. LI, rf. Volcenter Kalpis); Koepp, *Gigantom.* 44 f. (Neap. Vb.). — Als 'indischer Bakchos' wird ein schöner Typus des Gottes bezeichnet (z. B. Exemplar aus Eretria, *Amer. Journ. arch.* XI 1896 167 f. *fig.* 1 f.).

[4]) S. o. *[$1517_{4}$]*.

[5]) Ueb. Heereszüge des Dion.-Osiris vgl. Diod. $1_{17}$; Plut. *Is.* 13; o. *[1437 f.]*.

[6]) Augustus scheint seine Erfolge in

Aber in der Hauptsache hat sehr wahrscheinlich Alexanders Zug alle Elemente der späteren Sage vom Inderzug geliefert. Und insofern ist dieser jüngste Zweig am Baum des griechischen Mythos doch recht merkwürdig für die religionsgeschichtliche Betrachtung. Wir sehen, selbst in dieser Zeit glühte die Flamme, die die griechische Götter- und Heroenwelt durchleuchtet hatte, obwohl im Volke tot, doch in einzelnen noch fort: es war möglich, dass sie noch einmal für kurze Zeit wieder aufloderte.

### 3. Die ausländischen Kulte.

#### a) Die in der Blütezeit rezipierten Barbarengötter.

**308.** Wurde auch die Schaulust des gemeinen Volkes durch die Prozessionen und den Pomp der grösseren Heiligtümer befriedigt, enthielten auch die öffentlichen Kulte besonders in ihren Mysterien genug Elemente, die dem rohen Bedürfnis nach dem Geheimnisvollen und Aufregenden genügten, so entsprachen doch der Wundersucht des grossen Haufens noch besser die barbarischen Gottesdienste, die den niederen Volksklassen auch deshalb näher standen, weil diese sich beständig durch die Freilassung ausländischer Sklaven und durch Zuwanderung von Barbaren ergänzten. Ebenso fühlten sich die höheren Klassen der jetzt von Griechen beherrschten Länder, die anfangs die griechische Bildung begierig aufgenommen hatten, auf die Dauer mit den alteinheimischen Kulten mehr verwachsen; es trat eine Reaktion ein, durch welche diese — weniger umgestaltet, als in der Regel angenommen wird — nicht allein in ihrer Heimat über die hellenischen Gottesdienste den Sieg davon trugen, sondern sogar fremde Gebiete sich eroberten und schliesslich Elemente einer neuen kosmopolitischen Götterverehrung wurden. Die alten Sitze griechischer Bildung haben, soweit sie sich erhielten, dieser Bewegung zwar einen nicht ganz unbedeutenden Widerstand entgegengesetzt, so dass die barbarischen Kulte, die doch selbst im Abendland vielfach das Griechische als Kirchensprache hatten [1], in der rein griechischen Welt weit weniger inschriftlich bezeugt sind als z. B. in der römischen; ganz haben sich indessen auch die Griechen, und zwar auch die gesellschaftlich höher stehenden Klassen, dem Einfluss der Barbarengötter nicht entzogen. Mit dem Verfall der antiken Bildung suchten sie natürlich ihre Zuflucht bei den fremden Göttern, die sich von den altgriechischen nicht sowohl durch ihre Herkunft — waren doch auch jene grossenteils aus dem Morgenland gebracht worden — als vielmehr dadurch unterschieden, dass sie einerseits den Läuterungsprozess, dem die altgriechischen Gottheiten durch die Kunst unterworfen gewesen waren, nicht mit durchgemacht hatten, dass aber andererseits die Mystik des VI. Jahrhunderts bei vielen von ihnen von weit nachhaltigerem Einfluss gewesen war als bei den griechischen Kulten. Die ausländischen Dienste waren daher die adäquateste Form der Gottesverehrung für alle diejenigen, die weder die griechische Kunst noch die griechische Wissen-

Indien durch eine Darstellung des Dionysoszuges gefeiert zu haben. Kühne, aber vielleicht richtige Vermutung von Ziehen, Rh. M. LII 1897 452 ff.

[1]) Das gilt insbesondere von den Kulten der Götterm. (Serv. *VG* 2₃₉₄) und den Mithrasmysterien.

schaft verstanden, und zwar ebensowohl für diejenigen, die am finstersten Aberglauben festhielten, wie für solche, die wenigstens einer mystischen Erhebung fähig waren. Eben deshalb wollte aber die immer kleiner werdende Zahl der griechisch Empfindenden von den neuen Göttern nichts wissen: auch die spätere Aufklärung, die doch den alten Göttern nicht wohl will, behandelt diese ganz anders als die späteren Eindringlinge[1]); und wenn der Kathedersozialismus der grossen griechischen Philosophen auch die Religion verstaatlichen wollte[2]), so ist er zu dieser extremen Forderung wahrscheinlich unter anderem durch die Erwägung geführt worden, dass unter den bekannten Kulten die öffentlichen griechischen am höchsten standen und dass durch die Privatkulte die tiefer stehenden Barbarengötter eindringen und die griechische Kultur gefährden müssten. Die Geschichte hat später die Befürchtung dieser Philosophen, die freilich den Teufel durch Beelzebub austreiben wollten, als berechtigt erwiesen; aber auch in der Blütezeit der antiken Kultur waren die Verhältnisse, die das Eindringen der Barbarenkulte begünstigten, viel zu stark, als dass solche theoretischen Wünsche allgemeine Praxis der Religionspolitik hätten werden können. Das Bestätigungs- und Aufsichtsrecht, das allerdings selbst der wegen seiner zahlreichen Fremdenbevölkerung besonders nachgiebige und als solcher auch bekannte[3]) athenische Staat hinsichtlich aller Privatkulte in Anspruch nahm, wurde im allgemeinen nur zu dem Zweck angewendet, dass die neuen Kulte nicht allzusehr den herrschenden sittlichen Anschauungen widersprachen; als grundsätzlich verwerflich betrachteten die griechischen Gesetzgebungen die Verehrung fremder Gottheiten, sofern darüber nur die vaterländischen nicht vernachlässigt wurden, im allgemeinen nicht, und wenn sie deren Kult beschränken wollten, haben sie diesen Zweck nicht nur nicht erreicht, sondern es hat sich aus der Kontrolle allmählich eine Art Schutz der konzessionierten Kultgenossenschaften entwickelt. Die Zahl der religiösen Vereinigungen wächst demgemäss beständig (1494), und sehr viele von ihnen dienen ausländischen Göttern. Ausserdem aber haben auch die Gemeinden selbst nicht ganz selten, und zwar sogar auf dem Höhepunkt des griechischen Lebens Heiligtümer für barbarische Gottheiten errichtet, die nicht oder nur teilweise die Sitte des Olympos annahmen, die in Griechenland unter fremdartiger Gestalt verehrt wurden oder zwar durch eines griechischen Künstlers Hand ein Kultbild erhielten, deren barbarische Legende aber nicht durch einen griechischen Dichter veredelt wurde. Was hätte auch diesen Vorgang hindern können? Da einmal die Griechengötter ihrer Macht nach beschränkt, ihrer Zahl nach aber unbeschränkt waren, konnte es keinen wesentlichen Unterschied ausmachen, ob man in drohender Gefahr einen Gott aus Sparta oder aus Tyros zu Hilfe rief; und so gross die werbende Kraft der griechischen Kunst in ihrer Blütezeit auch war, so wirkte sie doch nur unwillkürlich und allmählich.

---

[1]) Vgl. z. B. Lukians *Zeus Tragodos* und *Ikaromenippos*.

[2]) Plat. *νόμ*. XI 16 909d (deutlicher Cic. *legg.* II $8_{19}$).

[3]) Str. X $3_{18}$ S. 471. Namentlich im Peiraieus sind durch die Orgeones und Thiasoi zahlreiche ausländische Gottheiten eingebürgert; vgl. C. Schaefer, Die Privatkultgenossensch. im Peir., Phil. JJb. CXXI 1880 417—427.

Es nehmen daher die in der Zeit vom VII.—V. Jahrhundert öffentlich rezipierten Barbarengottheiten, die bisher übergangen sind, damit die ganze für die Entwickelung des späteren Altertums so charakteristische Erscheinung des Eindringens ausländischer Kulte im Zusammenhang dargestellt werden könne, eine Art Mittelstellung ein: sie sind meist nicht ganz, aber doch so weit Griechen geworden, dass sie z. T. in neuerer Zeit als solche haben angesehen werden können.

Weitaus die wichtigste der in der Blütezeit rezipierten Gottheiten ist die phrygische 'Königin'[1]), die Göttermutter[2]), welche mindestens seit dem V. Jahrhundert oft der Rheia gleichgestellt[3]), aber doch mit dieser nie so verschmolzen ist, dass die mit Attis gepaarte Kybele von der in altgriechischen Theogonien gefeierten Mutter des obersten griechischen Nationalgottes nicht auch hätte unterschieden werden können. Man pflegt daher in neuerer Zeit gewöhnlich anzunehmen, dass beide Gottheiten erst nach

---

[1]) *Μήτηρ ἡ Βασίλεια* erscheint auf Inschr. von Pergamon 481—484, und die *μεγάλη μήτηρ*, Rheias Schw., heisst Basileia bei Diod. $3_{57}$ (nach Dionys. Skytobr.?). Die Basilissa, die Aberkios in Rom schauen soll (Ab.-inschr. v. 8) und welche die Vertreter des christlichen Ursprungs dieser Inschrift (z. B. Kaufmann, Sepulkr. Jens.denkm. 85 ff.) auf das Gottesreich beziehen, kann nicht wohl die phrygische Göttermutter sein, wie Ficker glaubte (s. dagegen Dieterich, Aberkiosinschr. 26, der selbst an die jungfräuliche Himmelskönigin von Karthago denkt, die am Anfang des III. Jh.'s dem Elagabal vermählt war). Zw. ist auch, ob die *θεὰ Βασίλεια* von Thera (*gaz. arch.* 1883 221 f.; *IGI* III 416) und die *Βασίλη* von Athen (Plat. *Charm.* 1 S. 153a *τοῦ τῆς Βασίλης* [? überl. *βασιλικῆς*] *ἱεροῦ*; s. auch Aristph. *ὄρν.* 1536 mit dem im Sch. zitierten Kratin., o. *[$32_{24}$]* u. Löschcke, Verm. z. griech. Kunstgesch., Dorpat 1884 16—20) verglichen werden dürfen: es ist nicht einmal sicher, dass an diesen Stellen Basile und Basileia immer dieselbe Göttin bezeichnet. Eine attische Sage erzählte von dem Eponym des Demos Echelidai, Echelos, dass er die Basile raubte *[$868_1$]*. Echelos ist Hades (s. o. *[$400_2$]*; Kern bei Pauly-Wissowa III $46_{29}$ vergleicht den ebenfalls neben Basile stehenden Zeuxippos = Hades eines Totenmahlrlfs.), also Basile Unterweltsgöttin. In der That wird auf dem Goldplättchen von Thurioi *CIG* $641_1$ die *χθονίων βασίλεια* genannt, vgl. Orph. *h* $29_6$ *καταχθονίων βασίλεια*; und auch die Göttin, welche *βασίλεια, Διὸς πολυώνυμε κούρα* angeredet wird (Herzog, Koische Forsch. u. Funde $112_2$), ist wohl Persephone; s. auch o. *[869 zu $868_2$]*. Doch heissen begreiflicherweise auch andere Göttinnen *βασίλεια* wie Hera *[$1132_2$]*, Selene *[$1534_1$]* und die Himmelskönigin (s. o. *[$1364_6$]* und Usener, Göttern. 227 ff.).

[2]) Hom. *h* 14; Soph. *Phil.* 391 ff.; Eur. *Hel.* 1301 ff.; zahlreiche Epigramme der *AP* z. B. VI 51; 94; 173; 217—220; 234; 237; VII 223; Kaibel *ep.* 823 f.; Orph. *h* 14; 27 (vgl. 40 an Antaia, 41 an Mise), Hymn. bei Hippol. $5_9$ S. 168 Du.-Schn. (Schneidewin, Philol. III 1848 247—266; Bergk, *PLG* III[4] 685. Hauptquelle für das vielleicht ursprünglich heidnische synkretistische Werk, das, von einem Naassener bearbeitet, die Grundlage für Hippolytos' Darstellung der Naassenerlehre geworden ist); Cat. 63; Ov. *F* $4_{179-372}$; *Anthol. Lat.* I 5 R.; Diod. $3_{58}$ f.; vgl. $_{67}$ f. (nach Dionysios? Bethe, *Quaest. Diod.* 25); Paus. VII $17_{10}$; Korn. *c.* 6; Arnob. $5_{5-7}$; Firm. Mat. *err. prof. rel.* $3_1$ ff.; Iulian. *or.* 5 S. 165 ff.; Prokl. *μητρῳακὴ βίβλος* (Marin. *v. Procl.* 33); Myth. Vat. III 2; Hoeck, Kreta I 130 ff.; Ch. Lenormant, *La rel. Phryg. de Cyb. Nouv. ann. publ. par la sect. franç. de l'institut.* I 1836 215—272; Kantz, *De magna deorum matre* Leipz. 1838 Diss.; Gerhard, Ueb. das Metroon zu Athen u. die Götterm. d. griech. Mythol. (Abh. II 98—126); Visconti, *I monumenti del metroon Ostiense, Ann. d. i.* XL 1868 362—413 (Metroon in Ostia); P. Ch. Robert, *Les phases du mythe de Cybèle et d'Atys rappelée par les médaill. contorniates. Rev. num.* III III 1885 34—48; Furtwängler, Samml. Sabur. zu T. 137; Grant Showerman, *The great Mother of the Gods. Bull. of the Univers. of Wisconsin* no. 43 (*phil. lit. ser.* vol. I no. 3; mir nicht zugänglich).

[3]) Z. B. von Soph. *Phil.* 391 (wo die *ὀρεστέρα παμβῶτις* am Paktolos M. des Zeus heisst); Eur. *Bakch.* 58; 127; Nik. *al.* 7 (*Ῥείη Λοβρίνη*); 217; Str. X $3_{12}$ 469; *AP* VI $94_6$; $217_9$; $218_9$; $219_{10}$; Kaibel *ep.* 822 f.; Ov. *F* $4_{194}$; Apd. $3_{33}$; Luk. *d d* $12_1$ (Rheia liebt *τὸ Φρύγιον μειράκιον*); *sacr.* 7; *salt.* 8. Ob Kallim. *h* $1_{10}$ Rheia durch das Beiwort *Παρρασίη* von der phrygischen Kybele habe unterscheiden wollen (Kuiper, *Callim.* 100), scheint mir zw.

den Perserkriegen ausgeglichen wurden[1]), ursprünglich aber entweder ganz verschieden[2]) oder aber bei verschiedenen Völkern aus gleichen Anfängen verschiedenartig entwickelt gewesen seien. Im ersteren Fall kann Kybele eine phrygische Göttin sein; im letzteren Fall würde sie wohl der vorphrygischen Bevölkerung Kleinasiens zugeschrieben werden müssen[3]). Von diesen beiden Annahmen ist die erste unwahrscheinlich, weil sie dazu führt, dass die auffälligen Übereinstimmungen schon der älteren Rheiasage mit dem Kybelekult — wie z. B. die Geburt des Zeus in der Höhle des kretischen Ida[4]) und die Verehrung der Göttermutter in Höhlen und

---

[1]) Nach Beloch, Gr. Gesch. II 6 zu $5_2$ hat sogar vielleicht erst Eurip. beide Göttinnen zusammengeworfen.

[2]) Z. B. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XIV 1879 195; anderes Gr. Tr. II 214. — Rapp bei Roscher, ML II 1659 ff. unterscheidet dann weiter von Rheia eine griechische Göttermutter, die der phrygischen wesensverwandt gewesen sein und aus der Zeit vor der Teilung der Griechen und Phryger stammen soll. Auch Showermann trennt nach dem Referat von Steuding (Wschr. f. class. Phil. XIX 1902 340) Rheia von der griechischen Götterm., hält aber letztere für die rein phrygische, schon im VI. Jh., vor ihrer Verschmelzung mit semitischen Kultelementen, nach Griechenland gelangte Form der kleinasiatischen Göttermutter.

[3]) Kretschmer, Einl. $195_1$ ff.; A. Koerte, Gordion S. 7.

[4]) S. o. *[247 f.]*. Dass Rheia auch am kretischen Ida einst eine grössere Bedeutung hatte, als die Mythen unmittelbar ergeben, deutet wenigstens noch eine Spur an. Wenn der idaiische Herakles, wie es wahrscheinlich ist (Curtius, Berl. Arch. Ges., Dez. 1893, Berl. ph. Wschr. XIV 1894 478 *[$141_{14}$; 444 f.]*), aus Kreta nach Olympia, Mykalessos und vielleicht nach Thespiai (Paus. IX $27_8$; Kaibel, GGN 1901 507 vergleicht die 52 [?] Thespiaden [Pherekyd. *FHG* I $71_7$] und den *ἀργὸς λίθος* *[$775_1$]* mit dem *Δακτύλου μνῆμα* [Kaibel 490; o. *[$778_6$]*]) gelangt ist, so müssen die Idaioi ursprünglich der kretischen Kultur angehört haben. Es scheint demnach nicht spätere Uebertragung, wenn die Idaioi wenigstens in einem Teil der Ueberlieferung als Kreter bezeichnet werden, z. B. von Ap. Rh. $1_{1129}$, der sie Söhne Anchiales nennt, o. *[$860_2$]*. Kaibel 488 ff. folgert aus Sch. $_{1126}$; *EM* $465_{26}$, sowie aus dem Dämon Konisalos (s. o. *[$853_2$]*; vgl. Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVIII 1904 100), dass nach dem eigentlichen Sinn der Stelle die dann schon von Varro missverstanden sein müsste, die Daktylen aus dem von Anchiale hinter sich geworfenen Staube entstanden seien. Ob aber diese Geister, die Prototype der im Dienste der grossen Göttin stehenden Zauberer und Medizinmänner schon in Kreta Daktyloi hiessen, ist zw. Die Griechen haben den N. natürlich aus ihrer Sprache gedeutet und sogar von linken und rechten 'Fingern' gesprochen, von denen jene die weiblichen oder auch die schädlichen, diese die männlichen oder die den Zauber brechenden Dämonen bedeuten sollten (Sch. Ap. Rh. $1_{1129}$ z. T. nach Pherek.); Kaibel a. a. O. 513 hat die Ableitung aus dem Griechischen in dem Sinn aufgenommen, dass er *δάκτυλος* = Phallos (vgl. ebd. 490) setzt. Das ist höchstens eine von sehr zahlreichen möglichen Erklärungen. Nicht einmal das steht fest, dass der N. Daktyloi griechisch ist. Später hat man die Daktyloi mit sehr verschiedenen griechischen und barbarischen Gottheiten ausgeglichen; man hat Kyllenos und Titias (Menekl. *FHG* IV $448_9$ *[$318_9$]*) zu Daktyloi gemacht, und wie man aus drei karischen N. des Zeus (Labrandeus, Panamaros [Inschr. aus Mastaura, Kubitschek-Reichel, Anz. WAW CLIII 1893 $93_2$] und Spaloxos) die drei Kureten *Λάβρανδος, Πανάμαρος, Πάλαξος ἢ Σπάλαξος* (*EM Εὔδωνος* $389_{57}$; Hoefer, Phil. Jbb. LXVI 1896 544) gebildet hat, so waren vielleicht auch die phrygischen Daktylen (Klem. *str*. I $16_{76}$ 362 Po.; vgl. o. *[$884_2$; $1135_7$]*) Kelmis (in *adamas* [d. h. ursprünglich in Stahl, vgl. Zenob. $4_{80}$] verwandelt, Ov. *M* $4_{282}$), Damnameneus (Wessely, Denkschr. WAW XLII 1893 220; dass die von ihm verfolgte Melis ins Meer springt, Nonn. *D* $33_{344}$ ff., scheint mit der rhodischen Sage von Halia und den Telchinen zusammenzuhängen) und Akmon, die im Mythos irgendwie mit der Metallbereitung zu thun gehabt haben müssen (*Phoron. fr.* 2 u. aa. nennen sie Erfinder der Hephaistoskunst, womit Curtius, Sitz.ber. BAW 1869 477 kombiniert, dass die Bergwerke der grossen kleinasiatischen 'Naturgöttin' heilig waren. Kaibel a. a. O. 502 bezweifelt, dass ein Schmied 'Amboss' heissen konnte; vgl. üb. den N. *Ἄκμων* auch Alkm. *fr*. 111; Gruppe, Griech. Kulte u. Myth. I $80_7$), ursprünglich ganz andere Wesen, und es ist nicht sicher, dass nicht aus ihrem oder einem anderen den Idaioi gleichgesetzten Kreis der N. Daktyloi stammt, zumal da *δάκτυλος* auch Bezeichnung eines Metrums ist und die phrygischen Daktylen als Erfinder des daktylischen Hexameters (Klem. *str*. I $15_{73}$ 360 Po.)

auf dem troischen Ida [1]), die Sage von dem Stein, den Rheia dem Kronos reichte [2]), und der heilige Stein der Göttermutter in Pessinus [3]), die Sage von den Kureten und die lärmenden Riten [4]) des Kybelekultes — als blosser Zufall erscheinen. Das ist um so unwahrscheinlicher, als gerade auf diesem Gebiet eine Verwandtschaft zwischen den mythischen Namen Kretas und Kleinasiens zu bestehen scheint, und zwar eine solche, die wenigstens nicht ganz erst nachträglich durch Griechen herbeigeführt sein kann. So trifft die Vermutung, dass das kretische Labyrinth zu karisch *λάβρυς* und zu Labranda, der Kultstätte des Zeus Labrandeus, gehöre, wahrscheinlich das Richtige [5]). Spricht hier der Namen dafür, dass zwischen dem

---

und der in diesem Metrum abgefassten *[884₂]* ephesischen Sprüche (Wuensch, Rh. M. LV 1900 79) galten.

[1]) *Ἰδαία μάτηρ*, Eur. *Or.* 1449; vgl. Nik. *al.* 220; Lucr. $2_{611}$; V*A* $9_{617}$; $10_{252}$; Ov. *F* $4_{182}$; $_{249}$; Liv. XXIX $14_5$; XXXIV $3_8$; XXXVI $40_4$; Stat. *Th.* $10_{170}$; Iuven. $3_{138}$; Korn. 6 S. 16 Os.; Cyprian. *idol. van.* 4; Sch. Pind. *P* $3_{139}$. — Bei Catull. $63_{30}$ stürzt Attis auf den Ida, der nach St. *Th.* $4_{765}$ von Kybeleorgien widerhallt; nach (Varro? bei) Dionys. Hal. *ἀρχ.* $1_{61}$ stiftet Idaios, Dardanos' S., auf dem troischen Ida *ὄργια καὶ τελετὰς* der *μήτηρ θεῶν*; vgl. Str. X $3_7$ 466.

[2]) S. o. *[775₆]*. Nach Agathokl. *FHG* IV $290_7$ war der Stein von Prokonnesos.

[3]) S. o. *[773₁]*.

[4]) Die Kureten finden sich auch in Kleinasien, z. B. in Magnesia a./L. *[1526₆]*; sie standen den Korybanten vielleicht näher, als die Idaioi den mit ihnen ausgeglichenen kleinasiatischen Gottheiten, trotzdem sind sie mit ihnen zwar oft *[899₁]*, aber doch nicht vollständig verschmolzen; vgl. z. B. Luk. *salt.* 8 *πρῶτον δέ φασι Ῥέαν ἡσθεῖσαν τῇ τέχνῃ ἐν Φρυγίᾳ μὲν τοὺς Κορύβαντας, ἐν Κρήτῃ δὲ τοὺς Κουρῆτας ὀρχεῖσθαι κελεῦσαι*; Paus. VIII $37_6$. Eine eigentümliche Unterscheidung findet sich bei Ov. *F* $4_{209}$ f., wo die Kureten bei Zeus' Geburt mit den Schilden, die Korybanten mit den Helmen lärmen. Kuiper, *Mnem. n s* XXX 1902 288 führt dies letztere auf die Etymologie *Κορύβας* = *Κόρυν παίων* zurück, die er daher bei Demetr. von Skeps. (Str. I $3_{21}$ 473 *κόρυν παίοντα* für *κορύπτοντα*) einsetzt. — Mit Kybele werden die Korybanten oft zusammengenannt: in dem Attishymnos des Hippol. *[1521₂]* wird der *Κορύβας* der *Αἱμόνιοι* (nach $154_2$ *Θρᾷκες οἱ περὶ τὸν Αἷμον οἰκοῦντες*) dem prygischen Papas gleichgesetzt; Klem. Al. *protr.* $2_{15}$ S. 13 Po. spricht von phrygischen Kybele-, Attis- und Korybantenweihen, Iul. *or.* 5 167b = $216_{28}$ H. nennt *Κορύβας σύνθρονος τῇ Μητρί*, vielleicht mit Beziehung auf die *θρόνωσις*, den *θρονισμός* (Dion Chrys. 12 S. 388 R.) oder *ἐνθρονισμός* (? Suid. *Πινδ.*), d. h. die Einweihungszeremonie in den Mysterien der Korybanten (Platon *Euthyd.* 7 277d) und der Göttermutter (Suid. *Ὀρφ.* 6 zitiert ein orphisches Gedicht *θρονισμοὶ μητρῷοι*). Bei Luk. *d d* 12 erscheinen die Korybanten als ein idealer Schwarm von Kybeledienern, *ὁ μὲν αὐτῶν τέμνεται ξίφει τὸν πῆχυν, ὁ δὲ ἀνεὶς τὴν κόμην ἵεται μεμηνὼς διὰ τῶν ὀρῶν· ὁ δὲ αὐλεῖ τῷ κέρατι, ὁ δὲ ἐπιβομβεῖ τῷ τυμπάνῳ ἢ ἐπικτυπεῖ τῷ κυμβάλῳ*, bei Iul. *or.* 5 168ᵇ = 218ᵇ H. als *δορυφόροι* der Göttin, Hepding, Att. 184. — Als Kybele mit Artemis ausgeglichen wurde *[1532 ff.]*, hatten ihre Begleiter bakchische Elemente angenommen; statt mit Schwertern finden wir sie sogar — allerdings nur vereinzelt — mit Fackeln tanzend (Mz. von Adrianopolis in Thrac., Dressel, Zs. f. Num. XXIV 1903 32); man sprach von korybantischer Ergriffenheit (vgl. z. B. Arr. *FHG* III $595_{46}$ von den Phrygern *πρὸς Κορυβάντων κατέχονται [ἤγουν κορυβαντιῶσι δαιμονῶντες]· ὅταν δὲ κατάσχῃ αὐτοὺς τὸ θεῖον, ἐλαυνόμενοι καὶ μέγα βοῶντες καὶ ὀρχούμενοι προθεσπίζουσι τὰ μέλλοντα, θεοφορούμενοι καὶ μαινόμενοι.* Vgl. Hsch. *κορυβαντιᾷ· ἐν τελετ[ῇ]ι; κορυβαντισμός· κάθαρσις μανίας. κορυβαντιώσης· μαινομένης ἢ ἐπιθετικῶς δαιμονιζομένης*, Arstph. *σφ.* 8 u. aa.), und da man den freiwilligen Wahnsinn als eine Impfung gegen den wirklichen betrachten konnte *[887]*, so galten Korybantenweihen als Heilmittel gegen Wahnsinn (Arstph. *σφ.* 119; vgl. Platon *νόμ.* VII 2 790d; Orph. *h* $39_3$ u. aa.). — Eben deshalb und weil das Wesen der Ekstase die Vereinigung von Gott und Mensch ist, blieb auch viel lebendiger als bei den Kureten die Erkenntnis, dass die Korybanten zugleich Menschen seien, die von der Gottheit ergriffen würden. — Später, als alle diese Gottheiten, Daktylen, Kureten und Korybanten, ferner Rheia und Demeter sich vermengten, sind dann auch die Korybanten in mythische Zusammenhänge, denen sie ursprünglich fern standen, geraten; vgl. z. B. Intp. Serv. V*A* $3_{111}$ *<Corybantes>, quos quidam Corybantes dictos ideo tradunt ἀπὸ τῆς Κόρης. Corybas enim Proserpina, quae Κόρη dicitur Graece, sine patre natus. Alii Corybantes ab aere appellatos, quod apud Cyprum mons sit aeris ferax*, (das Folgende entstellt).

[5]) S. Karo, Arch. f. Rlw. VII 1904 132

karischen und dem kretischen Gott Ausgleichungen stattgefunden haben, so empfiehlt es sich nicht, die thatsächlich bestehenden nahen Beziehungen zwischen den neben beiden Göttern stehenden [1]) Göttinnen unbeachtet zu lassen. Aber auch die zweite Annahme ist nicht unbedenklich. Gehörte der Kybele-Rheiakult ursprünglich einer Bevölkerung an, die in Kleinasien und in Kreta wohnte, bevor die Griechen in dieses, die Phryger in jenes einwanderten, so liesse sich der gutgriechische Namen Ida 'Waldgebirge' schwer erklären: es wäre doch ein äusserst wunderbarer Zufall, wenn erstens jene unbekannte Sprache dasselbe Wort wie das Griechische wahrscheinlich für denselben Begriff 'Waldgebirge' gehabt hätte und zweitens dieser Namen sowohl in Troas wie in Kreta ganz unverändert geblieben wäre, obgleich jene Landschaft zweimal, Kreta einmal seine Bevölkerung geändert haben müsste. Der Namen Rheia lässt sich gleich einleuchtend aus dem Griechischen allerdings nicht ableiten, aber die im Altertum vorherrschende Herleitung von *ῥέω* [2]) erscheint nicht als unglaublich, wenn man annimmt, dass *ῥέϝjα* ursprünglich Bezeichnung des Regensteines, des Lapis manalis [3]), war. Ähnlich wie mit den Namen steht es aber auch

---

und o. *[262$_{11}$]*. Rossbachs (Rh. M. XLIV 1889 432 = Anm. zu 431) Vermutung, dass die attische Sage vom Labyrinth erst ganz spät (IV. Jh.) nach Kreta gekommen sei, ist irrig.

[1]) Denn dass auch der Labrandeus neben der Göttermutter stand, macht der Kuret Labrandos *[1522$_4$]* sehr wahrscheinlich.

[2]) Z. B. Sch. Ap. Rh. 1$_{1098}$ *παρὰ τὸ ῥεῖν ἀεὶ καὶ ποιεῖν τείρεα*. Vgl. *EM* 701$_{10}$ *Ῥέα ἐπὶ τῆς θεοῦ, Πλάτων μὲν* (*Kratyl.* 19 402a) *παρὰ τὸ ῥεῖν καὶ μὴ μένειν τὸν χρόνον· οἱ δὲ ἐπειδὴ παρὰ τοῦ παιδὸς αὐτῆς, Διός, ὄμβροι καταρέουσι ... Χρύσιππος* (vgl. Sch. Hsd. Θ 135) *δὲ λέγει τὴν Γῆν Ῥέαν κεκλῆσθαι, ἐπειδὴ ἐπ' αὐτῆ[ν] ῥεῖ τὰ ὕδατα.* Auch die *λόγια* (vgl. Orph. *fr.* 305 Ab.) spielen auf diese Etymologie an. Eust. *Λ* 55 46$_{10}$ setzt *Ῥέα = ἔρα* 'Erde', die auch sonst oft der Rheia gleichgesetzt wird (vgl. z. B. Soph. *Phil.* 391; Chrysippos *[s. o.]*; Lucr. 2$_{598}$; Orph. *h* 27$_9$ [*ἢ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον [1554$_2$], οὕνεκεν αὐτὴ | γαῖαν ἔχεις*]; $_8$ [*Ἱστίη αὐδαχθεῖσα*; vgl. Philol. bei Stob. *ekl. phys.* I 22 S. 488 = 134$_{20}$; C. Curtius, Metr. 14]; Korn. 2 S. 9; Varro bei August. *c d* VII 24$_1$ [vgl. VI 8$_1$]; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 3$_1$; *Anthol. Lat.* I 4$_{64}$; 5$_{18}$; *carm. cod. Paris.* 8084 v.$_{64}$ [Hermes IV 1870 357]; Tertull. *adv. Marc.* 1$_{18}$; Macr. *S* I 21$_8$; Serv. *VG* 4$_{64}$; *VA* 6$_{780}$; 10$_{252}$). Bisweilen (z. B. *AP* VI 51$_1$ ff.) wird die Götterm. der phrygischen Erde gleichgestellt. — Vgl. noch Laur. Lyd. 3$_{14}$; myth. Vat. III 2$_1$, die deshalb *Κυβέλη* neben *κύβος* stellen, und Graillot, *Mél.* Perrot 141 ff., der aus dieser Bedeutung der Götterm. ihre späteren chthonischen Kulte und ihr Auftreten im Sepulkraldienst erklärt. — Neuere setzen *Ῥείη = Ὀρείη [1538 zu 1537$_8$]* oder halten den N. für barbarisch.

[3]) S. o. *[776$_2$]*. Das Bad, das in Pessinus wahrscheinlich mit dem Fetisch selbst am Flusse Gallos (Hepding, Attis 133), später in Rom mit dem silbernen Kultbild, in dessen Kopf der Steinfetisch eingelassen war (Arnob. 7$_{49}$; Prud. *perist.* 6$_{156}$ ff.; Hepding, Att. 172$_3$ ff.; vgl. o. *[821$_2$]*), und wohl auch in Afrika (Aug. *c d* 2$_4$) vorgenommen wurde, fasst Hepding, Att. 175$_8$ allerdings wegen des Datums (in Rom 27. März) als Bad nach der Hochzeit; allein, selbst wenn dies richtig ist, kann darum das Ritual doch ursprünglich (trotz Hepding, Att. 216) ein Regenzauber gewesen sein, worauf der Ritus mit dem Steinfetisch entschieden hinweist. Nach Korn. 6 S. 15 schob man der Göttin *τὴν τῶν ὄμβρων αἰτίαν* zu. Im Mythos sendet sie, die selbst unter furchtbaren Gewittern verschwunden sein sollte, Winde (Ap. Rh. 1$_{1098}$ *[843$_{19}$]*) und Unwetter (Ov. *M* 14$_{542}$, nach Kuiper, *Mnem. n s* XXX 1902 295 ist dies die ursprüngliche, die virgilische die jüngere Sagenform). Vielleicht hängt damit zusammen, dass im Kult der Göttermutter die im Sturmzauber so wichtige Flöte viel gebraucht wird: Midas *[278$_{12}$; 798$_6$]* oder der Phryger Hyagnis (*AP* IX 340$_1$) sollte sie erfunden, Attis sollte sie geblasen (Arnob. 5$_7$) haben; der Götterm. gefällt nach Hom. *h* 14$_3$ *βρόμος αὐλῶν*. Vgl. u. *[1539$_{18}$]*. Die Flöte war mit dem Horn vermutlich eines der Wettertiere (Hirsch oder Ziege *[838 f.]*? vgl. *λωτὸς κερόεις*, *AP* VII 223$_3$) oder mit dem Knochen des ebenfalls im Sturmzauber wichtigen Esels beschlagen: daran knüpft die Sage von der Verwandlung des Midas an. Nach der gewöhnlichen Ueberlieferung, die ein schon in der altassyrischen Litteratur (Meissner, Arch. f. Rlw. V 1902 234) nachweisbares, in mongolischen und turkmenischen Erzählungen (Köhler, Kl. Schr. I 511; 587) fortlebendes Motiv benutzt, erhält er

mit den Riten, welche nach den späteren Kultgebräuchen des Kybeledienstes und nach den Rheiamythen für den ältesten Rheia-Kybelekult erschlossen werden müssen; es sind keine anderen als die aus den älteren Schichten der griechischen Religion immer wieder entgegentretenden: die Zeremonie mit dem Steinfetisch zum Zweck des Regenzaubers und vielleicht der Inkubation[1]), der Höhlenkult[2]), der Heilzauber[3]), die Vertreibung der bösen Geister durch Lärmen u. s. w. Dazu kommt, dass Kybele in dem zwar nicht vollständig, aber doch immerhin in zahlreichen Abwandelungen bekannten Mythos gar nicht Göttermutter, wie sie doch immer genannt wird[4]), ist, sodass sich gar nicht absehen lässt, was im V. Jahr-

Eselsohren *[798$_{6}$]*; daneben scheint es aber eine andere, später auf Traian (τράγος) übertragene (Tz. *Chil.* II 34$_{93}$ ff.), sich ebenfalls aus dem von uns rekonstruierten Ritual leicht erklärende Fassung gegeben zu haben, in der er Bocksohren erhielt.

[1]) Vgl. o. *[777 f.]*. In die historische Zeit hinein haben sich nur dürftige Spuren von Inkubationen im Dienst der Göttin erhalten: bisweilen erscheint sie im Traum, z. B. dem Themistokles, um ihn vor den Nachstellungen des Epixyes zu warnen (Plut. *Them.* 30). Auch die Erzählung von dem Traum der Götterm. (Diod. 3$_{57}$) hängt vielleicht mit ihren verschollenen Traumorakeln zusammen. Nemesis, über deren Inkubationsprophezeiung o. *[296$_{12}$; 792$_{1}$]* gehandelt ist, steht der Kybele nahe (vgl. Kybele Adrasteia). Ueber Traumorakel im Metroon von Phaistos s. Comparetti, Wien. Stud. XXIV 1902 270 f., für Attis (?) s. o. *[933$_{7}$]*. (Den *digitorum minimissimus* der dort ausgeschriebenen Arnobiusstelle hat seitdem Kaibel, GGN 1901 518 als Phallos gedeutet.) Verwandt ist Endymion *[933$_{10}$]*, der ebenfalls einst neben der Göttermutter gestanden zu haben scheint; die Siebenschläferlegende *[§ 310]* macht wahrscheinlich, dass es einen ähnlichen Kult einst in Ephesos gab, wo Artemis an die Stelle der Göttermutter getreten ist.

[2]) Nach Diod. 3$_{58}$ führt Kybele *καθαρμοὺς τῶν νοσούντων κτηνῶν τε καὶ* — was an die eleusinische Göttin erinnert *[49$_{1}$]* — *νηπίων παίδων* ein. Comparetti, Wien. Stud. XXIV 1902 270 f. verbindet damit das vielumstrittene *οἳ γονεὰν ὑπέχονται* der phaistischen Metrooninschrift *[1540$_{2}$]*. Ueb. die Höhle Kybeles s. u. *[1528 zu 1527$_{1}$; 1541$_{1}$]*. In Hierapolis scheint ihr Heiligtum in Verbindung mit einer mephitischen Höhle, dem Plutonion, bei dem Galloi beschäftigt waren *[815$_{7}$]*, zu stehen. Cichorius (Altert. von Hierap., Ergänzungsheft IV des Arch. Jb. 1898 S. 43) vergleicht die in der Umgegend der Stadt öfters auf Inschr. erscheinende *Μήτηρ Λητώ*. — Zum Attismythos gehören nach Iul. *or.* 5 S. 168c *αἱ θρηνούμεναι τέως φυγαὶ καὶ κρύψεις καὶ ἀφανισμοὶ καὶ αἱ δύσεις αἱ κατὰ τὸ ἄντρον*. Ueber die phrygische Grotte Steunos s. Paus. X 32$_{3}$; vgl. ebd. VIII 10$_{4}$ *[A. 4]*.

[3]) Ueber die Heilkunst der Idaioi s. o. *[1522$_{4}$]*. Diogen. v. Ath. *TGF*[2] 776 scheint die Göttin *σοφὴν θεῶν ὑμνῳδὸν ἰατρόν θ' ἅμα* zu nennen. *Μητρὶ θεῶν Εὐαντήτῳ Ελατρείνῃ*, Inschr. vom Peiraieus, Comparetti, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 27 no. 4 f.; Keil, Philol. XXIII 1866 607. Ueber die *Mater deum salutaris* auf Kontorniaten s. P. Ch. Robert, *Rev. num.* III$_{III}$ 1885 43, über die iatrische Bedeutung der Götterm. in Epidauros Graillot, *Mél.* Perrot 142.

[4]) Da man sich bei der Götterm. natürlich der M. des Zeus erinnerte, wird erstere, wenn überhaupt ein Zusatz erforderlich erscheint — was aber sehr oft nicht der Fall ist, z. B. *AP* VII 222$_{4}$; Babr. *f.* 97$_{2}$ u. s. w. — gewöhnlich als Zeusmutter (Hom. *h* 14$_{1}$) oder auch als Rheia (Kaibel *ep.* 823; vgl. Euph. *fr.* 146) bezeichnet. — Aber wie Rheia und Kybele überhaupt oft verschmelzen, wird auch dieser Unterschied keineswegs durchgeführt; schon Arstph. *ὄρνιθ.* 875 hat Kybele Götterm. genannt, und später ist dies in allen Zweigen der griechischen und römischen Litteratur und Epigraphik die gewöhnlichste Bezeichnung der nicht mehr unterschiedenen Rheia-Kybele; vgl. z. B. die Inschr. aus Philadelpheia, *Μουσεῖον* 1884 5 65; aus dem Peiraieus, Comparetti, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 27$_{IV}$ ff.; Magnesia a./L., Inschr. v. Magn. 217a; s. auch Diod. 5$_{49}$; *AP* VI 237$_{1}$; IX 340$_{1}$; Orph. *ε* 40, wo zugleich Men und Attis genannt werden; Iul. *or.* 5 (*εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν*) sehr oft, z. B. 165b; 166b; (Sall. *π θ* 4); Hippol. *ref.* 5$_{7}$ S. 138 Du.-Schn.; Liv. XXIX 11$_{7}$; XXXVII 9$_{9}$; Ov. *M* 10$_{686}$; Plin. *n h* 5$_{147}$; 11$_{261}$; Suet. *Aug.* 68; Firm. Mat. 27$_{1}$ u. s. w. Sowohl Kybele wie Rheia heissen oft *Μήτηρ* (entsprechend den vielleicht phrygischen Namen Nana oder Ma *[1536$_{2}$; 1548$_{6}$ f.]*) schlechthin, vgl. z. B. Str. X 3$_{12}$ 469; Plut. *Them.* 31; *AP* VI 218$_{1}$; ihre Feste, Kultstätten und Kulte (Plut. *adv. Col.* 33 a. E.) *Μητρῷα* und ihre Bettelmönche *Μητραγύρται* *[1545$_{1}$]*. Die zahlreichen Lokalformen der Göttin werden unterschieden durch Zusatzbestimmungen zum N. *Μήτηρ* (seltener *Μήτηρ θεῶν*, z. B. *Ἀνδειρηνή*, Str. XIII 1$_{67}$ 614; vgl. StB. *Ἄνδ.* 94$_{12}$; *mater deum magna Idaea*

hundert zur Gleichsetzung der phrygischen Göttin mit der fast nur noch als Mutter des Zeus bekannten Rheia hätte führen können. Diese Erwägungen sprechen nicht gegen die Annahme einer ursprünglichen Verwandtschaft beider Göttinnen, aber dagegen, dass ihre Ausgleichung erst spät erfolgte. Mit hoher Wahrscheinlichkeit müssen wir vielmehr mindestens annehmen, dass im VIII. und. VII. Jahrhundert in den Zentren der griechischen Kultur Kleinasiens die Gestalt der Göttermutter entwickelt war. Hier, an der Westküste Kleinasiens und auf den vorgelagerten Inseln, finden sich u. a. auf Kos[1]), Rhodos (?)[2]), in Mylasa[3]), Tralles[4]), auf dem Sipylos[5]), in Magnesia a./L.[6]), in Pergamon[7]), in Troas[8]) Mythen von der Geburt des Zeus, in denen Rheia z. T. ganz ersichtlich an die Stelle der kleinasiatischen Göttermutter getreten ist[9]). Ist es auch bei keiner dieser Stätten ganz unmöglich und bei einigen nicht einmal unwahrscheinlich, dass die Ver-

---

*CIL* VI 499; XII 1311; 1744 f. u. s. w.; *mater deum magnaque Idaea*, *CIL* XII 405; *Περγαμηνή*, Dütschoke, Oberit. V 805 *[293$_{15}$]*; [nachdem Bloch, Philol. LII 1893 582 und Hoffmann, Rh. M. L 1895 94 den Bericht Ovids *F* 4$_{247}$, der Pessinus nicht nennt, über den des Liv. XXIX 14$_5$ ff. gestellt haben, versucht Kuiper, *Mnemos. n s* XXX 1902 277—306 nachzuweisen, dass 204 v. Chr. die pergamenische Götterm. nach Rom gebracht wurde, erst später ca. 100 v. Chr. die pessinuntische und mit ihr das Gallenwesen]; *Πλαστηνή*, Ath. Mitt. XII 1887 253$_{17}$; *Σιπυληνή*, *CIG* 3193; 3286; 3385 f.; *Στευνηνή*, Buresch, Aus Lyd. 159), z. B. *Ἄδραστος* *[1540$_4$]*; *Ἄγδεστις* (s. u. *[1528$_1$]*; vom *Ἄγδος*, Arnob. 5$_5$): *Ἀζιοττηνή* (Lydien, *Μουσεῖον* 1885 54 *υλδ'*); *Ἀνδιρηνή* (Kyzikos *[s. o.]*) oder *Ἀνδειρίς* (*Journ. Hell. stud.* XXII 1902 190 f.); *Ἀσπορ(δ)ηνή* (vgl. den Berg *Ἀσπορδηνόν* bei Pergamon, Str. XIII 2$_6$ 619); *Βασίλεια* *[1521$_1$]*; *Βερεκυντία* *[1528$_2$]*; *Βοηθηνή* *[1268$_9$; 1528$_1$]*; *Δινδυμηνή* *[1250$_2$]*; *Ἰδαία* *[1523$_1$]*; *Μήτ. θεῶν Κρα[ν]οσμεγάλου* (Mordtmann, Ath. Mitt. X 1885 14); *Ματυηνή* (Ath. Mitt. XII 1887 256; Buresch aus Lyd. 28); *Μᾶ Μουζηνή* (? Mordtmann u. Dethier, Epigr. von Byz. S. 54$_{19}$); *Mygdonia* *[1529$_4$]*; *Πλακιανή* (Lolling, Ath. Mitt. VII 1882 151—159) oder *ἐκ Πλακίας* (*CIG* 3657); *Πλαστηνή* (am Sipylos *[s. o.]*, Paus. V 13$_7$; Magnesia a./S., Ath. Mitt. XII 1887 253; in Sikyon, Ath. Mitt. XII 1887 271 f.); *παρὰ Σαγγαρίῳ* (*AP* VI 234$_3$); *Σιπυληνή* (*[s. o.]*, Magnesia a./S. u. Smyrna, *CIG* 3137$_{61}$; $_{70}$; vgl. 3260); *Στευνηνή* *[s. o. 1525$_2$ und in dieser Anm.]*; *Ταζηνή* (Buresch, Aus Lyd. 111 no. 53) oder *Τασηνή* (ebd. 83 no. 40$_4$; vgl. S. 67); *Ταρσηνή* (mit Apollon Tarsios, Maionia, *Μουσεῖον* 1880 162). Häufig wird die Götterm. als *Μήτηρ μεγάλη* (z. B. Pind. *fr.* 95 f.; Eur. *Bakch.* 78; Diod. 3$_{57}$; *PLG* III$^4$ 725 115 a; Liv. XXIX 37$_2$; XXXVIII 18$_9$; *mater magna Idaea*, Liv. XXXVI 36$_3$; *CIL* VI 499; über *μεγάλη Μήτηρ* in Pergamon s. o. *[293$_{14}$]*; ein pessinuntischer *Μεγάλης Μητρὸς ἱερεύς*, Plut. *Mar.* 17), ihre Heiligtümer (z. B. in Pergamon, Varro *l l* 6$_{15}$) und Feste (z. B. in Rom, ebd.; Prudent. *c. Symm.* 1$_{629}$ u. aa.) als Megalesia bezeichnet. Daneben findet sich oft *μεγάλη θεός* (Pind. *fr.* 96 u. aa.) oder *θεὸς μεγάλη* (z. B. Str. X 3$_{12}$ 469). Vielleicht schon im IV. Jh. (Inschr. aus dem Peiraieus, Kaibel *ep.* 44) heisst Kybele *μήτηρ παντότεχνος* (vgl. *μήτηρ πάντων*, Inschr. aus Rom, *IGSI* 1018 = Kaibel *ep.* 824; *mater omnium*, Firm. Mat. 3$_1$; Aug. *c d* 2$_4$; *παμμήτειρα*, Orph. *A* 547; *παμμήτωρ*, Kaibel *ep.* 823$_4$; vgl. Ap. Rh. 1$_{1098}$). Wenn Arstph. die Götterm. *ὄρν.* 877 *στροῦθος* nennt, so geht das wohl auf die Zeugungskraft des Sperlings, von der man im Altertum bekanntlich übertriebene Vorstellungen hegte. — Wie sich diese Vorstellung innerhalb der theogonischen Litteratur entwickelt hat, werden wir u. *[1548]* sehen.

1) S. o. *[258$_3$]*.

2) Tümpel, Aithiopenländ. (Ph. Jbb. Suppl. XVI 1887 149$_{51}$).

3) S. o. *[258$_8$]*.

4) S. o. *[271$_4$]*.

5) S. o. *[271$_5$]*.

6) Kureten im Kult des Zeus Sosipolis von Magnesia a./L., der vielleicht ebenfalls aus Kreta stammt *[o. 142$_{11}$]*; vgl. Kern, Arch. Ges., Berl. 1894; Arch. Anz. 1894 81.

7) S. o. *[293$_{11}$]*. Der pergamenische Mythos könnte einen alten teuthranischen erneuern.

8) S. o. *[301$_{12}$ ff.]*.

9) Auch an die zahlreichen kleinasiatischen Formen des Zeus (z. B. den *Μισυνηνός*, Buresch, Lyd. 28; *Δι[γι]νδηνός* im oberen Kaystrosthal, ebd. 125$_{63}$; über *Μασφαλατηνός*, *Ὑγμηνός*, *Τιμαῖος* oder *Τερμαῖος* s. u. *[1535 zu 1534$_2$]*) und daran ist zu erinnern, dass der spätere Kultgenosse Rheias Papas, d. h. wahrscheinlich 'Vater', hiess *[1548$_6$]*, was dann wohl begreiflich erscheint, wenn er an die Stelle eines dem Zeus ähnlichen, als Vater gedachten Gottes getreten ist.

schmelzung sich erst nachträglich unter dem Druck der litterarischen Überlieferung vollzog, so liegt es doch bei den meisten weit näher, ihre Mythen von den übrigen kretischen Elementen der kleinasiatischen Kultur, die sicher älter sind als die Blüte des ionischen Epos, nicht zu trennen. Vermutlich haben sogar Rhodos und die ionischen Städte einen gewissen Einfluss auf die schliessliche Gestaltung der in Kreta lokalisierten Zeuslegende gehabt. Indessen wäre es schwer begreiflich, dass die theogonische Dichtung überwiegend an der Geburt des Zeus in der kretischen Idahöhle festhielt, wenn nicht hier wenigstens die Elemente des Mythos oder was man dafür halten konnte, wirklich erzählt worden wären. Diese Betrachtungen führen zu der Ansicht, dass die Gleichsetzung der griechischen Zeusmutter und der kleinasiatischen Göttin in die Blütezeit der kretischen Kultur hinaufgerückt werden müsse, dass die nächstliegende, jetzt fast allgemein aufgegebene Ansicht, dass die Göttermutter zu den ältesten Gestalten der griechischen Götterwelt gehöre, richtig war. Ist diese — freilich bei der Dunkelheit der Beziehungen zwischen Kreta und Kleinasien nicht vollständig bewiesene — Annahme richtig, so muss entweder die kleinasiatische Göttin der im Kult fast verschollenen Rheia oder diese jener nachgebildet oder es müssen eine oder mehrere kleinasiatische Göttinnen und die griechische Rheia sehr früh verschmolzen sein, als die kretische Kultur sich an der kleinasiatischen Küste verbreitete. Mit völliger Sicherheit lassen sich diese Alternativen — wenn man sie stellen darf — wie überhaupt die Frage, was in der so nahe verwandten altgriechischen und kleinasiatischen Kultur den einzelnen Stämmen gehöre, nicht entscheiden.

In wesentlich anderer Gestalt tritt uns die kleinasiatische Göttin in der euboiisch-boiotischen Periode entgegen. Ob sich inzwischen durch das Einströmen barbarischer, aber von Ostboiotien her schon stark beeinflusster thrakischer und makedonischer Volkselemente in die nordwestlichen und mittleren Landschaften Kleinasiens eine teilweise Erneuerung der Bevölkerung und ein Ausgleich der Kulte vollzogen hatte, ist z. Z. wenigstens zweifelhaft. Manches scheint freilich für diese Annahme zu sprechen. Die Namen Ma oder Nana und Papas, d. h. wahrscheinlich 'Vater' und 'Mutter' (1548), welche die kleinasiatische Göttin und ihr Kultgenosse führen und die, da sie gut zu Zeus und Meter passen, wohl schon der Kultur Kleinasiens gehören, die der kretischen parallel war, nehmen sich seltsam aus neben dem Mythos, der in seiner mutmasslich jüngeren Fassung den Buhlen der Göttin zum Eunuchen machte, in der älteren ihn aber als Jüngling sterben liess. Natürlich hat die Legende diesen Widerspruch irgendwie verdeckt; es ist aber doch die Frage, ob er anders entstehen konnte als durch die Ausgleichung disparater Kultgestalten. Da nun die gleich zu erwähnenden semitischen und griechischen Einwirkungen bisher keine evidente Erklärung für den in dem kleinasiatischen Götterpaar zu Tage tretenden Gegensatz geben, so liegt die Annahme nahe, dass dieser sich herausbildete, als einwandernde Phryger ihre Göttin, etwa die Kybele[1])

---

[1]) *Matar Kubile* erscheint auf phrygischen Inschr., Kretschmer a. d. Anom. $20_1$. Die griechische Form Κυβέλη findet sich zuerst bei Pind. *fr.* 80; Arstph. ὀρν. 877; Eur. *Bakch.* 78. Κύβηλις haben Hippon. *fr.* 121, Nonn. $10_{387}$; $14_{214}$; $17_{19}$ gesagt, und so



oder Agdistis[1]), die berekynt(h)ische[2]) Mutter[3]), der kleinasiatischen

hiessen auch ein Beil (Phot. *κυβηλίσαι πελεκῆσαι*; vgl. *EM* $542_{17}$ *κύβελον*), Messer (vgl. auch Phot. *κύβηλος τυρόκνηστις*) und ein Thongefäss (Phot.), vielleicht weil diese Geräte ursprünglich im Kybelekult *[$1545_4$]* gebraucht wurden; *Κυβελίς* (= *Κυβεληγενής*?) ist bei StB. $389_{12}$ *Κυβέλεια* bezeugt. *Κυβήκη* steht an einer unheilbar verdorbenen Stelle bei Hsch. *s v*; *κύβηκος* (ebd.) soll *ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν* sein. *Κυβήβη* (und demgemäss *κύβηβος ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν· θεοφόρητος*, Phot. *lex. s v*; ähnlich Eust. *β* 16 $1431_{40}$; vgl. Semonid. *fr.* 36; Kratin. *fr.* 82 Ko.) heisst die Göttin z. B. bei Charon v. Lampsakos *FHG* IV 627b (Phot. Hsch. *Κύβ.* *[$1529_1$]*); Hdt. $5_{102}$ (von der Göttin von Sardes); (Anakr.) $11_1$; Cat. $63_2$; Luk. *pseudolog.* 11; *Anth. Lat.* I $4_{107}$ R. u. s. w. Letztere Form soll nach *EG* $351_{26}$ *κυρίως τὸ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς κύπτον*, nach Myth. Vat. I 230 *κῦδος βέβαιον* (vgl. ebd. III $2_2$ *gloriae firmitas*) sein. *Κύβηλις* leitet Tz. *L* 1170 von einer phrygischen St. *Κυβέλλα* ab. Auch Kybele wird gewöhnlich auf einen Ortsnamen, auf *Κύβελον*, *Κύβελα* oder *Κυβέλη* (?*VA* $3_{111}$ *mater cultrix Cybelae*; vgl. Ov. *F* $4_{249}$) zurückgeführt, den ein Berg (Alex. Polyist. *FHG* III $232_{12}$ [*EM* $542_{22}$]; Str. X $3_{12}$ 469; $3_{15}$ 470; XII $6_2$ 567; Diod. $3_{58}$; Apd. $3_{33}$; *AP* IX $340_1$ f.; Orph. *A* 22; Sch. Arstph. *ὄρν.* 877; Sch. Z 131 AD; *EM* $542_{54}$) oder auch eine Stadt (Luk. *iudic. voc.* 7) geführt haben soll. Von einem Phryger Kybelos, der zuerst der Götterm. einen Kult errichtete, leitet Intp. Serv. *VA* $10_{220}$ den N. her. Das ist wertlos, ebenso die Ableitungen aus dem Griechischen (*ἀπὸ τοῦ κυβικοῦ σχήματος*, Laur. Lyd. *mens.* $3_{24}$ *[$1524_2$]*; *ἀπὸ τοῦ κυβιστᾶν τὴν κεφαλὴν i. e. a capitis rotatione, quod proprium est eius sacerdotum*, Serv. *VA* $3_{111}$; vgl. $10_{220}$). Eine vollständig sichere Deutung ist nicht möglich, wahrscheinlich hiess 'Berg' oder auch 'Höhle' (Hsch. *Κύβελα· ... ἄντρα καὶ θάλαμοι*; Lewy, Sem. Fremdw. 249 denkt an גְּבָל 'Gewölbe') phrygisch *Kybela*, so dass also die Göttin die 'Mutter vom Berge' *[$1537_6$]* oder 'aus der Höhle' (C. Curtius, Metroon 6) ist.

¹) Als Bergmutter deutet Fick, Spracheinh. 411 (s. dagegen Kretschmer, Einl. 194) auch Agdistis (Gen. *Ἀγγδίστεως*, Inschr. aus Eumeneia, *CIG* 3886; *bull. corr. hell.* VIII 1884 237 $7_4$; *θεοὺς σωτῆρας τήν τε Ἀγγδιστιν καὶ τὴν μ[ητέρ]α Βοηθηνὴν καὶ θεῶν τὴν μητέρα*, Inschr. aus Ikonion, *CIG* 3993; *Ἄγγιστις*, Inschr. aus Pantikap., Latyschew, *Inscr. or. sept. p. E.* II 31; aus der letzteren Form erschliesst Kaibel, GGN 1901 498 *[$1354_4$]* schwerlich m. R. Zusammenhang mit *Ἀγχίσης*), wie die Götterm. nach Str. X $3_{12}$ 469 und Hsch. hiess (vgl. die ägypt. Inschr. *bull. corr. hell.* XX 1896 398), während bei Arn. $5_5$ Agdestis aus dem Samen des die Götterm. begehrenden Zeus entsteht. Lewy, Sem. Fremdw. 249 f. deutet — ebenfalls unwahrscheinlich — *Ἄγδιστις* als קְדֵשָׁה 'die Geweihte'; das Wort ist ganz unklar, Johansson, Indogerm. Forsch. XIV 1903 270.

²) Nach Serv. *VA* $9_{82}$ ist der Dental im Gegensatz zu Kynthos nicht zu aspirieren. Eine Form mit *δ* findet sich bei Hsch. *Βερεκύνδαι· δαίμονές τινες. καὶ ῥόμβοι* (ein heiliges Gerät im Dienst der Götterm.? *[$897_1$]*). Vgl. auch Hsch. *Βρέκυν· τὸν Βρέκυντα, τὸν Βρίγα. Βρίγες γὰρ οἱ Φρύγες.* Auf lateinischen Inschriften begegnen Entstellungen, so z. B. in Benevent (*CIL* IX 1539; 1541 f.) *Paracentia* und (ebd. 1540) *Parachintia* neben (1538) *Berecintia* als Beinamen Minervas.

³) Rheia = *Berecyntia* (*mater* u. dergl.) *VA* $6_{784}$; $9_{82}$; Ov. *F* $4_{355}$; Stat. *Th.* $4_{782}$; *Anth. Lat.* I $4_{73}$ R.; myth. Vat. I 230 (III $2_2$) u. aa. Sophokles *fr.* 470 nennt das phrygische Flötenspiel *Βερέκυντα βρόμον*; vgl. *Berecyntia tibia*, Ov. *M* $11_{16}$ (beim Dionysosfest); *tympana buxusque Berecyntia*, *VA* $9_{619}$; *Berecyntium cornu*, Hor. *c* I $18_{13}$; Ov. *F* $4_{181}$; *Berecyntius Attis*, Pers. $2_{93}$; *Berecyntius heros* (Midas), Ov. *M* $11_{106}$. Ein asiatisches Lokal bezeichnet der N. zuerst bei Aisch. *fr.* 158, wo Tantalos das von ihm beherrschte Land mit Adrasteias Sitz und dem Ida *Βερέκυντα χῶρον* nennt; später öfters (z. B. Berg Kabeiros *ἐν Βερεκυντίᾳ*, Stesimbr. *FHG* II $57_{14}$): man erzählte von einem verschollenen (Str. XII $8_{21}$ S. 580) Volksstamm der Berekyntes (Str. X $3_{12}$ 469; Hsch. *Βερεκύνται*). Berekyntos heissen ferner ein phrygischer Berg (Serv. *VA* $9_{82}$) und eine Burg am Sangarios (ebd. $6_{785}$). — Fast alle Neueren haben mit den Alten Berekys für ein echt phrygisches Wort gehalten; auch Kretschmer, Einl. 186, obwohl er die Kreta und Kleinasien gemeinsame Göttermutter, zu deren Kult doch der N. Berekyntes gehört, für vorphrygisch hält (ebd. 194): er kombiniert *B* 862 *Φόρκυς αὖ Φρύγας ἦγε καὶ Ἀσκάνιος* mit Xanthos bei Str. XIV $5_{29}$ 680, nach dem Skamandrios die Phryger *ἐκ Βερεκύντων καὶ Ἀσκανίας* führte, zu der Gleichsetzung von *Φόρκυς* und *Βέρεκυς*. Die antike ethnographische Erinnerung ist lange nicht zuverlässig genug, um solche Folgerungen zu gestatten. Das Vorhandensein eines phrygischen Volkes *Βερέκυντες(αι)* ist sehr zw.: der N. haftet durchaus an der Göttin, nach der sowohl ihre Kultstätten, wie auch dichterisch das sie verehrende Phrygervolk genannt sein können. Aber eben wegen dieser Unsicherheit würde ich auch den kretischen Ursprung des Namens nicht mehr so bestimmt wie o. *[$311_2$]* behaupten. — Ueber die Verehrung einer der Götterm. verwandten thrakischen Göttin s. u. *[$1557_2$]*.

Göttin 'Mutter' und ihren Paredros dem dortigen Gott 'Vater' gleichsetzten. Indessen ist die Annahme von der Einwanderung der Phryger und unsere Kenntnis von den Völkern Kleinasiens doch noch zu unsicher, als dass derartige Vermutungen zu begründen wären. Etwas deutlicher treten — wenigstens in ihrer Wirkung — zwei andere Faktoren hervor, die bei der Umgestaltung der Vorstellungen von den kleinasiatischen Muttergottheiten mindestens mitgewirkt haben müssen. Zuerst war von Osten her die assyrisch-babylonische Bildung auch nach Kleinasien vorgedrungen. Zwar gehen keineswegs alle Züge, die dem Kult der Ištar und der grossen Göttin gemeinsam sind, in jene ferne Zeit, d. h. — um eine ganz ungefähre Bestimmung zu geben — in das IX. Jahrhundert zurück: bis in die Seleukiden-, ja bis in die Römerzeit hinein hat sich der Ausgleich fortgesetzt[1]). Dass er aber so früh wenigstens begann, ist der allgemeinen Kulturverhältnisse wegen und dann auch aus dem Grunde wahrscheinlich, weil sich so am besten die Gestalt erklärt, welche die Göttermutter während der Blütezeit der boiotisch-euboiischen Kultur zeigt. Denn diese — und das ist der oben erwähnte zweite Faktor — strömte mächtig in Kleinasien ein, nachdem sie selbst bereits über Berytos und Byblos mannichfache Elemente aus dem Zweistromland in sich aufgenommen hatte. Eine Sonderung dieser verschiedenartigen, aber doch ähnlichen Strömungen lässt sich noch nicht vornehmen; aber das Schlussergebnis war, dass die Vorstellungen von der Göttermutter nach zwei Richtungen hin sich veränderten. Erstens wurde sie der Ištar, der Aphrodite[2]) angeglichen; ihr zur Seite steht jetzt — dem Tammuz oder Adonis entsprechend — **Attis**[3]). Wie Adonis aus der Myrrhe, so sollte Attis aus dem Mandelbaum geboren sein[4]); es hiess, er lebe in der Pinie

---

[1]) So sollte z. B. Attis das Heiligtum von Hierapolis gegründet haben, (Luk.) *dea Syr.* 15.

[2]) S. o. *[$311_2$; $1093_{12}$; $1354_6$]*. Phot. *lex.* *Κύβηλος ... Χάρων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς [1528 zu $1527_1$] ἐν τῇ πρώτῃ τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι*; vgl. Hsch. *Κυβήβη*; Plin. *n h* $2_{37}$ vom Planeten Venus *alii Iunonis, alii Isidis, alii matris deum appellavere.* Anderes bei Visconti, *Ann. d. i.* XLI 1869 223. Wie der Aphrodite ist Kybele auch der mit ihr (trotz Cumont, *Rev. de l'instr. publ. en Belg.* XL 1897 97) ausgeglichenen syrischen Göttin gleichgesetzt worden, die daher auch Megale Meter (? Delos, *bull. corr. hell.* VI 1882 502 no. 25; vgl. S. 488 f.) heisst, Tympanon und Mauerkrone führt, auf dem Löwenwagen fährt ([Luk.] *dea Syr.* 15, keineswegs bloss Behauptung des *ἀνὴρ σοφός*; Apul. *m* $8_{24}$; vgl. über Atergatis = Kybele Korn. 6 S. 18 f.) und Bettelpriester unterhält (Luk. *δν.* 35).

[3]) Buresch, Klar. 50; 54; Frazer, *Golden bough* I[1] 296—301; vgl. o. *[$950_2$; 1418]* und u. *[$1548_1$]*. Comparetti, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 80 und ihm folgend Visconti ebd. XLI 1869 227 setzen unter Vergleichung von Mart. I $70_9$ *et Cybeles picto stat Corybante torus* die in Inschriften des Peiraieus erwähnten Attideia (vgl. den römischen *Dies sanguinis* und die *Hilaria*) den Adonien gleich. Prokl. *h* $1_{24-26}$ nennt Helios-Attes Adonis (Eubuleus?), und V. des Dionysos. Das stimmt mit orphischen Vorstellungen mindestens z. T.; s. Orph. *h* $42_2$; $56_3$. — Vgl. im allgem. H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen 1903.

[4]) Hippol. *r* $5_9$ $168_{46}$ Du.-Schn. (Attis), *ὃν πολύκαρπος ἔτικτεν ἀμύγδαλος.* Vgl ebd. $166_1$ *οἱ Φρύγες λέγουσιν τὸν πατέρα τῶν ὅλων εἶναι ἀμύγδαλον.* Bei Paus. VII $17_{11}$ ist Attis' M., eine T. des Sangarios, durch den Genuss einer Mandel befruchtet worden; in der Parallelversion bei Arn., der ($5_6$) die Sangariostochter Nana nennt, wird diese zwar durch ein *malum Punicum [$384_7$]* geschwängert, aber auch hier wird ein Mandelbaum erwähnt ($_7$; die schwer verdorbene Stelle ist von Reifferscheid nicht glücklich behandelt, die richtige Lösung noch nicht gefunden; wir kennen den Zusammenhang nicht). Ob der Namen der Mygdones, nach denen Kybele *mater Mygdonia* (Val. Fl. $3_{47}$; vgl. *Mygdonis planctus*, ebd. $8_{239}$) heisst, mit dem Mandelbaum in Verbindung steht, ist zw. ebenso wie die Vermutung Tümpels (bei Roscher, ML II $3300_{20}$ ff.), dass für den V. des Sagaris (*EM*

fort[1]), die deshalb auch der Göttermutter heilig[2]) war. Man feierte deshalb eine Zeremonie, wie sie auch bei den Adonisfesten[3]) und, wie es scheint, bei anderen mystischen Feiern[4]) vorkam, die Dendrophorie[5]): ein Baum wurde abgehauen, wie eine Leiche umhüllt[6]) und schliesslich verbrannt. Offenbar ahmte man wie im Adoniskult eine Leichenzeremonie nach; wie bei dem Bilde des Adonis, so erschollen Klagen auch bei dem

---

*s v* 707$_{18}$; [Plut.] *flur.* 12$_{1}$) der N. Mygdon einzusetzen sei. Dieser gehört *[302]* zu den sehr zahlreichen Makedonien und der Nordwestküste Kleinasiens gemeinsamen Namen; daher ist es erwähnenswert, dass in Makedonien Phyllis, die nach der Sage ebenso wie Kybele um den Geliebten klagend umhergeirrt war *[224$_{8}$ ff.]*, sich an einem Mandelbaum erhängt haben (Cremut. bei Plin. *n h* 16$_{108}$) und in den Baum verwandelt sein sollte (Hyg. *f.* 59; Serv. V*E* 5$_{10}$ [Myth. Vat. I 59; II 214]). Der Zusammenhang des makedonischen und des phrygischen Mythos scheint mir unabweisbar; aber es fragt sich, ob die Mygdoner ihn übertrugen und ob sie ursprünglich in Europa oder in Asien sassen. — Dass Tiglat Pilesar Mygdoner nach Mesopotamien in die Gegend von Nisibis verpflanzte (A. Koerte, Gord. 11), halte ich nicht für wahrscheinlich; gegen die alte Ansicht (Str. XVI 1$_{28}$ S. 747), dass erst die Makedonier den N. übertrugen, ist bisher nichts Triftiges vorgebracht worden.

[1]) Ov. *M* 10$_{103}$ ff. Ebd. *Ib.* 505 f. scheint gesagt zu werden, dass Attis durch die fallende Pinie oder durch etwas, was von ihr herabfiel, also z. B. durch einen Pinienapfel oder durch einen an der Pinie befestigten Eberkopf (vgl. die Schol. z. d. St.), getötet wurde, doch ist der Sinn der vielleicht schwer verderbten Verse und selbst ihre Beziehung auf Attis zw. Nach Arnob. 5$_{7}$ hat Attis sich unter der Pinie entmannt. Ueber die Dendrophorie s. u. *[A. 5]*.

[2]) Vgl. *AP* VI 173; VII 223; V*A* 9$_{85}$ (*pinea silva*) mit Serv.; Ov. *M* 10$_{104}$; Mart. 13$_{25}$; Stat. *Ach.* 2$_{343}$; Claud. 18 (*Eutrop.* 1) $_{279}$; 33 (*rapt. Pros.* 1)$_{203}$; Intp. Serv. V*A* 9$_{116}$. Der Pinienzapfen auf den Mzz. von Skamandreia, die Kiefern auf den Mzz. derselben Stadt und denen von Skepsis und Antandros beziehen sich wahrscheinlich ebenso wie die auf den Kontorniaten (P. Ch. Robert, *Rev. num.* III$_{III}$ 1885 40) auf den Kult der Göttermutter, nicht, wie Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 42$_{6}$ meint, auf den Waldreichtum des Landes. Zahlreiche Stätten Kleinasiens wie Pitya in Mysien und in Karien, Pityus in Mysien, die Insel Pityodes in der Propontis scheinen nach den heiligen Fichten der Götterm. zu heissen. Vgl. auch o. *[280$_{2}$; 780$_{4}$; 1179$_{2}$]* und üb. die Beziehung der Kybele und des Attis zur Pinie Zoega, *Bassi ril.* I 104$_{123}$; v. Baudissin, Stud. zur sem. Rel.gesch. II 203; Mannhardt, WFK II 292 ff.; Frazer, *Golden bough* I$^{2}$ 296 ff.; Grant Allen, *Att. of Cat.* 17—30.

[3]) Hsch. *ἀοῖα*.

[4]) Str. X 3$_{10}$ 468 *δενδροφορίαι τε καὶ χορεῖαι καὶ τελεταὶ κοιναὶ τῶν θεῶν εἰσι τούτων* (vorher sind Apollon, Hekate und Demeter genannt). Firm. Mat. 27$_{1}$ *in sacris Phrygiis, quae matris deum dicunt, per annos singulos arbor pinea caeditur et in media arbore simulacrum iuvenis subligatur. In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus, huius trunci media pars subtiliter excavatur: illic de segminibus factum idolum Osiridis sepelitur. In Proserpinae sacris caesa arbor in effigiem virginis formamque componitur et cum intra civitatem fuerit inlata, quadraginta noctibus plangitur, quadragesima vero nocte comburitur. sed et illa ligna, quae dixi, similis flamma consumit; nam etiam post annum istorum lignorum rogum flamma depascitur.* Hepding, Att. 152 vergleicht die im Kult des Apollon von Hylai bei Magnesia (Paus. X 32$_{6}$) und der syrischen Göttin ([Luk.] *d S* 49) erwähnten Zeremonien.

[5]) Das Fest ward in Rom seit Kaiser Claudius in der zweiten Hälfte des März öffentlich begangen, Hepding, Att. 147 ff.

[6]) Hepding, Att. 150. — Auch die Umwickelung des Baumes mit *ἴα* (Veilchen oder Levkoie), an die der Mythos anknüpft, dass aus Attis' Blut oder seinen abgeschnittenen Teilen *ἴα* entsprossten (Arnob. 5$_{7}$; $_{14}$; vgl. Ov. *F* 5$_{227}$), und die alt zu sein scheint, da die *ἴα* auch dem Dionysos (*AP* IX 524$_{10}$ *ἰοπλόκος*; Cook, *Journ. Hell. stud.* XX 1900 1 ff. meint, dass wegen des Dionysosfestes Athen von Pind. *fr.* 76 f. *ἰοστέφανοι* genannt wird) heilig waren, hatte wahrscheinlich Beziehung auf den Totenkult. Den Anthesterien *[1414$_{4}$]*, bei denen man vermutlich Kränze von *ἴα* trug, und die ursprünglich sepulkrale Bedeutung hatten (vgl. o. *[33$_{11}$]* und über Pithoigia o. *[94$_{2}$; 761$_{6}$]*), entspricht ein mit Blumen gefeiertes babylonisches Totenfest (Brockelmann, ZDMG LV 1901 390); auch bei dem Begräbnis des Adonis scheint man einst *ἴα* verwendet zu haben, da wahrscheinlich von ihm aus des Namens wegen auf Ion die Sage übertragen worden ist, dass er bei der Eberjagd von den *Νύμφαι Ἰαονίδες* mit Veilchen beschenkt wurde (Nik. bei Athen. XV 31 S. 683a). Wahrscheinlich ist früh bei der Uebernahme des asiatischen Totenrituals in Griechenland und Kleinasien das *ἴον*, das auch der Persephone heilig gewesen zu sein scheint (vgl. Hom. *h* 5$_{6}$; IX 31$_{9}$; Diod. 5$_{3}$; Ov. *F* 4$_{437}$; *M* 5$_{392}$), an die Stelle einer orientalischen Blume getreten.

des Attis[1]), und man erzählte, dass die Göttermutter selbst, wie Aphrodite den Geliebten suchend, unter Klagen durch die Lande gezogen sei[2]). Auf das Klagefest folgte jedoch, wie das mindestens bisweilen auch bei den Adonien der Fall war, das Fest der Auferweckung des Gottes[3]) und seiner Wiedervereinigung mit der Göttin. An einigen Stellen ging man noch weiter. Attis war, wie auch später gewöhnlich[4]), so gewiss schon nach der älteren einheimischen Überlieferung ein Hirt gewesen; nach dem Vorbild dieses kleinasiatischen Mythos scheinen die griechischen Sagen gedichtet, in denen Göttinnen Hirten beglücken. Allein wie Adonis bisweilen auch als Hirt bezeichnet wird, so erscheint auch umgekehrt Attis als Jäger[5]), und man liess ihn wie Adonis durch den Eber umkommen[6]). Da der Attismythos überhaupt erst aus alexandrinischer Zeit überliefert wird, so liegt die bis in die neuere Zeit vertretene Annahme nahe, dass diese Theokrasien erst damals aufkamen. Allein auch hier ist der Hellenismus Erbe einer älteren Zeit. Herodots[7]) Bericht, der den Atys zwar nicht durch einen Eber, aber doch auf der Eberjagd umkommen lässt, geht ohne Frage in letzter Linie bereits auf die Adonis-Attisversion zurück, und der Hirt Anchises, der idaiische Geliebte der Aphrodite, ist an die Stelle des von der idaiischen Mutter geliebten Hirten getreten, der übrigens auch in der Gestalt des Iasion, des idaiischen Geliebten der Göttermutter, fortlebt[8]). Sehr wahrscheinlich geht diese Ausgleichung von Aphrodite und der Göttermutter in die Blütezeit der boiotischen Kultur zurück.

---

1) Vgl. z. B. Sen. *Ag.* 690; Firm. Mat. $8_1$ f.; Serv. V*A* $9_{115}$. *Attin plangere*, *Anth. Lat.* II 1110 u. ö. Nach Diod. $3_{59}$ machen die Phryger ein *εἴδωλον τοῦ ... μειρακίου, πρὸς ᾧ θρηνοῦντας ταῖς οἰκείαις τιμαῖς τοῦ πάθους ἐξιλάσκεσθαι τὴν τοῦ παρανομηθέντος μῆνιν*. Wie in Rom *[$1530_6$]* fand das Klagefest auch in Phrygien im Frühling statt, Sch. Nik. *al.* 8. Vgl. u. *[1542 zu $1541_7$]*.

2) Luk. *deor. dial.* 12; Diod. $3_{59}$.

3) Dass die Hilarien (in Rom am 25. März gefeiert) die Wiederbelebung des Gottes feierten, scheint sich aus dem Traum des Isidoros, nachdem er das gefährliche Katabasion bei Hierapolis betreten hatte (Damask. *v. Isidor.* Phot. *bibl.* 345 $a_5$), zu ergeben. Auch der Namen und das Datum des römischen Festes (nach den Trauertagen) sprechen entschieden dafür.

4) Z. B. Theokr. $20_{40}$; *carm. de aegr. Perd.* (Baehr. *PLM* V S. 113)$_{30}$; Arnob. $4_{35}$; Tertull. *ap.* 15; *nat.* $1_{10}$ S. 88 u. 170 Oehl.; Paul. Nolan. 32 H. = Anton. *adv. gent.* [Mi. V 269] $_{10}$ f.; $_{22}$; Sch. Nik. *al.* 8. Vgl. Dieterich, Aberkiosinschr. 85; Hepding, Att. $103_2$. Als Attis siderisch gedeutet wurde, erhielt die Vorstellung vom Hirten eigenartige Beziehungen. Das Lied, das Hippol. in der Darstellung der naassenischen Lehren mitteilt ($5_9$ $170_{84}$; vgl. *PLG* III⁴ 687), enthält die Anrufung *ποιμὴν λευκῶν ἄστρων*, in der Attis als Mondgott gefasst zu sein scheint *[1534 zu $1533_2$]*. Hipp. selbst deutet *αἰπόλος* als *ἀεὶ πολῶν* (S. 160; vgl. Plat. *Krat.* 408 cd). Dagegen bezieht Macr. *S.* I $21_9$ die Hirtenattribute des Attis, *fistula* und *virga* (Zoega, *Bassi ril.* I $98_{33}$), darauf, dass er eigentlich, wie dies auch sonst öfters betont wird (Firm. Mat. $8_1$ f.; Arnob. $5_{42}$; Mart. Cap. $2_{192}$; *carm. cod. Par.* 8084 v. $_{109}$ [Hermes IV 1870 358]), Sonnengott sei. Nach Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXI 1897 517—528 stellen die zahlreichen in Amphipolis gefundenen Abbildungen eines Hirten den Attis dar; Hepding deutet ($204_5$) zweifelnd den N. *Ἀτταβοκαοί*, den die *μύσται* (Ath. Mitt. XXII 1897 38 no. 23) oder *συμμύσται* (ebd. XXV 1900 437 no. 63) der Göttermutter von Pessinus führen, als (*Ἄττεις*) *βουκόλοι*. Beide Vermutungen sind unwahrscheinlich. — Als Hirt erscheint auch Ištars Geliebter im assyrischen Epos (Keilinschr. Biblioth. VI 168): es scheint also schon diese ältere Fassung des Attismythos mit der Ueberlieferung von Tammuz-Adonis ausgeglichen gewesen zu sein.

5) Ov. *Ib.* 505; die Stelle ist allerdings verderbt.

6) S. o. *[$806_{18}$]*. Plut. *Sert.* 1 unterscheidet einen syrischen (Adonis) und einen arkadischen (Ankaios?) Attis, die beide durch einen Eber getötet seien. Hepding, Att. 100 f.

7) Hdt. $1_{34}$ ff.

8) Vgl. o. *[1170 zu $1169_7$; $1173_1$; $1551_{11}$]*. Iasion ist dem Anchises nahe verwandt *[1173 zu $1172_2$]*.

Ebenso alt ist aber auch die Ausgleichung der Göttermutter mit **Artemis**, des Attis mit Dionysos[1]), der ja selbst manche Züge vom Adonis und dem ihm damals bereits ausgeglichenen Osiris angenommen hat. Viele Züge schon des alten Dionysoskultes und -mythos stimmen mit solchen des Attisdienstes überein; ja, die Ausgleichung der beiden Mythenkreise ist eine so vollständige gewesen, dass auch andere Begleiter der Göttermutter wie Midas[2]) und der wenigstens bisweilen neben ihr genannte[3]) Sabazios[4])

[1]) Graillot, *Rev. arch.* IV$_{III}$ 1904[1] 1347 ff. u. o. *[1418 f.]*. Schon im V. Jh. muss diese Gleichsetzung weit verbreitet gewesen sein. Eur. (*Bakch.* 65) umgibt den Dionysos mit einem Bakchantenschwarm vom Tmolos; vielleicht noch höher hinauf führt die Verbindung der Mise mit Dionysos (Orph. *h* 42$_{3}$), die möglicherweise schon der altathenischen Orphik angehört *[1542$_{1}$; 1546]*. In Pergamon stand nach einer allerdings ebenfalls nicht sicheren Vermutung Blochs (Philol. LII 1893 582 f.) Dionysos *Καθηγεμών [1421 zu 1420$_{9}$]* neben Kybele. Später wird oft Dionysos neben der Götterm. genannt (z. B. Hor. *c* I 18$_{11}$), von der er Weihen und *στολή* erhalten haben soll (Apd. 3$_{33}$; Sch. Z 131 AD). Cat. 63$_{23}$ spricht von den *Maenades ederigerae* Kybeles. Dionysos soll bei den Karern Masaris geheissen haben, weil Rheias Begleiterin Ma, der ihn Zeus zur Erziehung übergeben hatte, ihn auf Heras Frage für Ares' S. ausgab (StB. *Μάσταυρα* 436$_{9}$ *[1410$_{9}$]*). Die Gallai heissen *φιλόθυρσοι PLG* III[4] S. 727. Die Dionysosnamen gehen z. T. auf Attis über, wie Bakcheus (Hippol. *r.* 5$_{9}$ 170$_{33}$ nach dem Naassener), *εὔιος* (Prokl. *εἰς ἥλ.* 25; vgl. *εὔβιος* in dem Orakel bei Sokr. *h. e* 3$_{23}$). Wie Attis wird Dionysos bisweilen als Hirt betrachtet (z. B. als *ποιμὴν ἀγραύλων ταύρων*, Orph. *L* 260), woher man die Institution der *βουκόλοι* im Bakchosdienst abzuleiten pflegt (z. B. Rohde, Ps. II[3] 15$_{3}$): ist dies richtig, so liegt hier ein ausserordentlich altes Zeugnis für die Gleichsetzung von Attis und Dionysos vor. — Ferner gab es Dendrophoriai wie im Attis- *[1530$_{6}$]* so auch in manchen Dionysoskulten (Str. X 3$_{13}$ 468; Artemid. 2$_{31}$ S. 141$_{13}$ H.; vgl. Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXIV 1900 323); die Pinie ist auch dem Dionysos geweiht *[1418$_{4}$]*. Endlich scheint nach Ap. Rh. 1$_{1117}$ (Euph. *fr.* 146 M.) der Weinstock auch der grossen Göttin heilig gewesen zu sein.

[2]) Er erscheint im dionysischen Kreis in der Sage vom gefangenen Silenos (Kuhnert, ZDMG XL 1886 556; Bulle, Ath. Mitt. XXII 1897 387 ff.; Lucas, Röm. Mitt. XV 1900 229—234; vgl. o. *[213$_{6}$]* und u. *[1537$_{1}$]*); die Beziehung des Midas zu Dionysos (vgl. Kaibel, GGN 1901 498) spricht sich auch darin aus, dass Bakchos bei Ov. *M* 11$_{100}$ ff.; Hyg. *f.* 191 b; myth. Vat. I 88; III 10$_{8}$ (myth. Vat. II 117 nennt irrtümlich Apollon, Serv. *VA* 10$_{142}$ Silenos, mit dessen Gefangennahme die Geschichte gewöhnlich verbunden wird) dem Midas die verhängnisvolle Gabe, alles in Gold zu verwandeln, gibt und ihn durch das Bad im Paktolos wieder davon befreit. Tomaschek, Sitz.b. WAW CXXX 1894 94 stellt Midas zu *mad* 'triefen', 'sich berauschen'; nach Kretschmer, Einl. 199, dem sich jetzt auch Kuhnert bei Roscher, ML II 2961$_{45}$ anschliesst, war Midas ursprünglich Quellgott. Vgl. u. *[1537$_{1}$]*.

[3]) Arstph. *ὀρν.* 875; Str. X 3$_{15}$ 470 *καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι καὶ τρόπον τινὰ τῆς μητρός τὸ παιδίον παραδοὺς τὰ τοῦ Διονύσου καὶ αὐτός*. Sabazios scheint früh dem Attis gleichgestellt zu sein: Aischines wird von Demosth. 18$_{260}$ beschrieben *βοῶν εὐοῖ σαβοῖ καὶ ἐπορχούμενος ὕης ἄττης ἄττης ὕης*. Ob der Dichter von Orph. *h* 48$_{1}$, der den Sabazios Kronos' S. nennt, an Rheia als seine M. dachte, ist zw.

[4]) Z. B. Nymphis *FHG* III 14$_{11}$; Str. X 3$_{15}$ 470 *[vor. Anm.]*. Die Gleichheit beider Götter wird öfters vorausgesetzt, sodass z. B. Harpokr. *λεύκη* 192$_{1}$ die von Demosth. 18$_{260}$ beschriebenen Silberpappel- und Fenchelkränze des Sabaziosritus durch dionysische Gebräuche erklären kann. Vgl. ferner Sch. Arstph. *σφ.* 9 *Σαβάζιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ Θρᾷκες καλοῦσι καὶ Σαβοὺς τοὺς ἱεροὺς αὐτῶν*; Sch. Arstph. *Lys.* 388 *οἱ ὀργιασμοὶ τοῦ Σαβαζίου, ὃν οἱ μὲν τὸν αὐτὸν τῷ Διονύσῳ ὑπειλήφασι. τυχεῖν δὲ τῆς προσηγορίας ταύτης διὰ τὸν γινόμενον περὶ αὐτὸν εὐασμόν· τὸ γὰρ εὐάζειν οἱ βάρβαροι σαβάζειν ἔλεγον. ὅτι δὲ εἷς ἐστιν ὁ θεός Σαβάζιος καὶ Διόνυσος πολλοὶ μαρτυροῦσι κωμικοί*; Sch. Arstph. *ὀρν.* 874 *παίζει πρὸς τὸ ὄνομα, ἐπεὶ Φρύγες τὸ εὐάζειν σαβάζειν φασὶ καὶ ἐκ τούτου Σαβάζιον τὸν Διόνυσον λέγουσι. σάβους δὲ ἔλεγον καὶ τοὺς ἀφιερωμένους αὐτῷ τόπους καὶ τοὺς βάκχους τοῦ θεοῦ*; Io. Lyd. *m* 4$_{38}$ S. 72 B. Hsch. u. *EM [707$_{18}$] Σαβάζιος*; Suid. *Σάβοι* u. aa. Diod. 4$_{4}$ setzt Sab. dem von Persephone und Zeus gezeugten Dionysos gleich. Als Sohn des Dionysos wird Sabazios von Mnaseas *FHG* III 155$_{36}$ (vgl. Phot. *σαβοί*; Hsch. *Σαβάζιος*) bezeichnet. Nach Orph. *h* 48$_{1}$ ff. hat Sabazios, Kronos' S., den Dionysos eingenäht. Zeus Sabazios erscheint in Pergamon, wohin Eumenes' II Gattin Stratonike den Kult aus Kappadokien mitbrachte (Inschr. v. Perg. 248$_{33}$; $_{49}$; Ramsay, *Cit. and bish. Phr.* I$_{1}$ 294; v. Prott, Athen. Mitt. XXVII 1902 164) sowie auf anderen mysischen und lydischen Inschriften bei

und der wiederum mit diesem[1]), aber auch mit Attis[2]), wenn nicht

---

Kretschmer, Einl. 197$_{1}$; Usener, Göttern. 44; vgl. auch Val. Max. I 3$_{1}$; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 10 *[866$_{1}$]*; Lobeck, *Agl.* II 1047i. — Erwähnt wird Sab. zuerst im perikleischen Athen: Arstph., der *σφ.* 9 und *Λυσ.* 888 von den nächtlichen Schwärmern seines Kultes spricht, liess ihn in den *ωραι* (Kock I 535) aus der Stadt weisen; zum *φρύγιλος Σαβάζιος* ist er *ὄρν.* 875 geworden. Ueber die Sabaziasten im Peiraieus s. Wachsmuth, Stadt Ath. II 162$_{3}$. — Sabazios (Sebazios, Sch. Dem. 18$_{260}$; Cumont, *Suppl. rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897 4$_{1}$; Sebadios, thrakischer Sonnengott, auf dem Zilmissos verehrt, Al. Polyist. *FHG* III 244$_{151}$ [Macr. I 18$_{11}$]; Sabos [Orph. *h* 49$_{2}$; *σαβοί*, womit Buresch a. Lyd. 62 f. auch *σαβακός*, *AP* VII 222$_{2}$; Suid. *Σαβακῶν· Διονυσιακῶν* vergleicht, ist Bezeichnung der von dem Gott Ergriffenen, Eust. *β* 16 S. 1431$_{47}$; Phot. *σαβοί* u. aa. *[s. o]*]; Sabazis ist nach Gatti, *Bull. comm. arch. comm.* XVII 1889 439 f. Grundform, wovon *θεός* oder *Ζεὺς Σαβάζιος* erst abgeleitet sei) wird jetzt gewöhnlich zu *Σαυάδαι [732$_{1}$]* gestellt (Kretschmer, Einl. 195; Usener, Göttern. 44); an *σαϝο* 'Heil' denkt Tomaschek, Sitz.b. WAW CXXX 1894 43; Schrader, Reallex. I 89 und J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 323 fassen Sabazios als 'Gott der Kelterung' (vgl. illyr. *sabaja* 'Bier'); Tiele, *Rev. hist. rel.* II 1880 137$_{2}$ hält den N. für die phrygische Entsprechung von *σέβας*. Im Altertum hatte man, wie Cumont, *Suppl. à la rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897 5 aus Val. Max. I 3$_{1}$; Plut. *qu. conv.* IV 6; Io. Lyd. 4$_{38}$ folgert, Sabazios dem Zebaoth gleichgesetzt *[s. u.]*. Von den zahlreichen sonstigen Vermutungen über den dunklen N., der jedenfalls von dem Ruf *εὐοῖ σαβοῖ* Demosth. 15$_{260}$ nicht zu trennen ist, sei schliesslich noch de Lagarde, Abh. 288 erwähnt. Viel umstritten ist in neuerer Zeit das Verhältnis des Sabazios zum Sozon *[333$_{16}$]*. Hill, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 129 vergleicht mit letzterem den lykischen Reitergott Kakasbos oder Kakasbeus, der mit dem Strahlenkranz dargestellt wird, und den Gott, der auf Mzz. von Arykanda (wo nach Sch. Pind. *O* 7$_{35}$ Helios verehrt wurde) als Reiter erscheint (s. auch Sarre, Oest. Mitt. XIX 1896 49 ff.; vgl. auch den pergamenischen *Ἥλιος ἐφ' ἵππῳ*, Dittenberger, *Syll.*[2] 754, und über den reitenden Sonnengott Kleinasiens, dessen Typus nach Dussaud, *Rev. arch.* IV I 1903 369 ff. von einem griechischen Künstler als Entsprechung zur reitenden Selene [vgl. den reitenden Men *[1534$_{2}$]*] geschaffen wurde, Fränkel, Inschr. v. Perg. zu no. 336; Mendel, *Bull. corr. hell.* 1903 221; s. auch o. *[1241$_{5}$]*). Dass Prokl. *Tim.* IV 251c *[1533$_{1}$]* Sabazios als Mondgott zu bezeichnen scheint, würde der Gleichsetzung mit Sozon nicht widersprechen, für die ausser mehreren der bereits genannten Forscher auch G. Radet, *Rev. arch.* III XXII 1893[2] 211 und Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 98 (vgl. auch Head, *Carie* 119$_{19}$) eintreten und die Cumont, *Suppl. rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897 7 mit der Begründung empfiehlt, dass die Sozonverehrer sich in den ersten Jhh. n. Chr. mit Juden vereinigten und von diesen messianische Vorstellungen empfingen *[s. o.]*. Dagegen trennen Usener, Göttern. 176 und Drexler bei Roscher, ML II 2757 Sabazios von Sozon, und Kretschmer, Einl. 198 hält die Identität für zw. — Vgl. über Sabazios Schoemann, *Op.* III 436 f.; F. Lenormant, *Rev. arch. n s* XXVIII 1874[2] 300—306; 380—389; XXIX 1875 43—51; über Sabaziosmysterien Burckhardt, Zeit Const. 192 und über Kunstdarstellungen Thraemer bei Roscher, ML I 1111.

[1]) Vgl. Prokl. *Tim.* IV 251c ... *ἐπεὶ καὶ παρ' Ἕλλησι μηνὸς ἱερὰ παρειλήφαμεν καὶ παρὰ Φρυξὶ μῆνα Σαβάζιον ὑμνούμενον καὶ ἐν μέσαις ταῖς τοῦ Σαβαζίου τελεταῖς. ὃν γὰρ πρῶτον ἐθεάσαντο περιφορᾶς ἀιδίου μετρητικὸν, θεὸν ὑπέλαβον εἶναι καὶ διὰ τελετῶν καὶ πάσης ἱερᾶς θρησκείας ἐτίμησαν ὡς καὶ τὰς ὥρας.* S. Ramsay, *Cit. and bish. Phryg.* I 294; Buresch, Aus Lyd. 74 und besonders Roscher, Ber. SGW 1891 136, der die Gleichheit der Attribute (schlangenumwundener Thyrsos, Stier, Weintraube) hervorhebt. Auch an die Mütze mit vier Sternen auf Mzz. von Sillyon (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 353$_{10}$) ist zu erinnern, die hier wahrscheinlich Men bezeichnet, aber von der Mütze des Attis *[1534 zu 1533$_{2}$]* nicht zu trennen ist.

[2]) *Attis Menotyrannus*, z. B. *CIL* VI 499; 508; 511$_{1}$ (Rom). — Namentlich Reinach, *Myrina* 407 verteidigt die Ansicht, dass die Gleichheit von Attis und Men ursprünglich und nie vergessen sei. Ob hieraus die vielfachen Beziehungen zu erklären seien, die das spätere Altertum zwischen Attis und siderischen Gottheiten fand, scheint mir zw. Der Sonne setzen ihn gleich z. B. Macr. *S* I 21$_{9}$ (*solem vero sub nomine Attinis ornant fistula et virga. fistula ordinem spiritus inaequalis ostendit, quia venti, in quibus nulla aequalitas est, propriam sumunt de sole substantiam, virga potestatem solis adserit, qui cuncta moderatur*), Arnob. 5$_{42}$; vgl. Mart. Cap. 2$_{192}$; Zoega, *Bassi ril.* I 99$_{102}$; Cumont, Westd. Zeitschr. XIII 1894 93 und Visconti, *Ann. d. i.* XLI 1869 226 f., welcher letztere die Entmannung des Attis auf die Schwächung der Sonne in der Winterzeit bezieht. Bisweilen trägt Attis eine Kopfbedeckung mit Sonnenstrahlen und Mondsichel (*mon. d. i.* IX 8$_{2}$; Visconti a. a. O. 225; dagegen hat Attis bei Iul. *or.* V 171a *τὴν κατάστικτον τοῖς ἄστροις τιάραν [s. u.]*). Eine Beziehung zum Monde deuten vielleicht auch die Inschr. aus

ursprünglich wesensgleiche, so doch jedenfalls früh verschmolzene, auch mit dem Kult der Göttermutter in Verbindung stehende[1]) Men[2]) dem

---

Corfinium (*CIL* IX 3146 ATTINI ARAM LVNAM ARGENTEM) und der Attishymnos (Hippol. *ref.* $5_{9}$ 168; 170 Du.-Schn. = *PLG* III[4] 685 ff.) an, nach dem, wie es scheint (doch werden die Worte von Drexler bei Roscher, ML II 2755 anders abgeteilt), die Griechen den Attis *ἐπουράνιον Μήνης κέρας* nennen. In demselben Hymnos wird er *ποιμὴν λευκῶν ἄστρων* angeredet *[1531$_4$]*: damit vergleicht sich, dass Kybele dem Attis *τὸν ἀστερωτὸν πῖλον* (Iul. *or.* 5 165 b [Sall. *π* *ϑ* 4]) aufsetzt *[s. o.]*. Drexler, Phil. Jbb. CXLIX 1894 321—325 erkennt Attis' Kopf zusammen mit Kybele mit Sternenhut auf Mzz. von Pessinus und Attis im Sternenkleid auf Mzz. von Kyzikos (Kaiserzeit). Für den Kult der mit der Göttermutter verbundenen Gottheiten mag eine eigentümliche Kopfbedeckung üblich gewesen sein; auch die Korybanten, deren N. P. de Lagarde, Abh. 290 zu Ḳoyr 'Mütze' stellt, scheinen sie geführt zu haben.

[1]) Orph. *ε* 40 *Μητέρα δ' ἀθανάτων, Ἄττιν καὶ Μῆνα κικλήσκω*: natürlich ist die Zusammenstellung nicht zufällig und auch nicht bloss der gleichen Heimat wegen erfolgt, vielmehr gehören diese Gottheiten kultlich zusammen, auch wenn Attis und Men nicht gerade gleichgestellt werden sollten. Die Menagyrtai, deren N. die antiken Lexika (Hsch. Phot. *s v* u. s. w.) schwerlich m. R. von *Μήν* trennen, waren wohl Rheiadiener *[1545$_1$]*. Dass Men wie alles, was mit der Göttermutter zusammenhängt, phrygisch genannt wird (Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 IV S. 173 Jac.), könnte auf dem zufälligen lokalen Zusammentreffen beruhen, und ebenso ist es an sich nicht entscheidend, dass Kybeles Attribute, z. B. der Pinienzapfen (vgl. z. B. Mzz. von Laodikeia und Gordos in Phrygien, Prostanna in Pisidien und von Sagalassos [Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I $269_{14a}$; 172; II 390; $396_{25}$], von denen die letztere wenigstens Pinienzapfen und Mondsichel verbinden) und die Löwen (Mzz. von Gordos und Prostanna) auf ihn übergehen, dass Uranos' und Titaias T. Basileia (= Kybele *[1521$_1$]*; vgl. 'König Men', Menotyrannos) Helios und Selene (*θεὰ βασίλεια*, Orph. *λ* $9_1$) von Hyperion gebiert (Diod. $3_{57}$), dass Rheia selbst in der Litteratur (z. B. Apul. *met.* $11_5$; jedoch nicht im orphischen Hymnenbuch, wie Dieterich, Abr. 82; 101 ff. meint) der Mondgöttin gleichgesetzt und in der bildenden Kunst (Oest. Mitt. I 1877 14; Roscher, Sel. u. Verw. 125) mit entsprechenden Attributen dargestellt wird: hiermit lässt sich Perdrizet (*Bull. corr. hell.* XX 1896 104), der die Beziehung des Men zu Kybele leugnet, um so weniger sicher widerlegen, da noch ein weiteres nicht genügend bestimmbares Element, die Veränderung, die der Kybeledienst durch die Vermischung mit den persischen Lichtkulten erfuhr (so steht z. B. in einer Inschr. aus Maionia, Ath. Mitt. XII 1887 255 no. 19, die *Θεὰ Ἀναεῖτις*, die ebd. no. 20 geradezu *μήτηρ Ἀναεῖτις* heisst, neben *Μὴν Τιάμου*, Attis ist oft in der Kunst von den beiden Genien des Mithraskultes Cautes und Cautopates *[1595$_1$]* schwer zu trennen, Cumont, *Text. mon. fig.* II S. 437), in Rechnung gestellt werden müsste. Aber in Verbindung mit der Thatsache, dass sicher Men und Attis ausgeglichen sind, verdienen doch auch diese an sich unbedeutenden Spuren Aufmerksamkeit.

[2]) *Μηνὶ Τυράννῳ Διονύσῳ*, Inschr. aus Thasos, *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 411 no. 5 (schwerlich als zwei Gottheiten zu fassen). Auf Mzz. von Magnesia a./L. erscheint Men mit dem Thyrsos oder mit einer von Schlangen umwickelten Fackel (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 81) und gleich Dionysos *[1428 f.]* hat er den Bock als Attribut (er reitet auf ihm, Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 82 f.). Mit jenem hat er auch gemein, dass er als Lichtgott gefasst werden konnte. Als *Φωσφόρος* wird er in Isaurien verehrt (Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 68; Inschr. aus Attaleia in Pamphylien, Kaibel *ep.* 1038 VIII). Ob er ursprünglich wie mehrere männliche semitische Gottheiten Mondgott war, wie ihn nicht nur die späteren Mythendeuter und Zauberer, die sogar Selene Menotyrannos nennen, sondern auch die Künstler gefasst haben, die ihn — freilich nicht ausnahmslos (vgl. z. B. Mz. von Sagalassos, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II $399_7$) — mit der Mondsichel abbilden (Roscher, Ber. SGW 1891 133), ist strittig; dafür haben sich z. B. Perdrizet (in seiner Monographie über Men, *bull. corr. hell.* XX 1896 55—106; bes. S. 97), der Men für den Mondgott eines indogermanischen Volkes Kleinasiens hält, und Drexler bei Roscher, ML II 2688 ausgesprochen; wenn dagegen Zoega, *Bassi ril.* I $99_{102}$ vermutet hatte, dass Menotyrannos (s. o. *[1533$_1$]*; vgl. *Menis magister*, Kaibel *ep.* 836) die Sonne als Herrn der Monate bezeichne, so spricht hierfür zwar anscheinend, dass Men wie der kleinasiatische Sonnengott *[1533 zu 1532$_4$]* oft reitend dargestellt zu werden scheint (Mzz. von Alia in Phrygien, Hydrela, Iulia, Sillyon, Sagalassos, Seleukeia in Pisidien [Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 195; 245; 247; II 353 f.; 393; 399]) und dass ihm wie dem griechischen Apollon der siebente Monatstag heilig war (Usener, Rh. M. LVIII 1903 350); allein auch die Mondgöttin reitet und wird am siebenten Tag verehrt; und Zoegas Ansicht muss auch deshalb zurückgewiesen werden, weil das Ursprüngliche *Μὴν Τύραννος* ist (z. B. die Inschr. aus Kula, Lebas-Waddington, *Asie min.* 667 f., mit [dem semi-

Dionysos und seinen Genossen, ja sogar Artemis, die doch seit dem Aufkommen der Religion der Kunst in Griechenland eine ganz andere Gestalt,

---

tischen?? Buresch, Aus Lyd. 74] Ζεὺς Μασφαλαττηνός und Μὴν Τιάμου; ebenso aus Maionia mit Ζεὺς Ὀγμηνός, Μουσεῖον 1880 162; Buresch, Lyd. 75; über Thasos s. o.; Laurion, Dittenberger, *Syll.* II no. 633₁ f.; im Thal Botzaris in Attika [?], *bull. corr. hell.* XVIII 1894 532₂). Ramsay (*Journ. Hell. stud.* X 1889 229 f.; etwas anders *Cit. and bish. Phryg.* 169; 294) setzt Men dem phrygischen Stammvater Manes, dem S. des Zeus und der Ge (Dion. Hal. 1₂₇), dem V. des Atys (Hdt. 1₉₄) und Kötys (Hdt. 4₄₅: vgl. u. *[1548₇]*), dem Gründer des phrygischen Manesion (StB. *s v* 430₂₂), gleich (vgl. auch Μανόδωρος, Arstph. ὀρν. 657 und die Inschr. aus Alia τῷ Εκατᾳ καὶ Μανί, Buresch, Aus Lydien 152*), den er für die Hypostase eines Sonnengottes hält. An Ramsays zweite Hypostase schliesst sich Kretschmer, Einl. 197₄ an, der Manes zu den gln. römischen Totengeistern stellt und Μήν als Totengott (Reinach, *Myr.* 407; Καταχθόνιος nach Verfluchungsformeln aus Pisidien, z. B. Cronin, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 118) und Μὴν Φαρνάκου, bei dem nach Str. XII 8₃₁ 557 die pontischen Fürsten schwören mussten (vgl. auch Wolff, *Nov. orac. aet.* S. 27), für den Ahnengeist ihres Hauses hält. Wäre dies sicher, so ergäbe sich daraus eine weitere bemerkenswerte Beziehung zu Dionysos, der ja auch, ebenso wie Osiris, der Seele gleichgesetzt wird *[1041; 1432₂]*. Es ist jedoch bedenklich, Μὴν Φαρνάκου von Μὴν Κάρου (zwischen Laodikeia und Karura, Str. XII 8₂₀ 580; in Attuda, Ramsay, *Cit. and bish. Phryg.* I₁ 167 ff.; Head *h n* 559) und Μὴν Τιάμου *[o. in dieser Anm.; 1094₃]* zu trennen, und diese letzteren N. scheinen Lokalbezeichnungen, die überhaupt unter den Kultbezeichnungen der kleinasiatischen Götter, soweit diese deutbar sind, entschieden überwiegen und wahrscheinlich sich auch noch unter den andern Namen des Men finden. Die wichtigsten dieser sind: Ἀσκαηνός (Aphrodisias, Lebas, *As. min.* 1601 a. E.; Eumeneia, *CIG* 3886 mit *add.* S. 1103b₃) oder Ἀσκαῖος (Antiocheia in Pisidien, Str. XII 8₃₁ 557; vgl. 8₁₄ 577 [Ἀρκαῖος]; Roscher, Ber. SGW 1891 123), Ἀζιοττηνός oder Ἀξιοττηνός (Kula in Maionia, *CIG* 3442; Μ. Ἀρτεμίδωρος Αζ., Gordos, Lebas, *As. min.* 680; Mz. von Saetta), Καμαρείτης (Mz. von Nysa), Καναληνός (Drexler, Phil. Jbb. CIL 1894 326), Μοτυλείτης (Buresch, Aus Lyd. 79 no. 39₂), Πετραείτης (Gordos, Lebas, *As. min.* 678). Der Endung nach unterscheiden sich diese N. — abgesehen von dem isolierten Askaios — in zwei Klassen, in solche auf ‿ηνός und ‿είτης. Erstere können um so eher als sicher lokal bezeichnet werden, da gerade in Kleinasien solche epichorische Kultn. auf ‿ηνός sehr häufig sind. Ἀσκαηνός ist nicht mit Berger, *Mél.* Graux II 613 f. zu Sakun, Σώκος zu stellen, sondern kommt von Ἄσκα (Kretschmer, Einl. 192), das vielleicht mit Askanios (s. zuletzt Buresch, Aus Lyd. 81) und Askalos, dem erst nachträglich zum Stifter von Askalon (StB. *s v* 131₁₅ ff. nach Xanthos, *FHG* I 43₂₂ und Nikol. Dam. *FHG* III 372₂₆) gemachten S. des Hymenaios und Bruder des Tantalos zusammenhängt; Καναληνός gehört zu Κάναλα in Grossphrygien, Ἀζιοττηνός wird gewiss nicht durch Ἀρτεμίδωρος übersetzt (Lebas, *As. min.* S. 215 zu 668), gehört aber auch wenigstens nicht direkt zu Ἄσιος (Roscher, Ber. SGW 1891 129), sondern zu einem phrygischen ON. mit der Endung ‿όττα. Schwieriger ist die Entscheidung über die N. auf ‿είτης. Μοτυλείτης ist mit Motylos, dem Stifter von Samylia in Karien, der Paris und Helena bewirtete (StB. Σαμ. 554₅), zu vergleichen (Buresch, Aus Lyd. 82); aber nichts steht der Annahme im Wege, dass auch dieser N. lokal war oder doch geworden war. Petraeites will Roscher a. a. O. 134 aus der Vermischung des Men mit dem Felsenmithras erklären; ein Lokalnamen könnte selbst in diesem Fall vorliegen. Dasselbe gilt wahrscheinlich vom N. Kamareites, der nicht von einem semitischen *qamar* 'Mond' (Roscher a. a. O. 129), sondern eher von der gewölbten Grotte καμάρι herzuleiten ist. Es scheinen demnach auch die N. auf ‿(ε)ίτης Lokalbezeichnungen, und es ist ganz natürlich, dass die griechischer klingende Endung besonders an graezisierte Ortsn. gehängt wird. Noch dunkler sind nun freilich die Indeklinabilien auf ου, von denen wir ausgegangen sind. Τιάμου stellt Roscher a. a. O. 125₃₃ zu dem N. der St. Tion, Κάρου (vgl. Κάρουρα) wurde von vielen Forschern zu dem N. von Karien gestellt: man glaubte, dass diese N. die echt barbarische Form enthielten, die dann z. T. später graezisiert wurde. So sollte der Μὴν Τιάμου zu einem Zeus Τιμαῖος (Lebas, *As. min.* 669; vgl. ebd. 668; vielleicht ist Τερμαῖος zu lesen, Buresch a. L. 74) geworden sein. Alles das ist sehr zw., aber unmöglich kann man alle diese N. auf ου als Genetive von PN. fassen, und deshalb ist auch Μὴν Φαρνάκου schwerlich der Ahnengeist. Darmesteter übersetzt den N. 'Besitzer des Hvarenō ('Glanz'), was Cumont *t m f* I 233₁ billigt. Für die ursprüngliche Bedeutung Mens würde sich aus dieser Etymologie, auch wenn sie sicher wäre, nichts Positives ergeben; ebensowenig aus der Inschrift unter einem Basrlf. im *Br. M.* (*bull. corr. hell.* XXIII 1899 T. 1) Μηνὶ Σωτῆρι καὶ Πλουτοδώτῃ. — Henle, der in der Theol. Quartalschr. LXX 1888 590 ff. ausführlich

die der jungfräulichen[1]) Jägerin, angenommen hatte, nicht ganz selten mit der Göttermutter ausgeglichen oder wenigstens neben sie gestellt wurde[2]). Von den zwei der Artemis ähnlichen keuschen Jägerinnen, die Dionysos täuscht, ist die eine, Nikaia, die wahrscheinlich nach der Gründung der gleichnamigen Stadt an die Stelle einer einheimischen Gottheit getreten ist, die Tochter Kybeles von Sangarios[3]), die andere, Aura, steht durch die Lokalisierung der Sage auf dem Dindymonberge, der nach den von ihr geborenen Zwillingen heissen sollte[4]), in nächster Beziehung zur Meter Dindymene; und es ist schwerlich ein zufälliges Zusammentreffen, dass der charakteristische Zug dieser beiden Mythen, die Überwältigung eines

---

über Men gehandelt hat, sucht ihn, indem er ihn (594) für eine Zwittergottheit erklärt, in den Kreis der Mondgöttinnen zu ziehen; er setzt ihn also auch der *Σελήνη* der Albaner gleich, der nach Str. XI $4_{7}$ 503 die in den Wäldern allein verzückt umherirrenden Hierodulen geschlachtet wurden, und meint, dass Mens Kult älter sei, als der Kybeles. — Schon die bisher angeführten Zeugnisse ergeben, dass Mens Kult im späteren Kleinasien weit verbreitet war; wir finden ihn ferner auf einer Inschrift von Magnesia a./L. (bei Kern $227_{3}$), ferner in Hierapolis in Phrygien (Cichorius, Altert. von Hier. 45), und ein berühmter Kult von ihm scheint in Pisidien an der Stätte bestanden zu haben, wo später Antiochos I Antiocheia anlegte, Bevan, *House of Sel.* 165. Vgl. über Men Roscher, Ber. SGW 1891 119—137.

[1]) Trotz der schon im N. ausgedrückten Mütterlichkeit konnte übrigens auch Kybele jungfräulich aufgefasst werden; bei Iul. *or.* 5 166b heisst sie *παρθένος ἀμήτωρ καὶ Διὸς σύνθωκος καὶ μήτηρ θεῶν ὄντως οὖσα πάντων.* Ueber ihren *παρθενών* s. Ath. Mitt. VII 1882 $155_{6}$.

[2]) Kybele wurde nach Hsch. *s v* von manchen als Artemis gefasst (die Stelle ist verderbt, aber an Bendis zu denken, ist mindestens unnötig). Als *Τμωλία θεός* erscheint Artemis bei Diog. v. Ath. *TGF*[2] S. 777. Unter den phrygischen und lydischen Artemiskulten scheinen manche, besonders die berühmte Koloene vom Gygaiischen See (Str. XIII $4_{5}$ 626; Buresch, Aus Lyd. 66), aus Diensten der grossen Götterm. hervorgegangen zu sein (die allerdings bisweilen auch der Leto gleichgesetzt wurde), vgl. Curtius, Abh. BAW 1872 8; Ramsay, *Journ. Hell. stud.* X 1889 216 ff.; Buresch, Aus Lyd. 67. — Auch die ephesische Artemis trägt Züge der Göttermutter: in ihrem Dienste — wie allerdings auch in andern Artemiskulten *[$1295_{1}$]* — scheinen heilige Fische wichtig gewesen zu sein, wie wir sie auch im Dienste der Göttermutter finden (Dieterich, Aberkiosinschr. 40 ff.; Hepding, Att. 156 f.; 189); und wie der Göttermutter *[$1532_{1}$]* scheint auch der ephesischen Artemis (vgl. Plin. *n h* $16_{213}$ f.) der Weinstock heilig gewesen zu sein. Die Artemis Leukophryene hat v. Wilamowitz-Möllendorff XXX 1895 179 für eine Götterm. erklärt: auch das kann richtig sein, wenngleich ihr Kult jedenfalls nach dem Muster des griechischen Artemisdienstes umgestaltet ist. Hypostasen der Götterm. scheinen Nana(ia) und Amma(s), welche nach den in Kleinasien so häufigen Lallworten für Mütter heissen (Kretschmer, Einl. 355): von diesen wird die erstere, die auch als T. des Sangarios, als die durch ein *malum Punicum* befruchtete M. des Attis (Arnob. $5_{6}$), der ebenfalls als Attis' M. bezeichneten Götterm. *[1543 zu $1542_{1}$]* gleichsteht, zwar in Kataonien bisweilen als Athena (Gelzer, Sitz.ber. SGW hist.-ph. Cl. XLVIII 1896 123 f.), gewöhnlich aber als Artemis (Inschr. aus dem Peiraieus, Comparetti, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 88; ob damit zusammenhängt, dass die Nanaia in Elymais, Makkab. II $1_{13}$ von Ios. *ἀρχ.* XII $9_{1}$ durch Artemis wiedergegeben wird, ist zw.), Amma(s), wie ebenfalls Rheia heisst (*EM s v* $84_{35}$), als Amme der Artemis bezeichnet *[$1178_{4}$]*. — Früher als in der Litteratur erscheint die Ausgleichung von Artemis und Kybele *[1266 zu $1265_{2}$; $1301_{6}$]* in der bildenden Kunst: auf Mzz. von Philadelpheia in Lydien hat die Götterm. den Hirsch als Attribut wie sonst Artemis (Graillot, *Mél.* Perrot 143), und schon ein ionischer Künstler aus der ersten Hälfte des VI. Jh.'s hat die von einem Phryger bei ihm bestellte grosse Göttin in der Gestalt der Artemis dargestellt. Schon hierdurch widerlegt sich die Ansicht von Buresch, Aus Lyd. 69, der mancherlei andere Beweise für die Gleichsetzung von Artemis und Kybele beibringt, dass erst die Ersetzung der letzteren Göttin durch Anâhita *[$1594_{1}$]*, die Kyros angebahnt, aber besonders Artaxerxes II (Mnemon *FHG* II $509_{16}$) fortgesetzt hat, die Gleichstellung der Göttermutter und der Artemis herbeigeführt habe. Ursprünglich war das Verhältnis wahrscheinlich umgekehrt: weil Anâhita mit der Göttermutter ausgeglichen wurde, die an manchen Stellen den Griechen als Artemis erschien, wurde sie selbst als diese Göttin gefasst.

[3]) Memnon *FHG* III 547 $41_{4}$.

[4]) Nonn. *D* $48_{336}$, gewiss nicht freie Erfindung des Nonnos, wie es anscheinend

göttlichen Wesens durch eine mit Wein vermischte oder in Wein verwandelte Quelle sich im Kreise Kybeles in den Sagen von der Einfangung des Silenos durch Midas[1]) und der von Agdestis' Entmannung[2]) wiederholt. Es haben sich demnach lange Zeit Nachwirkungen davon erhalten, dass Artemis und Dionysos der Kybele und ihrem Kultgenossen gleichgesetzt wurden, und so bietet sich hier die Möglichkeit, an Kybele, die die Umwandelung der Artemis nicht mit durchgemacht hat, das Bild letzterer Göttin in der boiotisch-euboiischen Kultur, das § 297 nach den Spuren im griechischen Mythos gezeichnet ist, zu kontrollieren. — Eine weitgehende Ausgleichung würde kaum möglich gewesen sein, wenn die beiden Göttinnen ganz verschiedenartig gewesen wären. Wahrscheinlich war Artemis bereits Erbin der seitdem im Kult zurücktretenden Rheia gewesen, ehe sie mit Kybele ausgeglichen wurde. Es ist daher auch in diesem Fall sehr schwierig und vielleicht unmöglich, die alten von den neuen, die griechischen von den barbarischen Elementen zu sondern[3]). In einer sich mit troischen und anderen kleinasiatischen Sagen merkwürdig berührenden aitolischen Überlieferung, die auf die Legende eines boiotischen Artemisheiligtums zurückgeht, begegnet der Namen Idas[4]): daraus scheint sich zu ergeben, dass ἴδη die Bezeichnung auch der Bergwälder war, in denen die Boioter ihre Artemis verehrten. Jedenfalls haust gleich Artemis auch die phrygische Göttin in der Bergeinsamkeit[5]); 'Bergmutter' ist ihre gewöhnliche Kultbezeichnung[6]); die Gottheiten der unheimlichen Wälder wie

---

Koehler, Nonn.' *Dion*. 92 für möglich hält; *EM Διδύμου* $276_{56}$ ff. Darstellungen auf Mzz. von Kyzikos? Drexler, Phil. Jbb. CIL 1894 325. Auch dass sich Aura in den Sangarios stürzt (Nonn. *D* $48_{928}$ ff.), verknüpft sie offenbar mit der grossen Göttermutter. Vgl. o. *[$1250_{6}$; $1286_{5}$; $1411_{2}$]*.

[1]) Xenoph. *an*. I $12_{13}$; Theopomp. *FHG* I $289_{74}$; vgl. o. *[$213_{6}$; $1532_{2}$]*.

[2]) Arnob. $5_{6}$.

[3]) Allgemein als phrygisch gilt der N. des Midas (vgl. über ihn Bötticher, Kl. Schr. I 55 ff.), s. z. B. Kuhnert bei Roscher, ML II 2962; Bulle, Ath. Mitt. XXII 1897 387 ff.. Koerte, der mit Kretschmer *[$1522_{3}$]* die Götterm. den Phrygern abspricht, schliesst konsequent (Ath. Mitt. XXIII 1898 96 f.; vgl. Gordion S. 15), dass Midas in Makedonien *[213; $278_{11}$; $302_{14}$]* noch allein stand und mit der grossen Götterm., deren S. er heisst (Hyg. *f*. 191; 274; vgl. Plut. *Caes*. 9) und deren pessinuntischen Tempel er gegründet haben soll (Diod. $3_{59}$; vgl. Arn. $5_{7}$), die ferner von Drexler, Philol. LII 1893 583 in der *Mida dea* einer Mz. von Kremna erkannt wird und jedenfalls in Midaion einen Kult hatte (Koerte, Ath. Mitt. XXII 1897 41), erst verschmolzen sei, als die Phryger nach Asien ausgewandert waren. Die Voraussetzungen, auf die sich diese Konstruktionen gründen, sind sehr unsicher. Midas gehört jedenfalls der boiotischen Kultur an; ist es auch nicht ausgeschlossen, dass er in diese aus Kleinasien her eindrang, so ist es doch mindestens ebenso möglich, dass er vielmehr aus Griechenland nach Makedonien und Kleinasien verpflanzt wurde *[$213_{5}$]*. Seine ursprüngliche Bedeutung ist zw. *[$1532_{2}$]*; einen Berggott in tierischer Gestalt nennt ihn Dieterich, Philol. LII 1893 5, einen Sturmdämon *[vgl. $1524_{3}$]* Kuhnert, ZDMG XL 1886 549—558, einen Quelldämon derselbe in Roschers ML II 2961 *[$1532_{2}$]*. — Dass von diesem mythischen Midas ein historischer zu unterscheiden sei, der mit jenem einzelne Züge getauscht, wäre an sich nicht unmöglich; aber haltlos ist m. E., was Winckler, Altorient. Forsch. IX (II $_{1}$ $_{3}$) 136 und ihm folgend A. Koerte, Gord. 10 u. 18 zur Begründung der Gleichsetzung des Midas mit Mitâ von Muski beibringt, der unter Sargon die phrygische Grossmacht regierte.

[4]) S. o. *[341 f.]*.

[5]) Nach Hom. *h* $14_{5}$; Orph. *h* $14_{6}$ gefallen der Göttin *οὔρεα ἠχήεντα*: die Göttin heisst davon *ὀρεστέρα*, Soph. *Phil*. 391; *ὀρεσσινόμος*, Nonn. $43_{22}$; *ὀρειμανής*, Orph. *h* $31_{5}$ u. s. w. Korn. 6 S. 16 erklärt aus der Regennatur, dass ihr die Berge heilig seien. — Heilige Wälder Kybeles z. B. Cat. $63_{3}$; $_{20}$; *VA* $9_{84}$; Prob. *VG* $2_{84}$ (Cypressen des idaiischen Haines).

[6]) Z. B. Eur. *Hipp*. 143; *PLG* III[4] 727 (Kallim.? vgl. *fr*. 258); Diod. $3_{58}$ u. s. w.; vgl. *δαίμων οὐρείη*, Ap. Rh. $1_{1119}$; *θεὰ ὀρεία*, *AP* VI $173_{5}$; *μήτηρ θεῶν ὀρεία*, *AP* VI $237_{1}$;

Pan[1]) sind ihre Gefährten; Löwen[2]), Bären[3]) und andere Tiere[4]) des

ὀρείῃ Ἀδρηστείῃ, *Phoron. fr.* 2₄; ὀρειάς, Nonn. *D* 20₇₂; die Bezeichn. ὀρείῃ erklärt Schol. Pind. *P* 3₁₃₉ διὰ τὸ ἐν Ἴδῃ οἰκεῖν; Crusius, Beitr. zur gr. Mythol., Progr., Leipz. 1886 26₄ und Immisch bei Roscher, ML II 1613₄₅ finden sie in (Ὀ)Ρείῃ, Hoefer, Ph. Jbb. CXLV 1892 22 f. in Ὀραία, *CIA* III 1280a *add.* S. 520 wieder.

¹) Vgl. o. *[1389₈]*. Auf Kybeles Befehl bethört Pan die Argonauten, Val. Fl. 3₄₇. Bei Pindars Haus wurden Pan und die Göttermutter verehrt: den Kult sollte Pindar gestiftet haben *[1384₃]*. Damit hängt die Sage zusammen, dass Pauken und Zymbeln auf Pindars Grab gehört wurden (Philostr. *im.* 2₁₂). — Vgl. Plut. *am.* 15 τὰ γὰρ Μητρῷα καὶ Πανικὰ κοινωνεῖ τοῖς Βακχικοῖς ὀργιασμοῖς.

²) Die Götterm. heisst λεοντοβόρος, Nonn. 9₁₄₇; ihr gefallen λύκων κλαγγὴ χαροπῶν τε λεόντων, Hom. *h* 14₄; ihre Nähe verkündigt Löwengebrüll, Sil. Ital. 17₄₁ f. Aus Varro ὄνος λύρας (bei Non. Marc. *mansuete* 483₁₂ = *fr.* 364 Bü.) folgert O. Jahn, Abh. BaAW VIII 1858 261 ff. zweifelnd, dass die Metragyrten bisweilen gezähmte Löwen herumführten. In der bildenden Kunst (Zoega, *Bassi ril.* I 53; 96 ff.) ist der Löwe häufiges Attribut der Göttin, z. B. auf Mzz. von Pagai, Hadrianopolis in Thrak. (Dressel, Zs. f. Num. XXIV 1903 31), Klazomenai, Akrasos in Lydien, Magnesia a./S., Attuda, Eukarpeia, Midaïon (Koerte, Ath. Mitt. XXII 1897 41) in Phrygien, Lysinia (*rev. num.* IV vi 1902 351₉₆ *pl.* x ₁₃) und Tityassos in Pisidien, Alexandreia in Aegypten (Head *h n* 330; 492; 492; 548; 551; 559; 563; 591; 594; 719). Oft hat die Göttin den Löwen auf dem Schoss (so schon in zahlreichen archaischen Darstellungen aus Kyme, Phokaia, Massalia, s. z. B. Furtwängler, Berl. phil. Wschr. VIII 1888 1516; Reinach, *Bull. corr. hell.* XIII 1889 543; Mz. von Philadelpheia in Lydien, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 180₃) oder ein Löwe kniet vor ihr (Mz. von Metropolis in Ionien, ebd. I 83) oder ihr Sitz wird von zwei Löwen flankiert (z. B. zahlreiche attische Votivbilder, meist aus makedonischer Zeit, Conze, Arch. Ztg. XXXVIII 1880 1—10 T. i f.; Mordtmann und Dethier, Epigr. von Byz. T. vi; Mzz. von Attuda und Hierapolis in Phrygien, Imhoof-Blumer a. a. O. 126₁₄; 241) oder sie steht zwischen zwei wappenartigen Löwen (ein Typus, der sich schon auf altkretischen Gemmen findet, Karo, Arch. f. Rlw. VII 1904 152) oder sie steht oder sitzt (ein vielleicht von dem Maler Nikomachos, Plin. *n h* 35₁₀₉, geschaffener, später beliebter Typus; vgl. die pergamenische Gigantomachie und ihre Nachahmung in Priene, Wolters, Arch. Jb. I 63; ferner eine Darstellung aus Sparta, Ath. Mitt. II 329 47; s. auch die Mz. von Dokimeion, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 224 u. a. w.) auf dem Rücken eines Löwen oder hält in den Händen Löwen. Die spätere Kunst (Mzz. von Kotiaion und Hadrianeis, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 262; II 505; auf Kontorniaten öfters mit Attis, P. Ch. Robert, *Rev. num.* III₁₁₁ 1885 34—48) und Litteratur (*AP* VI 94₆; Ov. *M* 14₅₃₈; Orph. *h* 14₂; 27₂; Luk. *d. Syr.* 12; Stat. *Th.* 10₁₇₃; myth. Vat. III 2₂ f.; *Anth. Lat.* I 4₁₀₃ u. aa.; θῆρες nennt Eur. *Hel.* 1310) lassen sie häufig mit dem Löwenwagen fahren. Als Elagabal (Lamprid. 28) die Götterm. vorstellen wollte, *iunxit sibi leones.* Ῥέα τὸν Ἄττιν ἐπὶ τῶν λεόντων φέρουσα, Luk. *sacrif.* 7 (vgl. die o. gen. Kontorniaten). Nach Ov. *M* 10₆₈₆—₇₀₇ sind die den Wagen der Göttin ziehenden Löwen die von ihr (wegen Verletzung der Keuschheit in ihrem Heiligtum) verwandelten Hippomenes und Atalante. — Das Symbol wurde schon im Altertum verschieden erklärt; vgl. Macr. *S* I 21₈ *haec dea leonibus vehitur, validis impetu atque fervore animalibus, quae natura caeli est, cuius ambitu aer continetur, qui vehit terram*; Varro bei Aug. *c d* VII 24₁ *leonem adiungunt solutum ac mansuetum, ut ostendant esse nullum genus terrae tam remotum ac vehementer ferum, quod non subigi colique conveniat*; Lucr. 2₆₀₄ *adiunxere feras, quia quamvis effera proles | officiis debet molliri victa parentum.* Ov. *F* 4₂₁₇ erklärt die Löwen, weil *feritas mollita per illam | creditur.* Nach Korn. 6 S. 17 sind die Löwen der Kybele als der Berg- und Sturmgöttin heilig. — Auch die Neueren haben mannichfach herumgeraten; zuletzt hat Crawford, *Journ. Hell. stud.* XX 1900 118 ff. die stiertötenden (Soph. *Phil.* 400) Löwen der Kybele den Korybanten oder Titanen gleichgesetzt, die den Dionysos zerreissen. M. E. hat man in diesem als dämonisch geltenden *[799₂]* Tier wie vielleicht Artemis *[411₁]* so auch die Göttermutter selbst gesehen; als man dann den Fetisch aufgab, wurde sowohl das Tier ihr Attribut als auch galt sie selbst als Abwehrerin desselben. *AP* VI 217 ff.; 237 sind Weihgedichte, an die Göttin gerichtet, weil das Schlagen der Pauke (nach einer Legende?) einen Löwen vertrieben hat.

³) S. o. *[943 zu 942₆; 1270₂]*. Usener, Rh. M. LVIII 1903 192, der auf die beiden himmlischen Bärinnen bezieht, dass die Göttermutter bisweilen verdoppelt erscheint, erinnert m. R. an den Kult der Mütter (s. o. *[360₂; 361₈]*; *mater magna apud Enguinos*, Cic. *Verr.* II iv 44₉₇) von Engyion, die in Bärinnen verwandelt wurden, nachdem sie Zeus gesäugt (Diod. 4₇₉ f.). Unvermutet ergibt sich hier einer der Gründe für die seltsame Umnennung des Bärengestirns *[946₄]*.

⁴) Wölfe nennt Hom. *h* 14₄; Pardeln und andere wilde Tiere haben nach Diod. 3₅₈ die ausgesetzte Göttermutter gesäugt.

Waldes stehen in ihrem Schutz. Gleich Hekate wird sie Göttin der Gespenster: darauf[1]) bezieht sich der Namen Antaia[2]), den sie mit jener[3]) gemeinsam hat. Vielleicht als Göttin der nächtlichen Dämonen wurde auch Kybele wie Hekate in der Nacht verehrt[4]). Alle diese der Artemis-Hekate und der Rheia-Kybele gemeinsamen Punkte können ebensogut Ursachen der Ausgleichung beider Gottheiten als deren Folgen gewesen sein. Eine Neuerung scheint dagegen die Einführung der allerdings an sich weit älteren Erfüllungsriten in den Kult der Göttermutter. Sie galt wie Artemis als ein Dämon, der von dem Menschen Besitz ergreifen[5]), ihn wahnsinnig machen[6]) und eben deshalb auch ihn vom Wahnsinn befreien könne[7]). Als eine Art Impfung betrachtete man es, wenn man sich zeitweilig freiwillig mit der Göttin erfülle und sich so, antik gesprochen, entsühne. Unzähligemal wird der Enthusiasmos der entmannten Verehrer Kybeles beschrieben, aber typisch, so dass dieselben Züge, das Zerraufen und Schütteln des langen aufgelösten Haares[8]), die Geisselungen mit Peitsche, Beil und Schwert[9]), der wüste Lärm der Tympana, Kymbala[10]), Krotala[11]), Hörner[12]) und Pfeifen[13]) immer wiederkehren. — Das durch diese Instrumente bewirkte Geräusch, mit dem man allerdings ursprünglich vielmehr die bösen Dämonen abwenden zu können geglaubt hatte, wird wenigstens

---

[1]) Soph. *fr.* 311. Zu Hsch. *ἀνταία* vgl. Lobeck, *Agl.* 221 u. o. *[483 zu 482$_2$]*.

[2]) Zu *ἀνταία δαίμων* (Ap. Rh. 1$_{1141}$) bemerkt der Schol. (vgl. *EM Ἀντία* 111$_{46}$) *ἡ Ῥέα οὕτω λέγεται* (vgl. Suid. *Ἀνταία*), *διότι ἐναντία τοῖς Τελχῖσιν ἐγένετο* (in ihrem Anschlag auf Apollon, der sie dann tötet? Lobeck, *Agl.* II 1197 f.). *ὡς δέ τινες, ἀνταίη ἡ εὐλιτάνευτος καὶ εὐάντητος.* Euantetos heisst die Göttin auch im Kult *[1093$_{12}$; 1525$_2$]*; das ist aber wohl ein Euphemismus, vgl. *EM* 388$_{26}$ *εὐάντητος· ἡ Ῥέα· ἀνταίαν γὰρ αὐτὴν ἐκάλουν διὰ τὸ δυσάντητον εἶναι καὶ τοῖς ἀπαντῶσιν ἐν τοῖς ὄρεσι δυσχεραίνειν.*

[3]) S. o. *[770$_3$; 1290$_2$]*.

[4]) Pind. *P* 3$_{79}$ (Sch. $_{137}$ *νυκτὸς αὐτῇ τὰ μυστήρια τελεῖται*). — *παννυχίς*, Hdt. 4$_{76}$; vgl. *AP* VI 223$_2$; *λαμπαδηφορίαι*, Korn. 6 S. 15 f. Fackeln im Kybelekult oder (prototypisch) von Kybele selbst getragen, Eur. *Kret.* 472; Stat. *Th.* 10$_{173}$; Claud. 18 (*Eutrop.* 1)$_{279}$; Zoega, *Bassi ril.* I 105$_{123}$. Vgl. über Kyzikos Head *h n* 453; Rubensohn, Mysterienheiligt. 170 ff.

[5]) Ueber die *κατεχόμενοι* s. o. *[1528 zu 1527$_1$]*. Vgl. ferner *AP* IX 340$_4$ *ἔκφρων Ἰδαίης ἀμφίπολος θαλάμης.* Mit Rücksicht zunächst auf die freiwillige, dann aber auch auf die dadurch, wie man hoffte, vermiedene krankhafte *μανία* heisst die Götterm. *φιλοίστρος*, Orph. *h* 27$_{13}$. Vgl. auch die *entheata turba* (Mart. XII 4$_{123}$), den *fanaticus oestro percussus* (Iuven. 57$_{11}$) der aus dem verwandten Kult von Komana nach Rom verpflanzten Ma-Bellona.

[6]) Eur. *Hipp.* 143; *AP* VI 219$_1$; Arnob. 5$_7$; vgl. *EG* 351$_{26}$ *κυβηβῆ· κυρίως τὸ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς κύπτον.* Weil dies die Wahnsinnigen thun, heisst danach die Göttin, *αἰτία γὰρ ἐνθουσιασμοῦ τοῖς μύσταις γίνεται.* Die Phryger rasen (*μαίνονται*) für Kybele, d. h. in ihrem Dienst, Arr. *FHG* III 595$_{46}$. In dem Mythos bei Diod. 3$_{57}$ ist Kybele selbst wahnsinnig.

[7]) Vgl. z. B. *AP* VI 51$_{10}$.

[8]) Z. B. *AP* VI 51$_2$; 219$_2$; 220$_2$; VII 223$_2$; IX 340$_2$; Ov. *F* 4$_{238}$ (von Attis); $_{344}$; Stat. *Th.* 10$_{173}$; Luc. 1$_{566}$ (Serv. *VA* 10$_{220}$). Vorbildlich soll sein, was Diod. 3$_{57}$ erzählt, dass Kybele aus Schmerz über den Tod ihrer Kinder mit aufgelösten Haaren umhergezogen sei. — Die *πλόκαμοι* der Galloi werden als heilig bezeichnet (*AP* VI 173$_2$) und von den emeritierten Gallen der Göttin geweiht, indem man sie an der Doppelthür (*δικλίς*) aufhängte (ebd. $_5$ f.).

[9]) S. u. *[1545$_4$]*.

[10]) Vgl. z. B. Diog. Athen. *TGF*[2] S. 776$_1$; *AP* VI 51; 94$_1$ ff.; VII 709$_3$ (Alex. Aitol.); Lucr. 2$_{618}$; Varro Aug. *c d* VII 24$_1$; Cat. 63$_9$; $_{29}$; Ov. *F* 4$_{213}$ f.; Philostr. *im.* 2$_{12}$; Claud. 18 (*Eutrop.* 1)$_{278}$; Nonn. *D.* 10$_{388}$; 14$_{314}$; *carm. aegr. Perd.* (Baehrens, *PLM* V 113)$_{30}$; Zoega, *Bassi ril.* I 94 f.$_{64}$ f. Serv. *VG* 4$_{64}$ bezieht die beiden *cymbala* auf die beiden Himmelshemisphären, *quibus cingitur terra, quae est mater deorum.*

[11]) Z. B. *PLG* III[4] S. 727; *κρόταλα Βρόμια* ertönen, während die Götterm. Persephone sucht, Eur. *Hel.* 1308.

[12]) *raucisonoque minantur cornua cantu*, Lucr. 2$_{619}$; *Berecyntium cornu*, Hor. *c* I 18$_{13}$.

[13]) Z. B. *AP* VI 51; 943. *Tibicen* der *Mater magna*, Ov. *Pont.* I 1$_{39}$ f. Vgl. über Kybeles Flöte Zoega, *Bassi ril.* I 104$_{126}$ und o. *[1524$_3$; 1528$_2$]*.

später gewöhnlich als Mittel betrachtet, die wilde Begeisterung der von Kybele und den mit ihr verbundenen Dämonen Ergriffenen zu steigern[1]. — Vielfach sind diese Erfüllungsriten als eine Abwehr der in der Zeit der Pubertät und bei der Entbindung drohenden Gefahren gefasst, weil mit dem Geschlechtsleben die Gefahr von Geistesstörungen verbunden zu sein schien. Können auch die Gallen des späteren Kybelekultus einen solchen Zweck natürlich nicht im Auge gehabt haben, so bestand doch diese Absicht möglicherweise vor dem Aufkommen des Gallenwesens: vielleicht hängt auch hiermit zusammen, was freilich sich auch aus andern Seiten der Göttin erklärt (1548), dass man sie wie Artemis als Göttin der Zeugung und Geburt fasste[2] und dass sie, auch hierin Artemis ähnlich[3], der Adrasteia[4], der Schicksalsgöttin, gleichgesetzt werden konnte. Hieran mag sich eine fernere Funktion unserer Göttin knüpfen, die in dem Artemis-Dionysoskreis[5] weniger deutlich hervortritt: die Mantik[6]. Inkubationsorakel hatte Kybele wahrscheinlich schon früher gehabt[7] gleich Rheia; jetzt geben die von der Göttin Ergriffenen ekstatische Orakel[8]. Wie Artemis wurde ferner die kleinasiatische Göttin auch die Verleiherin des Sieges in den Schlachten[9]. Endlich ist einer Seite der Göttin hier zu gedenken, die bei Artemis weniger hervortritt, aber doch für die euboiisch-boiotische Kultur charakteristisch ist und mit mehreren der soeben besprochenen Funktionen in nächster Beziehung steht: auch mit Kybele scheinen die Gläubigen sich vermählt zu haben, um dem Schrecken des Hades zu entgehen. Allerdings ist auf Ausdrücke wie Mysterien und Orgien, die später oft von den Kulten der grossen Göttermutter gebraucht werden[10], deshalb nicht viel zu geben, weil sie jede Vereinigung mit der

---

[1] S. o. *[897$_2$]*. Vielleicht hängt der in der Märchenlitteratur (Köhler, Kl. Schr. I 89) lange nachwirkende Zug der Pfeife, die alles tanzen macht, mit der Vorstellung zusammen, dass die Diener der Göttermutter beim Schall der phrygischen Flöte von wilder Begeisterung und Tanzlust ergriffen wurden.

[2] Iambl. *myst.* 3$_{10}$ *δύναμιν δ᾽ἔχει καὶ οὗτος ὁ ἐνθουσιασμὸς ζωογόνον τε καὶ ἀποπληρωματικήν, καθὸ δὴ καὶ διαφερόντως τῆς ἄλλης μανίας διενήνοχεν.* An diese Funktion der Göttin knüpfen die Neoplatoniker eigentümliche Konstruktionen; vgl. z. B. Iul. *or.* 5 S. 165b ff. (Sall. *π. ϑ.* 4 *ἡ μὲν οὖν μήτηρ τῶν θεῶν ζωογόνος ἐστὶ θεά, καὶ διὰ τοῦτο μήτηρ καλεῖται· ὁ δὲ Ἄττις τῶν γενομένων καὶ φθειρομένων δημιουργὸς καὶ διὰ τοῦτο παρὰ τῷ Γάλλῳ λέγεται εὑρεθῆναι ποταμῷ· ὁ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον, ἀφ᾽ οὗ τὸ παθητὸν [ἄ]ρχεσθαι σῶμα. Τῶν δὲ πρώτων θεῶν τελειούντων τοὺς δευτέρους ἐρᾷ μὲν ἡ μήτηρ τοῦ Ἄττεως καὶ οὐρανίους αὐτῷ δίδωσι δυνάμεις· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ πῖλος· ἐρᾷ δὲ ὁ Ἄττις τῆς Νύμφης. αἱ δὲ Νύμφαι γενέσεως ἔφοροι· πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ῥεῖ. ἐπεὶ δὲ ἔδει στῆναι τὴν γένεσιν καὶ μὴ τῶν ἐσχάτων γενέσθαι τὸ χεῖρον, ὁ ταῦτα ποιῶν δημιουργὸς δυνάμεις γονίμους ἀφεὶς εἰς τὴν γένεσιν πάλιν συνάπτεται τοῖς θεοῖς*). — Rheia als Schicksals- und Geburtsgöttin will Maass, Ath. Mitt. XVIII 1893 272—276 auf einem Epigramm aus Phaistos wiederfinden: *οἳ γονεὰν ὑπέχονται* soll die Frauen bezeichnen, die sich ein Kind unter die Brust halten *[1525$_2$]*. Das ist unwahrscheinlich *[1546$_1$]*, aber als Frauengöttin erscheint Kybele auch sonst, z. B. bei Iambl. *myst.* 3$_{10}$.

[3] Demetr. von Skeps. bei Harpokr. *Ἀδρ.* 11$_{10}$.

[4] Vgl. Walz, *Nemes. Graec.* 6 u. o. *[1086 zu 1085$_2$]*. Vgl. den *ἱερεὺς θεᾶς μητρὸς Ἀδραστου* (Attuda, Inschr., *bull. corr. hell.* XI 1887 349 no. 15$_4$). Ramsay, *Cit. and bish. Phr.* I$_1$ 169 hält den N. für phrygisch; s. aber o. *[1085$_2$]*.

[5] Vgl. o. *[732 ff.; 849; 905; 926]*.

[6] *ὀμφαίης θέσφατα Ῥείης*, Nonn. 12$_{330}$. Orakel zu Pessinus, Plut. *Mar.* 17; Polyb. 22$_{20}$ (= XXI 37$_4$ ff. H.).

[7] Vgl. o. *[1525$_1$]*.

[8] Serv. VA 10$_{220}$ *semper Galli per furorem motu capitis comam rotantes ululatu futura pronuntiabant*; vgl. o. *[1523$_4$]*.

[9] Vgl. Cic. *har. resp.* 13$_{27}$; Liv. XXXVIII 18$_9$; Val. Max. I 1$_1$; vgl. Orph. *h* 14$_7$ (*πολεμόκλονε*) und über die Göttin von Komana o. *[325$_{14}$ ff.]*.

[10] Z. B. Stat. *Th.* 4$_{783}$; Luk. *dea Syr.* 15;

Gottheit, also auch den Enthusiasmos in sich schliessen; aber die Bezeichnung der Kybeleheiligtümer als *θαλάμαι*[1]), *καλύβαι*, *παστάδες*[2]), die Schlangen[3]) im Kybelekult, die Geschichte von dem Granatkern (?) in der Attissage[4]), der Gebrauch, der Braut gleich der Kybele, die also als das Prototyp der irdischen Bräute gilt, eine Mauerkrone, das Abzeichen der Kybele[5]), aufzusetzen[6]), endlich die Beziehung der Kybelemysterien auf die Erlösung aus dem Hades[7]), die doch gewöhnlich durch eine Hochzeit mit der Gott-

---

Iul. *or.* 5 S. 159 b; Aug. *cd* 7$_{26}$; Sch. Pind. 3$_{139}$; Suid. *Κυβέλη*. Nach Hermesian. bei Paus. VII 17$_{9}$ hat Attis die Orgien gestiftet; vgl. o. *[1523$_{1}$]*. Bei Ov. *M* 11$_{93}$ scheint Midas, *cui Thracius Orpheus | orgia tradiderat cum Cecropio Eumolpo* als in Eleusis eingeweiht bezeichnet zu werden; das weist auf die Uebertragung eleusinischer Riten in den Kult der Göttermutter. — Mysterien der 'Artemis' von Komana erwähnt Orig. *Kels.* 6$_{22}$.

[1]) Sch. Nik. *al.* 8 *Λοβρίνης θαλάμαι· τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι ἀνακείμενοι τῇ Ῥέᾳ.* Vgl. Hsch. *Κύβελα.* Eine phrygische *θαλαμηπόλος* (= *γάλλος*?) *AP* VI 78$_{1}$ f.; vgl. 220$_{3}$; IX 340$_{4}$ (*Ἰδαίης ἀμφίπολος θαλάμης*). Vgl. A. Dieterich, Mithraslit. 126.

[2]) Buresch, Aus Lyd. 63 f. — Keiner dieser drei Namen bezeichnet ausschliesslich 'Brautgemach'; aber da sie in dieser Bedeutung übereinstimmen, wird dies ihr Sinn sein.

[3]) Vgl. Visconti, *Ann. d. i.* XL 1868 409 f. Ueber die Schlange im Sabazioskult vgl. Demosth. 18$_{260}$; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 10 u. o. *[55$_{16}$; 866$_{1}$]*; Graillot. *Mél.* Perrot 142; Ramsay, *Cities and bish. Phryg.* I$_{1}$ 94$_{1}$; 293; ebd. I$_{11}$ 593 wird der Mythos von Alia (vgl. die gln. phrygische St., wo die *θεὰ Ἀλιανή* verehrt wurde, Inschr. aus Kula, Lebas, *As. min.* 699 a; Buresch, Aus Lyd. 154) verglichen, mit der ein Drache in einem phrygischen Artemisheiligtum den Ophiogenes zeugt (Ail. *n. an.* 12$_{39}$). Auf Mzz. von Isinda (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 374) ist die Götterm. mit Kind und Schlange dargestellt.

[4]) S. o. *[790$_{2}$]*.

[5]) Oft in der Kunst, u. a. auf attischen Votivrlfs. und auf Mzz. (z. B. von Smyrna und Plakia, Head *h n* 509; 465), die jedoch bisweilen auch die Stadtgöttin mit der Mauerkrone zeigen (z. B. Klazomene, Head *h n* 492); sehr häufig auch in der Litteratur erwähnt (*VA* 10$_{253}$; Ov. *M* 10$_{696}$; Luk. *d. Syr.* 15; Claud. 36$_{271}$; myth. Vat. III 2$_{3}$ u. aa.). Man erklärte dies Symbol entweder daher, dass die Göttin zuerst den Städten Mauern gegeben habe (Ov. *F* 4$_{220}$) oder *muris eius capite sublevatis* in Pessinus eingezogen sei (Arn. 5$_{7}$), oder daher, dass in alter Zeit die Städte auf Bergen lagen (Korn. 6 S. 17), oder daher, dass die Erde die Städte trage (Lucr. 2$_{607}$; Varro bei Aug. *c d* VII 24$_{1}$). Später mag man mit E. Curtius, Att. Stud. II (Abh. GGW 1865) 59 u. C. Curtius, Metroon 15$_{113}$ das Symbol auch von Kybeles Bedeutung als Rechts- und Ordnungsstifterin *[1551 zu 1550$_{12}$]* hergeleitet haben; aber die Sage von Mēlēs, der einen von seiner Kebse geborenen Löwen um den angreifbaren Teil der Stadtmauern von Sardes trug, um die Stadt uneinnehmbar zu machen (Hdt. 1$_{84}$; vgl. Usener, Hess. Bl. f. Volksk. I 1902 205), scheint mir zu beweisen, dass Kybele bei einem Zauber angerufen wurde, der die Festigkeit der Mauern verbürgen sollte; und von dieser Seite der Göttin her ist sehr wahrscheinlich das Symbol der Mauerkrone der Göttin ursprünglich zugeeignet worden.

[6]) Die Braut *πυργοφόρος ὥσπερ ἡ Κυβέλη*? Synes. *ep.* 3 S. 639 H.

[7]) Allerdings sind die Gründe, die dafür angeführt werden können, an und für sich betrachtet, nicht vollständig überzeugend. Höhnisch fragt Aug. *c d* VII 24$_{2}$ . . . *tympanum, turres, Galli, iactatio insana membrorum, crepitus cymbalorum, confictio leonum vitam cuiquam pollicentur aeternam*? Gewiss erhalten die Worte eine besondere Beziehung erst, wenn die Kybelemysterien wirklich das ewige Leben versprachen, allein durchaus notwendig ist das nicht. Dasselbe gilt für Stellen wie Prudent. *perist.* 10$_{1033}$ *caelum meretur vulnerum crudelitas.* Dass der *Tauroboliatus* den Tag der Weihe als sein *natalicium* bezeichnet (Espérandieu, *Inscr. ant. de Lectoure* 116; Hepding, Att. 198$_{6}$), ist ein nach dem Gebrauch der Mysteriensprache zwar schwerwiegendes, aber doch auch nicht entscheidendes Argument. Oefters erscheint der trauernde Attis als Grabesschmuck (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 93): dass das auf die Auferstehung gehe, ist sehr wahrscheinlich, aber doch ebenfalls nicht absolut sicher. Dass Verehrer des Sabazios — denn dies war Vincentius trotz Kaufmann, Antike Jenseitsdenkm. 210 — oder des Attis, der neben der Grabinschrift *CIL* III 6384 dargestellt zu sein scheint, auf ihren Grabdenkmälern Jenseitshoffnungen aussprechen (Rohde, Ps. II$^{3}$ 400$_{1}$), kann als entscheidender Beweis nicht betrachtet werden, da in der Kaiserzeit diese Vorstellungen allgemein verbreitet waren. Prop. V (IV) 7$_{61}$ schildert das Elysion *qua numerosa fides quaque aera rotunda Cybebes mitratisque sonant Lydia plectra choris.* Sall. *π. θ.* 4 bezieht die einzelnen Zeremonien des Kybeledienstes auf das Schicksal der Seele: *καὶ πρῶτον μὲν*

heit erstrebt wurde, legen die Vermutung sehr nahe, dass es sich einst in den Kybelemysterien wie in denen der Demeter, mit der die Göttin früh ausgeglichen ist[1]), um eine geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit handelte. — Ist dies richtig, so können wir freilich nicht umhin, die später so viel besprochene Kastration der Kybelediener[2]), die vorbildlich im Mythos Attis an sich vollzieht[3]), als eine jüngere Sitte zu betrach-

---

*καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμὲν σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα· ἑκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῇ· εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία, ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον· ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή* (vgl. dazu Bekker, *An.* I $229_{15}$; Hsch. *γαλάξια* und Usener, Rh. M. LVII 1902 183 ff.), *ὥσπερ ἀναγεννωμένων, ἐφ' οἷς ἱλαρεῖαι καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος. Μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ ὁ τῶν δρωμένων καιρός· περὶ γὰρ τὸ ἔαρ καὶ τὴν ἰσημερίαν δρᾶται τὰ δρώμενα, ὅτε τοῦ μὲν γίνεσθαι παύεται τὰ γινόμενα, ἡμέρα δὲ μείζων γίνεται τῆς νυκτὸς [$1530_{5}$; $1531_{1}$; $_{3}$], ὅπερ οἰκεῖον ἀναγομέναις ψυχαῖς.*

[1]) Vgl. o. *[$1166_{11}$; $1167_{8}$; $1169_{7}$; $1179_{2}$]* und zur *κερνοφόρος ζάκορος βωμίστρια Ῥείης* (Nik. *al.* 217) o. *[1172 zu $1171_{1}$]*. Anderes bei Hepding 190 ff., der die Vermutung aufstellt, dass in dem *κέρνος* die Testikeln des neuen Gallos geborgen wurden. Vgl. *CIL* VI $508_{3}$. — Wie neben der altboiotischen Demeter *[$1170_{1}$]*, so stehen auch neben Kybele die Kabiren: das hält H. v. Fritze, Zs. f. Num. XXIV 1903 123 ff. für alt, weil Stesimbrot. bei Str. X $3_{20}$ S. 472 die Kabiren von einem Berge Kabiros in Berekyntia stammen lässt. — In Agrai scheint Peisistratos die Meter in den Demeterkreis hinzugefügt zu haben *[$35_{4}$]*; die jüngeren *Orphika* führen — wahrscheinlich eine Tradition der peisistrateischen Zeit fortpflanzend — in den eleusinischen Kreis mehrere Gottheiten ein, die auch mit der Kybele verbunden erscheinen oder in phrygischen Kulten auftreten: 1) Antaia *[s. o. $770_{3}$ f.; $771_{1}$]*; 2) Baubo (?) *[$771_{3}$]*, nach Ramsay, der sogar *Βαμβύκη*, Mabug, vergleicht, von *Βαβ*[*ώ*?] (Inschr. von Ankyra, *CIG* 4142) u. *Βάυβα* (ebd. 4009) nicht zu trennen; 3) die phrygische Begleiterin Rheias (Orph. *h* $42_{6}$) Mise *[$1437_{2}$]* scheint der Kore gleichgestellt worden zu sein; vgl. Bloch, Philol. LII 1893 577, ferner die *κάθοδος τῆς Μίσης* (Herond. $1_{56}$, bei Meister S. 680 = 70 des S.-A.) (in Alexandreia? oder in Kos [X. in Roscher, ML II $3025_{56}$]?) und die pergamenische Priesterin der Mise Kore (Ath. Mitt. VI 1881 138). Es wird daher Persephone Rheias T. genannt, letztere soll die T. gesucht haben (Eur. *Hel.* 1301 ff.; Orph. *A* 22; Iul. *or.* 5 159 b; Suid. *βάραθρον*), und die kyzikenischen Koremzz. haben auf der Rückseite bisweilen den Löwenkopf (Head *h n* 453), weil der Löwe der Götterm. heilig ist. Umgekehrt entlehnt Rheia von Dem. das Symbol des Mohnkopfs, Korn. 6 S. 17; Pottier-Reinach, *Myrina* 407; Friederichs, Berlins ant. Bildw. II 2005 b; — Mz. aus Dokimeion, Imhoof-Blumer, Arch. Jb. III 1888 295 IX 28; — Ammas, eine Bezeichnung der Göttermutter *[o. $1536_{2}$]* ist nach Hsch. *s v* auch N. Demeters (Lobeck, *Agl.* II 822); diese heisst am Sangarios (Xanthos, *FHG* I $37_{7}$; *ἱέρεια Δήμητρος*, *CIG* 2937), wo sie offenbar für die Kybele ein- oder wenigstens neben sie getreten ist, und in Amorgos *[$233_{3}$]* *Ὀρείη*. Gleich Demeter wurde Kybele (Graillot, *Mél.* Perrot 1903 141—144) chthonisch gefasst. — Ob in der Inschrift aus Artaki (*bull. corr. hell.* XII 1888 188) zu ergänzen sei *Διὶ καὶ* [*Δη*]*μητρι Δυνδυμένῃ*, und ob die Sabina *μεγαλήτορος ὄργια Δηοῦς καὶ φοβερᾶς Ἑκάτας νύκτας ἐπισταμένη* (*IGSI* 1019) dem Attis und der Rheia deshalb einen Altar stiften, weil diese in den Hekate- und Demetermysterien verehrt wurden, ist sehr zw.

[2]) Attis entmannt sich bei Cat. $63_{5}$ *acuto pondere silicis*; nach Plin. *n h* $35_{165}$ wird die *Samia testa* genommen. Der N. des Eunuchen ist *βάκηλος* (Al. Ait. *AP* VII $709_{3}$; *EM* $185_{18}$; Hsch. *βάκ.*) und (seit der hellenistischen Zeit nachweisbar; vgl. Lobeck, *Agl.* I 659) *γάλλος* (auch *femin.*, z. B. *PLG* III⁴ S. 727 no. 121; Catull. $63_{34}$; angeblich Neuerung des Kallim., vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XIV 1879 198), s. z. B. Polyb. $21_{37}$ H. [$22_{18}$]; Suid. *γάλλ.*; Eryk. *AP* VI $234_{1}$; Korn. 6 S. 19; Liv. XXXVII $9_{9}$; XXXVIII $18_{9}$; Plin. *n h* $11_{261}$. Der N. wird im Altertum gewöhnlich (z. B. von Ov. *F* $4_{361}$; Plin. *n h* $5_{147}$; *EM γάλλος* $220_{28}$) von dem gln. phrygischen Fl. (vgl. Str. XII $8_{7}$ 543; Sall. *π. θ.* 4 u. aa.) abgeleitet; aber wahrscheinlich heisst dieser nach einem Gott, der (wie sonst Attis) als Prototyp der Kybelemönche sich kastriert haben sollte, vgl. StB. *Γάλλος* $198_{4}$ (nach Alex. Polyist. *FHG* III $233_{47}$?). Neuere haben den N. von גלל 'sich drehen' abgeleitet. An der Spitze der Galli stehen *archigalli* (Serv. *VA* $9_{116}$; *CIL* XII 1782), die vielleicht den N. Attis, Atys *[1543 zu $1542_{3}$]* führten.

[3]) Ueber die Entmannung des Attis gibt es sehr verschiedene Ueberlieferungen, die sich auf folgende Grundformen zurückführen lassen: I) Die Göttermutter entmannt Attis, (Luk.) *dea Syr.* 15; Hippol. *ref.* $5_{7}$ S. 138 u. aa. In einer Ueberlieferungsgruppe (Zoega, *Bassi ril.* I $100_{116}$), zu der z. B. Lact. I 17; Aug.

ten[1]). Sie kam wahrscheinlich im VI. Jahrhundert[2]) auf, als vom inneren

*c d* VI 7₂ (nicht aus Lact., wie ERDMANN SCHWARZ, Phil. Jbb. Suppl. XVI 454 meint); Paul. Nol. 32 (= Anton. *adv. gent.* MI. V 270) 83 ff.; myth. Vat. I 230₁ (vgl. III 2₂) gehören, wird A. als Geliebter der Göttin (vgl. Theokr. 20₄₀; Diod. 3₅₈ f.; Tertull. *nat.* 1₁₀ S. 170 OEHL.; Arnob. 4₃₅; *aegr. Perd. PLM* V 112₂₈ u. aa.) bezeichnet, die ihn aus Eifersucht entmannt habe. Nach Minuc. Fel. *Oct.* 22₄ verstümmelt Kybele den Geliebten, den sie nicht zur Unzucht verleiten konnte. Von der ἀσέλγεια der Götterm. u. des Attis spricht Theophil. *Autol.* 3₈. Ob es daneben in dieser Form der Sage noch andere Begründungen für das Vorgehen der Göttin gab, ist zw. Nach Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 (IV 173 JAC.; vgl. den Attishymnos bei Hippol. *ref.* 5₉ S. 170 DU.-SCHN.) ist Attis Kybeles γνήσιος υἱός (vgl. HEPDING, Att. 193): das hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass Attis-Papas dem Zeus und Kybele seiner Mutter gleichgesetzt werden *[1548₈; 1552₄]*. Ebenda werden der Grund der Entmannung so angegeben: φασὶ δὲ αὐτὸν (Attis) καὶ θηλυδρίαν ὑπὸ Ῥέας τῆς τῶν θεῶν ἀποκοπέντα μητρὸς ἐφ' ᾧ τε ἐρώμενον αὐτῆς ὑπάρξαι. — Schwerlich ist diese Version I bloss eine Variante der folgenden: II) a) Attis wird von der eifersüchtigen Kybele rasend gemacht und entmannt sich selbst unter der Fichte. Diese Fassung, welche wahrscheinlich auch Catull. *c* 63 (nach Kallim.? v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Herm. XIV 1879 194—201) — wenn dies Gedicht überhaupt auf den mythischen Attis und nicht auf irgend einen Attis zu beziehen ist — und Iulian. *or.* 5 S. 167 c (Sall. π. θ. 4 S. 14 OR.), vielleicht auch Sokr. *h e* 3₂₃ (Ἄττιν τὸν ἐκ μανίας ἐρωτικῆς ἑαυτὸν ἀποκόψαντα) zu Grunde liegt, erzählt Ov. *F* 4₂₂₃—₂₄₄, nach dem sich Kybeles Eifersucht gegen eine Nais Sagaritis richtet. In einer andern Ueberlieferungsgruppe (b), die wahrscheinlich durch Alex. Polyist. *FHG* III 233 47 *[s. u.]* auf Timotheos zurückgeht, ist die T. des Sangarios vielmehr M. des Attis, den sie, durch die aus Agdistis' abgeschnittenen Hoden entstandene Granate (?) befruchtet, geboren hat, Arnob. 5₆ (der sie Nana nennt); Paus. VII 17₁₁ (wo statt der Granate die Mandel genannt wird). Geliebte und Braut des Attis ist in dieser Version die T. des pessinuntischen Königs, den Arnob. 5₇ Midas nennt, Alex. aber wahrscheinlich Gallos genannt hatte. — III) Prudent. *perist.* 10₁₉₁ (*per sectum dedecus | ab impudicae tutus amplexu deae*) führt vielleicht auf eine Fassung, in der Attis sich entmannt, um den Umarmungen der Göttin zu entgehen; vgl. die Kombabossage, (Luk.) *dea Syr.* 20 ff.; — IV) Ein König, der A., den jugendlichen Kybelediener, schänden will, wird von diesem kastriert und verstümmelt ihn aus Rache ebenfalls, Intp. Serv. V*A* 9₁₁₆. Letzteres ist deshalb bemerkenswert, weil ausser Attis der König auch in der sonst sehr abweichenden Ueberlieferung IIb zum Eunuchen wird. — Dass Attis' Entmannung, die übrigens von Hermesianax (Paus. VII 17₉) dadurch ersetzt ist, dass Attis, der S. des Phrygers Kalaos, von Geburt an οὐ τεκνοποιός gewesen sei, lediglich das Prototyp für die Kastration der Gallen ist, die nach Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 (IV 173 JAC.) ihm τὰ γεννητικὰ ἄρθρα ἀνετίθεντο, zeigt Version II; dem entspricht, dass Attis anfangs ständiger EN. (nicht Amtsbezeichnung, KOERTE, Ath. Mitt. XXII 1897 17) des Oberpriesters (Polyb. 21₃₇ = 22₂₀), der zugleich als V. der Mystenfamilie (HEPDING, Att. 187) galt, später Bezeichnung der zehn Priester zu Pessinus (HENNIG, *Symb. ad As. min. reg. sac. Diss.* Leipz. 1893 49 ff.; KOERTE, Ath. Mitt. XXV 1900 439) war. Daher ist die im Altertum (z. B. von Porph. bei Euseb. *pr. ev.* III 11₁₂ f. H. [Aug. *c d* 7₂₅]; Minuc. Fel. *Oct.* 22₄; Firm. Mat. *err. pr. r.* 3₂ u. aa.) und von Neueren behauptete Beziehung des Mythos auf das Vergehen der Vegetation (womit man auch die phrygische Sage, dass der Gott im Winter schlafe, Plut. *Is.* 69, verglichen hat) ebenso wie die gleiche Auffassung des Adonismythos als nicht ursprünglich zu bezeichnen. Diese Deutung konnte um so leichter aufkommen, als es daneben Versionen gab, welche Attis vielmehr getötet werden liessen, sei es durch den Eber *[1531₆]*, sei es durch Kybeles V., der die Entehrung seiner T. rächen wollte (Diod. 3₅₉); im Einklang damit wurde die Verstümmelung der Gallen auf andere mythische Vorgänge zurückgeführt. Den Anlass dazu bot die wahrscheinlich ursprünglich kosmogonische (Griech. Kulte u. Myth. I 510 f.) Sage von der Agdistis (Kybele nach Str. X 3₁₂ 469; Hsch. Ἀγδ.; vgl. o. *[1528₁]*), die aus dem vergossenen Samen des Zeus zweigeschlechtig entstanden war, später aber ihrer männlichen Organe beraubt ward (ἐπιχώριος λόγος bei Paus. VII 17₁₀ [Alex. Polyistor? vgl. StB. Γάλλος 198₄; KALKMANN, Paus. d. Perieg. 247—250; HEPDING, Att. 111]; dieselbe Vorlage gibt mit einer andern vermischt Arnob. V 5 f. *[vgl. o.]* wieder). — Daran knüpfen dann weiter schmutzige Geschichten von einer Verstümmelung der Göttermutter selbst; vgl. z. B. Nonn. Abb. *ad S. Greg. c. Iul.* 1₃₉ (MIGNE XXXVI 1016): καθότι ἀπετμήθη αὐτὴ παρὰ τῶν Κορυβάντων τὴν κύστιν διὰ τὰς πολλὰς αὐτῆς πορνείας. — Korn. 6 S. 19 begründet die Kastration zweifelnd mit dem Kronosmythos. — Ueber die nicht mythischen αἴτια des Gebrauches a. u. *[1545₃]*.

[1]) Zu demselben Ergebnis gelangt HEPDING 218, der darauf aufmerksam macht, dass sich die Gallen nicht am Todestag (22. März) des Attis, sondern am Bluttag (24. März) entmannen.

[2]) Sichere Zeugnisse finden sich aller-

Asien her die Bewegung, die nach einer Loslösung von den eitelen Freuden der Welt strebte, nach Westen vordrang. Der Ausgangspunkt dieser bis zum Aufkommen des Christentums weitaus grössten geistigen Erhebung, die dem Orient überhaupt beschieden gewesen ist, scheint Babylon gewesen zu sein, und wahrscheinlich hat sie sich gleich von hier aus nach Kleinasien fortgepflanzt, wo sie eigentümliche, später in die griechische[1]) und vielleicht auch in die orientalische[2]) Welt zurückwirkende Bildungen hervorbrachte. Die babylonische Mystik hatte die Erlösung des Menschen unter dem Bilde Ištars[3]) dargestellt, d. h. des göttlichen Geistes, der aus der Welt des Überseins durch die sieben Thore herabsteigt, um den gesunkenen Menschengeist (Tammuz) von den Banden, die ihn an diese Welt fesseln, d. h. von allem Begehren, zu befreien und ihn zum wahren Sein emporzuführen. Da Attis längst die Züge des Tammuz-Adonis angenommen hatte, so trat er in Kleinasien von selbst auch in diesem mystischen Mythos an dessen Stelle, und Kybele wurde nun die Befreierin von den Fesseln der Sinnlichkeit. Damals nahm der Kybeledienst jenen mönchi-

---

dings erst in hellenistischer Zeit, aber der von Plut. *Nik.* 13 beschriebene Vorgang am Altar der zwölf Götter entspricht durchaus dem Gebrauch der Galloi. In der Vorschrift, dass die Metragyrten 300 Städte auf ihren Umzügen besuchen müssen, sieht Usener, Rh. M. LVIII 1903 352 eine Erinnerung an das älteste zehnmonatliche Jahr: das scheint mir sehr zw.; wäre es richtig, so müsste der Gebrauch dieser Umzüge noch weit älter sein, als hier angenommen ist.

[1]) Die jüngere Orphik scheint die Namen Metis, Phanes, Erikepaios *[431]* aus der kleinasiatischen Mystik entlehnt zu haben. Nach reiflicher Ueberlegung muss ich die von Malal. 4 S. 74 und Suid. Ὀρφ. 2 gegebenen Uebersetzungen *βουλή, φῶς, ζωοδοτήρ* (Mal. *[1437₁]*) oder *ζωή* für richtig halten. Alle drei Namen bezeichneten wahrscheinlich Attis: Metis, den der Orphiker mit der hesiodeischen Metis verschmolz und daher wie diese von Zeus verschlungen werden liess, war früher im Kult durch Zeus oder Dionysos Eubulos wiedergegeben worden; nach Phanes hiess Phanai auf Chios, dessen Apollon Phanaios (Hsch. *s v*) daher an die Stelle des kleinasiatischen göttlichen Jünglings getreten ist; Erikepaios (Erikapaios), dessen Sinn in der Uebersetzung gewiss nicht bloss zufällig mit dem übereinstimmt, den die Astronoelegende dem N. Esmun beilegt *[A. 2]*, scheint zusammenzuhängen mit dem N. des Pamphyliers Er, des Sohnes des Armenios, der in einem von Platon *πολ.* 10₁₃ 614b ff. offenbar sehr frei nacherzählten Mythos aus dem Hades zum Leben zurückkehrt. Dieser ist jetzt auch aus der orientalischen Litteratur, und zwar genau in dem Zusammenhang erschlossen, der nach dem hier Bemerkten vermutet werden muss *[1358 zu 1357₁]*. — Leider lässt sich nicht entscheiden, ob diese kleinasiatischen Mythen bereits im VI. Jh. oder erst im Hellenismus in die orphische Litteratur gekommen sind. Vgl. das in Roschers ML III 2267 f. Bemerkte.

[2]) Vgl. den Mythos von Astronoe, die den schönen Jäger Esmunos liebt (Dam. *v. Isid.* Phot. *bibl. cod.* 242 = 352 b₁₈ B. *[1614₈]*). Der Jüngling entmannt sich, wird aber von ihr durch die *ζωογόνος θέρμη* wieder belebt und als Paian vergöttert. Er heisst bei den Phoinikern *Ἔσμουνος ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς· οἱ δὲ τὸν Ἔσμουνον ὄγδοον ἀξιοῦσιν ἑρμηνεύειν ὅτι ὄγδοος ἦν τῷ Σαδύκῳ παῖς.* Der phoinikische Asklepios Ešmun, dessen N. hier, wie es scheint, zuerst אֵשׁ קְאין (Griech. Kulte u. Myth. I 379) gleichgesetzt ist, wurde der Geliebte der Göttin wahrscheinlich deshalb genannt, weil man die Emanation aus dem All-Einen sich in Ogdoades vollziehen liess, wie dies viele Gnostiker thun. Diese schöpfen zwar nicht aus dem von Isidoros mitgeteilten Mythos selbst, aber doch aus einer Quelle, die manches Aehnliche hatte; so nennen auch mehrere von ihnen ein Glied ihrer Ogdoas *ζωή*. Die Beziehung kann umsoweniger zweifelhaft sein, da auch bei den aus der kleinasiatischen Dichtung abgeleiteten Orphikern eine Ogdoas mit Phanes (*fr.* 171₂) und für diesen auch der N. *Ἠρικεπαῖος = ζωοδοτήρ [A. 1]* vorkommt. — Der Mythos des Damask. macht mit seiner groben Theokrasie einen jungen Eindruck, und darum durfte er erst an dieser Stelle erwähnt werden; aber ganz unmöglich ist es nicht, dass die Entmannung des Ešmun und seine Wiederbelebung nicht aus dem Attismythos, sondern aus dessen semitischer Vorlage stammt.

[3]) S. o. *[1037 f.]*; vgl. u. *[1612₁]*. Ueb. eine verwandte Vorstellung von Isis s. u. *[1566₂; 1574₂]*.

schen Charakter an, der ihn seitdem von fast allen Kulten der griechischen Welt unterscheidet, so dass die durch die Strassen pilgernden Bettelmönche der Göttermutter, die Metragyrtai[1]), die Phantasie der Griechen lebhaft beschäftigten. Damals, als die wahrscheinlich seit alter Zeit üblichen Speiseverbote[2]) zu umfassenden Poenitenzen erweitert[3]) und Geisselungen als Sühne für vermeintliche Verschuldungen eingeführt wurden[4]), kam wahrscheinlich auch der Gebrauch auf, das der Göttin abgelegte Keuschheitsgelübde durch Verstümmelung wirksamer zu machen[5]). Aber auch hierbei wirkt die alte Vorstellung von der Ehe mit der Göttin insofern noch mit,

---

[1]) Schon in der nach GERHARD, Ak. Abh. II 100 kurz vor Perikles' Tod (?) spielenden, nach v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Herm. XIV 1879 195 allerdings in neoplatonischen Kreisen aufgekommenen Geschichte, die die Errichtung des athenischen Metroons begründen soll *[1551 zu $1550_{12}$]*, wird ein Metragyrt (Suid. Phot. *s v*) genannt; später werden sie sowohl in dieser Form (Kom. *Μητραγύρτης*? Athen. XII 78 553 c; KOCK II 74 = III 93 u. s. w.; epigraphisch bisher nur in der von RAMSAY, *Bull. corr. hell.* XXII 1898 239 revidierten Inschrift) als auch als *Μητρὸς ἀγύρτης* (*AP* VI $218_1$), *γάλλοι ἀγύρται* (Babr. $126_2$), *μητραγυρτοῦντες* (Dion. Hal. II $19_4$), *μηναγύρται* (Klem. Alex. *protr.* II 24 S. 20 Po.; *ὁ κατὰ μῆνα ἀγείρων καὶ συναθροίζων* erklärt Suid. *μηναγ.* das Wort; vgl. auch Phot. und Hsch. *s v [$1534_1$]*) häufig erwähnt (Cic. *leg.* II $9_{22}$; $16_{40}$; Ov. *P* I $1_{39}$ ff.; Min. Fel. $24_3$; [Iustin.] *mon.* 5 S. 144 OTTO; Apostol. I 19a; ZOEGA, *Bassi ril.* I $92_{33}$). Auch bei einzelnen semitischen Gottheiten, die mit Kybele ausgeglichen waren, scheint es solche Bettelmönche gegeben zu haben; vgl. was Luk. *asin.* 35; Apul. *met.* $8_{24}$ (O. JAHN, Abh. BAW VIII 1858 260 ff.) von der syrischen Göttin berichten; in dem Aphroditeheiligtum zu Bethlehem *Veneris amasium mixtae semiviris planxere meretrices*, Paul. Nol. *ep.* 31 (MI. LXI 327).

[2]) Von Speiseverboten im Dienste der Götterm. reden z. B. Tert. *iei.* 2; 16; Marin. *v. Procl.* 19 u. bes. Iul. *or.* 5 S. 174a ff. Fleisch (ausser Schweinefleisch, Paus. VII $17_{10}$; A. KOERTE, Gordion S. 8 meint, dass die vorphrygische Rasse, der er Kybele zuschreibt *[$1522_3$; $1537_3$]*, kein Schweinefleisch ass), Gemüse, Feigen waren gestattet, dagegen Brot, Aepfel, Datteln, Wurzeln, Tauben u. s. w. verboten; vgl. HEPDING, Att. $156_1$ f. Fische wurden als Nahrung nicht genossen (Iul. *or.* 5 S. 176 cd), scheinen jedoch als Einweihungsspeise üblich gewesen zu sein (HEPDING, Att. 188 f.). — Die Christen behaupten sehr glaublich, dass dies Fasten zu Unmässigkeiten führte; so spricht z. B. Hieron. *ep.* 108 (MI. XXII 876) von einer *gulosa abstinentia*.

[3]) Ov. *F* $4_{221}$; $_{244}$; Sen. *Ag.* 686 ff.; Val. Fl. $8_{239}$ ff.; Stat. *Th.* $12_{226}$; Tertull. *Marc.* $1_{13}$; Arnob. $5_{17}$; Prudent. *perist.* $10_{1061}$; $_{1083}$ (die Wunden beim Begräbnis mit Goldblech ausgelegt?); Paul. Nolan. $19_{87}$ (HART.; MI. LXI 517). Anderes bei HEPDING, Att. 159 u. o. *[$911_6$]*. Vgl. auch Paul. Nol. 32 H. (= Anton. *adv. gent.*, MI. V 270) *nunc quoque semiviri mysteria turpia plangunt.* Als eine Poenitenz lässt sich der Wirkung nach auch bezeichnen, dass den Gallen mit heissem Stift Zeichen (Epheublätter? *EM γάλλος* $220_{32}$) eingebrannt wurden (Prudent. *perist.* $10_{1081}$ ff.; CRUSIUS, Philol. LXII 1903 127 f.), wodurch sie allerdings zunächst als Eigentum der Göttin bezeichnet und gegen Dämonen gesichert wurden.

[4]) Nach Plut. *adv. Col.* 33 a. E. wurden die Verschuldungen der Gallen *ἐν τοῖς Μητρῴοις* mit der Knochenpeitsche bestraft. Vgl. über die Geissel der Gallen *AP* VI $234_4$. Wenn die blutige Geissel Bellonas (*VA* $8_{703}$) damit zusammenhängt, so hat selbst der kundige Intp. Serv. die Beziehung nicht mehr verstanden. Ueber die *σάγαρις* (das Messer), deren N. vielleicht nicht bloss zufällig an den des Sangarios (vgl. *Sagaritis nympha*, Ov. *F* $4_{229}$ und *EM Σαγ.* $707_{18}$ *Σ. ποταμὸς Φρυγίας ἀπὸ Σαγάριδος τοῦ υἱοῦ Μίδου*) anklingt, s. *AP* VI $94_1$ ff., über die *φάσγανα* *AP* VI $51_1$; über die *bipennis* der Bellonapriesterin Tib. I $6_{47}$, über die *κύμβαλα* o. *[$1527_1$]*.

[5]) Dass es sich in der That um eine Poenitenz handele, wird schon dadurch wahrscheinlich, dass die Frauen sich nach der offenbar aetiologischen Legende von der T. des Gallos (Arnob. $5_7$; $_{13}$) an der Brust verstümmelten, was den Griechen vermutlich mit Anlass dazu bot, die als 'brustlose Frauen' umgedeuteten Amazonen in Kleinasien wiederzufinden; denn wenn auch das Abschneiden der Brüste ein alter Zauber gegen Hungersnot war (ZUPITZA, Zs. f. Volksk. XI 1901 91), so ist doch hier nach der Legende der barbarische Ritus sicher nicht mehr in diesem Sinne, sondern als Poenitenz geübt worden. Aber da sich die Gallen zu allen möglichen unanständigen Diensten hergaben (Apostol. I 19a) und da daher sowohl die meisten heidnischen wie die christlichen (z. B. Min. Fel. *Oct.* $24_4$) Griechen und Römer den Gebrauch verdammten, so wird er

als man die *μήδεα* in den *θαλάμαι*[1]) niederlegte, sich somit gewissermassen dauernd mit der Göttin vermählte.

Vielleicht schon bevor diese Umgestaltungen des Kultus eingeführt wurden, hatte der Mythos von der Göttermutter durch die Hineintragung kosmogonischer Ideen einen neuen Inhalt erhalten. Die Spuren dieser Umdeutung, durch die Kybele zur Allmutter und zu einem ursprünglich zweigeschlechtlichen Wesen geworden ist[2]), finden sich zuerst bei Timotheos[3]), wahrscheinlich[4]) dem Eumolpiden, der unter Ptolemaios I die Überführung des Serapisbildes aus Sinope theologisch begründete. Auch bei seinen Erörterungen über Kybele scheint es sich um einen praktischen Zweck, um die Organisation des Kultus der phrygischen Gottheiten im Ptolemaierreich, zu handeln[5]). Eine der zum Kybelekreis gehörigen, vielleicht erst nachträglich von der Göttermutter differenzierten Gottheiten, Mise, hatte, wie es scheint, in Alexandreia einen Kult[6]), und da sie nach einem orphischen Hymnos zusammen mit der *μητρὶ θεᾷ μελανηφόρῳ Ἴσιδι σεμνῇ* über die Weizen tragende Ebene *Αἰγύπτου παρὰ χεῦμα σὺν ἀμφιπόλοισι τιθήναις* herrscht[7]), so ist wahrscheinlich dieser Hymnos für Ale-

häufig aus den niedrigsten Motiven (z. B. *εἰς κιναιδίαν*, Iustin. *apol.* $1_{27}$ S. 86 Otto; vgl. *cinaedus*, Suet. *Aug.* 68; *μαλακοί*, Suid. *Κυβ.*; s. auch Anton. *adv. gent.* 90 [Mi. V 271 = Paul. Nol. $32_{91}$ H.] *sic *artior ipse sacerdos femineos vitat coitus patiturque viriles*; Ambros. *virg.* I $4_{16}$ [Mi. XVI 193]) hergeleitet; vgl. u. *[1554₁]*. Einen natursymbolischen Grund gibt Varro bei Aug. *c d* VII $24_{1}$ an: *quod Gallos huic deae ut servirent fecerunt, significat, qui semine indigeant, terram sequi oportere: in ea quippe omnia reperiri*; Lucr. $2_{614}$ motiviert die Sitte so: *quia numen qui violarint | matris et ingrati genitoribu' sint inventi, | significare volunt indignos esse putandos, vivam progeniem qui in oras luminis edant.* Alles das ist nicht ursprünglich. Eine richtigere Vorstellung hatte der Naassener des Hippol. (*ref.* $5_{7}$ S. $138_{67}$ Du.-Schn.), der hier wie so oft eine heidnische Vorstellung im Sinne einer älteren christlichen (Klem. Alex. *str.* III $13_{92}$; v. Preuschen, Antileg. S. 2; 11) umdeutet, von Attis' Entmannung: sie ist ihm das Symbol für die von der Sinnlichkeit befreite Seele.

[1]) Sch. Nik. *al.* 8. Von einer 'Dedikation' der *metenda genitalia* spricht Prudent. *perist.* $10_{1066}$; *ἀνατίθεσθαι* nennt Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 (IV 173 *[1543 zu 1542₂]*) die Darbringung *[vgl. 1542₁]*. Marquardt, Cyz. S. 102 vergleicht die Zeremonie *vires tauri excipere, consecrare* der Taurobolia *[1552 ff.]*, worauf Drexler, Wschr. f. cl. Phil. XII 1895 1291 auch die Worte *γονεὰν ἐπέχοντας* des Rheiaepigramms bezieht (anders Blass, Phil. Jbb. CXXXIII 1891 1—6; Maass, Ath. Mitt. XVIII 1893 272—276 *[1540₂]*; Orph. 309—312; Wernicke, Ath. Mitt. XIX 1894 290—293; U. v. W.-M., Litter. Centralbl. LIV 1903 1484). Doch ist der Sinn dieser Zeremonie keineswegs sicher; vgl. z. B. Burckhardt, Zeit Constant. $194_{1}$. Dass *vires* auf die Hoden des Stieres (Muratori, Orelli u. aa.), nicht auf seinen Samen (Cumont, *Rev. arch.* III XII 1888² 135), noch weniger auf sein geweihtes Blut (Jullian) oder gar (Allmer; Espérandieu, *Inscr. de Lectoure* 33 ff.; 107) auf *l'ossature complète de la tête du taureau* zu beziehen sei, halte ich allerdings für wahrscheinlich. — Bisweilen wurde jedenfalls die Kastration symbolisch so vollzogen, dass man die Phallosabzeichen weihte, Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 132.

[2]) Vgl. o. *[1543 zu 1542₂]*.

[3]) Arnob. $5_{5}$ *apud Timotheum non ignobilem theologorum virum nec non apud alios aeque doctos super Magna deorum Matre superque sacris eius origo haec sita est, ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quemadmodum ipse scribit insinuatque, mysteriis.* Vgl. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 509 ff.

[4]) Wie z. B. Susemihl, Gesch. d. gr. Litt. II $29_{6}$b annimmt.

[5]) Vielleicht hängt mit dieser Religionsmengung das apokryphe Werk zusammen, auf das Cic. *d n* III $16_{42}$ anspielt: (*Hercules*) *alter traditur Nilo natus, Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse.* Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. 94 f.; 104 kombiniert damit die schwer verdorbene Stelle bei Plut. *Is.* 29 z. A., die er so herstellt, dass nach den *Φρύγια γράμματα* Herakles zwei Söhne, Charops und Aiakos, hatte, von denen jener die Isis, dieser den Typhon zeugte.

[6]) S. o. *[1542₁]*.

[7]) Orph. *h* $42_{9}$ f.

xandreia oder doch in Anlehnung an den dortigen Kult gedichtet. Allein in demselben Hymnos wird auch Eleusis als Wohnstätte der Göttin genannt[1], und sie scheint sogar als *λύσειος Ἴαχχος* angerufen zu werden[2]: da ein eleusinischer Eumolpide wahrscheinlich der Organisator dieses alexandrinischen Kultkreises war, so hat er wohl an Überlieferungen seiner Heimat, d. h. an orphische Dichter der Peisistratidenzeit, angeknüpft, an dieselben, deren Beispiel die jüngeren Orphiker bestimmte, die phrygischen Gottheiten in ihren Kreis zu ziehen. Ist dies richtig, so ergibt sich eine nach mancher Richtung hin für die spätere Religionsgeschichte lehrreiche Entstehung des alexandrinischen Kultus. In dem Bestreben, eine Filiale des grossen eleusinischen Heiligtums bei Alexandreia anzulegen, hatte Ptolemaios I den Eumolpiden an seinen Hof berufen, der nun mit Hilfe älterer mystischer Überlieferungen — denn so sind doch wohl die verborgenen Bücher zu verstehen, auf die er sich berief[3] — gleichzeitig mit dem Kult der grossen eleusinischen Göttinnen auch den der schon in Eleusis mit ihnen verbundenen Göttermutter einführte. Allein wie bei dem Serapiskult, dessen Organisation ebenfalls Timotheos leitete, hat er zugleich alte kleinasiatische Überlieferungen benutzt[4]: er selbst lässt die Geschichte in Phrygien spielen, und phrygisch oder wenigstens barbarisch ist offenbar auch der von ihm gegebene Namen Agdestis. Die Verschmelzung der orphisch-eleusinischen und der kleinasiatischen Überlieferung vereinigte jedoch nur ursprünglich Zusammengehöriges; denn ein ganz ähnlicher Vorgang wie unter dem Lagiden hatte sich sehr wahrscheinlich unter dem athenischen Tyrannen abgespielt. Als dieser seiner troischen Besitzungen wegen Riten des Kultes vom Ida in Eleusis eingeführt hatte (S. 56), scheinen die athenischen Orphiker kosmogonische Vorstellungen, die in älteren, in Kleinasien entstandenen Liedern niedergelegt waren, ihrem Gedankenkreis eingepasst zu haben. Diese ihre Quellen gehen aber ihrerseits wieder vermutlich auf ältere phrygische Theogonien zurück: wir haben bereits früher gesehen[5], dass die ionischen Dichter phrygische Verse gelesen haben, in denen Begleiter der Göttermutter genannt waren. Trifft diese Vermutung das Richtige, so müssen in der Entwickelung der Vorstellungen von der Göttermutter als kosmogonischer Potenz vier Stufen unterschieden werden; altphrygische Lieder, die bis ins VII. Jahrhundert oder noch höher hinaufreichen, deren (ionische?) Übersetzungen, ihre orphisch-athenische Bearbeitung und die Umgestaltung in Alexandreia. Natürlich reicht die Überlieferung nicht aus, um die Umformung, die der Mythos auf jeder dieser Stufen erfuhr, im einzelnen zu erkennen zu geben; aber es scheint, dass der Grundgedanke des Berichtes des Timotheos, die Mannweiblichkeit des Urwesens, bis ins VII. Jahrhundert, und zwar auf ein national-phrygisches Gedicht zurückgeht. Dieser Gedanke fügt sich durchaus dem Gedankengang ein, den die griechischen und wahrscheinlich auch die phoinikischen Theogonien des VII. Jahrhun-

[1]) ebd. 3.
[2]) ebd. 4.
[3]) S. o. *[1546 3]*.
[4]) Mit Recht nennt daher Paus. VII 17 10 seinen ebenfalls auf Timotheos zurückgehenden *[1543 zu 1542 3]* Bericht einen *ἐπιχώριος λόγος*.
[5]) S. o. *[884 3]*.

derts aussprechen und der darin gipfelt, dass vor der jetzt herrschenden Zeugung durch zwei in Liebe verbundene Eltern verschiedenen Geschlechtes eine unregelmässige Zeugung bestand[1]). Das Urwesen der Kybele gleichzusetzen, wurden die kleinasiatischen Dichter wahrscheinlich durch den Umstand bestimmt, dass diese den Namen 'Mutter'[2]) (phrygisch Nana[3]), Amma[4]), Ma[5])?) geführt hatte. Natürlich sind diese Namen nicht davon zu trennen, dass sehr wahrscheinlich auch die Kultbezeichnung von Kybeles Kultgenossen, Papas[6]), vielleicht auch der Namen Attis[7]) selbst 'Vater' bedeuten. Als Vater und Mutter werden seit alter Zeit Himmel und Erde bezeichnet (vgl. *Ζεὺς πατήρ* und *Δημήτηρ*[8])), jedoch können auch andere Gottheiten mit diesen Ehrennamen angerufen werden, wie denn z. B. der dem Attis gleichgesetzte Bakchos oft ebenfalls 'Vater' heisst[9]). Kann demnach der Namen 'Mutter' nicht beweisen, dass Kybele von Haus aus, was jetzt gewöhnlich angenommen wird, was aber dem sonst über die Entwickelung der Gottesvorstellungen Bekannten widersprechen würde, die grosse 'Naturgöttin' war, so bot er doch Gelegenheit, die Vorstellung der unerschöpflichen Zeugungskraft, die die Natur ursprünglich besessen haben sollte, gerade in ihr verkörpert zu wähnen (1540). Und von hier aus ist dann Kybele den Griechen der Namen für das grosse Lebendige, das sie in der Natur erblickten, die Natura rerum parens, die Elementorum omnium domina[10]), geworden. Wann sich diese Umgestaltung voll-

---

[1]) S. o. *[422 ff.]*. Eine Spur dieser Vorstellung finden wir (nach athenischen Orphikern?) bei Arstph. *ὀρν.* 877, der die Zeugungskraft der Götterm. komisch hervorzuheben scheint *[1526 zu 1525$_4$]*.

[2]) S. o. *[1525$_4$]*.

[3]) u. [4]) S. o. *[1536$_2$]*. Ob Nannakos oder Annakos — beide Formen begegnen in Phrygien für einen mythischen Helden *[444$_8$]* und in Kos (Herzog, Koische Forsch. u. Funde 51$_2$) als PN. — mit *Νάνα* zusammenhängen, ist zw.

[5]) StB. *Μάσταυρα* 436$_{12}$ *ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἡ Ῥέα Μᾶ καὶ ταῦρος αὐτῇ ἐθύετο παρὰ Λυδοῖς.* Ma galt vielleicht als M. des Flussgottes Tem(b)rogius (Plin. *n h* 6$_4$), Torp in Bezzenbergers Beitr. XXVII 1903 281. Anderes o. *[325$_9$]*.

[6]) Attishymnos *PLG* III[4] 686 (wo Bergk zweifelnd *Παπίας* schreibt); Diod. 3$_{58}$. Vgl. Arr. *FHG* III 592$_{30}$ *ἀνιόντες εἰς τὰ ἄκρα τῶν ὀρῶν Βιθυνοὶ ἐκάλουν Πάπαν (Παπᾶν?) τὸν Δία καὶ Ἄττιν τὸν αὐτόν.* Papas (*Παπᾷ εὐχήν*, Inschr. aus der Gegend von Nakoleia, *Journ. Hell. stud.* V 1884 257; *Διὶ Παπᾷ*, ebd. 260$_{12}$) oder Papias (Dorylaion, *Π. Ζεὺς Σωτήρ*, *CIG* 3817) erscheint auch losgelöst von Attis; vgl. Kretschmer, Einl. 344 f.; 355; Koerte, Ath. Mitt. XXII 1897 32; s. auch Hepding, Att. 112$_5$. Der skythische Zeus *Παπαῖος* (Hdt. 4$_{59}$ [Arr. *FHG* III 592$_{30}$]), den z. B. Kaibel, GGN 1901 498 vergleicht, hat wenigstens direkt wohl nichts mit Attis Papas zu thun, vielleicht auch nicht der *Παππῷος* (nahe Prusa, Oesterr. Mitt. VII 1883 175 no. 17).

[7]) Kretschmer, Einl. 355. Arnob. 5$_6$ erklärt den N. des mit Bocksmilch genährten Attis: *quoniam Lydia scitulos* (d. h. schöne Knaben) *sic vocat, vel quia hircos Phryges suis atagos elocutionibus nuncupant.* Neuere haben *Ἄττ(υ)ς* zu Adonis *[1529$_3$ ff.]* gestellt; andere semitische Ableitungen sammelt Hepding, Att. 217$_5$. — Der N. Attis erscheint in folgenden Formen: 1) *Ἄτυς*, metrisch gesichert für den Kybelediener bei Dioskor. *AP* VI 220$_2$; oft als hs.liche Variante; vgl. Atys, S. des Manes (Hdt. 1$_{94}$), Bruder des Kotys (Hdt. 4$_{45}$) oder S. des Kotys, Br. des Asies (Dion. Hal. *ἀρχ.* 1$_{27}$), V. des Lydos u. Tyrrhenos (Dion. Hal.; vgl. Hdt. 1$_7$) oder Torrhebos (Nikol. Dam. *FHG* III 370$_{22}$); 2) *Ἄττης* (*gen. Ἄττεω* Nik. *al.* 8) oder *Ἀττῆς* (Sch. Nik. *al.* 8); 3) *Ἄττις, gen. Ἄττιδος* (*Attidem*, Arnob. 5$_{42}$; Fest *Ἀττίδεια [1529$_3$; 1552$_2$]*) oder *Ἄττεως* (*Ἄττιος*), *dat. Ἄττει* (*IGSI* 1018); 4) *Ἄττιν, Ἄττινος* (Macr. *S* I 21$_9$; lat. Inschr.). — Ob die St. Attuda nach Attis genannt sei, wie Ramsay, *Cit. and bish. Phryg.* I 169 glaubt, scheint mir zw.

[8]) S. o. *[1167$_7$]*.

[9]) Z. B. Aisch. *fr.* 382; Ion *PLG* II[4] 252 *fr.* 1$_{12}$; Leon. Tar. *Anth. Plan.* IV 306$_9$; Paul. Silent. *AP* X 15$_8$; Prop. IV 16 (III 17)$_1$ f.; Tib. II 3$_{66}$; Hor. *c* I 18$_6$; III 3$_{13}$; *epist.* II 1$_5$; Ov. *M* 13$_{669}$; *F* 3$_{773}$; $_{789}$.

[10]) Apul. 11$_4$ S. 257 *ed Bip.* Vgl. *Anth. Lat.* I 5$_1$ R.

zog, wissen wir nicht. Die Vorstellung von Rheia als der zeugenden Kraft scheint sich innerhalb der orphischen Litteratur[1]) und bei Kornutus[2]) zu finden; die ersten Stellen, in denen Rheia unzweifelhaft als Inbegriff der Elemente bezeichnet wird, sind eine Rede, die Apollonios dem Mopsos in den Mund legt[3]), und ein orphischer Hymnos[4]). Wenn der vorzüglich unterrichtete Scholiast zu ersterer Stelle[5]) nicht zwei verschiedene Auffassungen vermischt hat, so muss auch die gewöhnliche[6]) Gleichsetzung der Erde, Gaia, und der Kybele, die zunächst wahrscheinlich an den Namen Meter Kybele anknüpft, auf diese Vorstellung von Rheia als der Allgöttin bezogen worden sein. Allein Chrysippos, bei dem die Rheia-Gaia sich zuerst findet, scheint diese Deutung in anderem Sinn gegeben und begründet zu haben. Als man später vom stoischen Pantheismus zum platonischen Dualismus zurückkehrte, wurde diese ganze Anschauung noch einmal vollständig umgeformt. Kybele ist jetzt, wie es scheint, der lebenschöpfenden, mit dem Demiurgos gepaarten Kraft, die Iamblichos in der intelligibeln Welt angenommen hatte[7]), gleichgesetzt[8]). — Die weitere Verfolgung dieser dunkelen Gedankenpfade gehört nicht mehr in die Religionsgeschichte.

Während die Vorstellung, die man von der Macht und dem Wirkungsgebiet Kybeles hegte, sich ins Ungemessene erweiterte, ist ihre Kultverbreitung lokal beschränkt geblieben. Die von den Griechen und Römern selbst als am meisten charakteristisch empfundenen Züge ihres Kultes kennen wir so gut wie ausschliesslich aus der hellenistischen Mischkultur Kleinasiens. Und auch hier sind die südlichen Landschaften nur durch wenige Heiligtümer vertreten[9]). Die eigentlichen Zentren ihres Kultus sind Phrygien[10]), Lydien, Mysien, auch die späteren Landschaften Lykaonien und Galatien.

---

1) Vgl. Orph. *h* 27$_{11}$ (*βιοθρέπτειρα*) und *fr.* 130, wo sich aber aus dem Zusammenhang bei Prokl. Tim. V 315d nicht mit Sicherheit ergibt, was auf Hera, was auf Rhea zu beziehen ist. Die Parallelstellen Iul. *or.* 5 S. 166a *[A. 8]* (Sall. *π. θ.* 4) ergeben wenigstens die Auffassung anderer Neoplatoniker. Man scheint Rheia als *πηγή* gefasst zu haben *[vgl. auch 1613$_1$]*. — Vgl. auch über die athenische Inschr. des *Μητρὸς παντοτέχνου προπόλου* und über *παμμήτωρ* u. s. w. o. *[1526 zu 1525$_4$]*.

2) Korn. 6 S. 17 Os. (auch diese Stelle ist dunkel, vielleicht korrumpiert); vgl. Sall. *π. θ.* 4.

3) Ap. Rh. 1$_{1098}$ *ἐκ γὰρ τῆς ἄνεμοί τε θάλασσά τε νειόθι τε χθὼν | πᾶσα πεπείρανται νιφόεν θ' ἕδος Οὐλύμποιο.*

4) Orph. *h* 14$_{10}$ *ἐκ σοῦ γὰρ καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε καὶ πόντος πνοιαί τε.*

5) Sch. Ap. Rh. 1$_{1098}$ *οἱ γὰρ φυσικοὶ αὐτὴν γῆν φυσιολογοῦσι καὶ τὴν πάντων ἁρμογὴν καὶ σύνδεσμον.* Auch Attis scheint bisweilen so aufgefasst zu sein; vgl. *CIL* VI 509 = *IGSI* 1018 *Ἄττει δ' ὑψίστῳ καὶ συν[έχον]τι* (Cumont, *Rev. de l'instr. publ. Belg.* XL 1897 197) *τὸ πάν.* — Wie Mithras und die *dea Syria* heissen Attis und Kybele auf Inschr. 'allmächtig' (Graillot, *Rev. arch.* IV III 1904[1] 324 ff.).

6) S. o. *[1524$_1$]*.

7) Vgl. über diesen dunkeln Teil der neoplatonischen Lehre Zeller, Phil. d. Gr. III II[3] 691.

8) Iul. *or.* 5 166a *τίς οὖν ἡ Μήτηρ τῶν θεῶν; ἡ τῶν κυβερνώντων τοὺς ἐμφανεῖς νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν πηγή [A 1], ἡ καὶ τεκοῦσα καὶ συνοικοῦσα τῷ μεγάλῳ Διὶ θεὸς ὑποστᾶσα μεγάλη μετὰ τὸν μέγαν καὶ σὺν τῷ μεγάλῳ δημιουργῷ, ἡ πάσης μὲν κυρία ζωῆς, πάσης δὲ γενέσεως αἰτία, ἡ ῥᾷστα μὲν ἐπιτελοῦσα τὰ ποιούμενα, γεννῶσα δὲ δίχα πάθους καὶ δημιουργοῦσα τὰ ὄντα μετὰ τοῦ πατρός.* Attis wird als *ἡ ἄχρι τῆς ὕλης καταβαίνουσα αἰτία* bezeichnet, Iul. *or.* 5 165b; vgl. 161c.

9) Ueber Pisidien (Buldur) vgl. *bull. corr. hell.* III 1879 339; über die Mzz. von Tityassos und Lysinia s. o. *[1538$_2$]*; ein Sitzbild aus dem lykischen Myra bei Gerhard, Abh. T. LX 6.

10) Dion. Hal. *ἀρχ.* 1$_{61}$. *Φρυγίης σώτειρα*, Orph. *h* 27$_{12}$. Oft heisst die Göttin 'phrygisch' z. B. Iul. *ep.* 21; *ἐνναέτις Φρυγίης* nennt sie Ap. Rh. 1$_{1126}$, *Phrygia mater* *VA* 7$_{139}$; in Phrygien weilt sie nach *AP* VI 281$_1$ f.; Orph. *h* 42$_6$ u. s. w. Die Phryger verehren sie, Minuc. Fel. *Oct.* 6$_1$; sie zieht durch Phry-

Die wichtigsten Heiligtümer haben wir bereits kennen gelernt[1]); vom Sipylon[2]) aus, wo Tantalos' Sohn Broteas ihr ein Heiligtum *ἐπὶ Κοδδίνου πέτρᾳ* errichtet haben sollte[3]), gelangte sie nach Magnesia und Smyrna[4]); ferner finden wir sie, um von vielen kleineren Kultstätten zu schweigen, in Sardes[5]), in Kyzikos[6]), wo die Argonauten ihr ein Heiligtum gebaut haben sollten[7]), in Pessinus nahe dem Sangarios[8]), in den sie der Sage nach den Frevler Sangas verwandelt hatte[9]), in Pergamon[10]). In diesen Gegenden ist sehr wahrscheinlich nicht bloss das lokale Zentrum, sondern auch der historische Ausgangspunkt des Kultus der grossen Göttermutter zu suchen. Wenn nicht früher, so erfolgte die Ausbreitung desselben jedenfalls unter den Mermnaden. Die Perser und die Griechen haben später wohl versucht, an Kybeles Stelle ihre eigenen nationalen Gottheiten zu setzen; sie sind auch an mehreren Orten zum Ziel gelangt und haben einige fremde Vorstellungen dem Kult beigemischt. Andere Neuerungen sind von diesen äusseren Einflüssen unabhängig: dass das Mönchswesen hier eine in der ganzen antiken Kultur nicht wieder begegnende Bedeutung erlangen konnte, hängt psychologisch vielleicht mit der Verzweiflung zusammen, die das sich einer eigenen Kultur erfreuende Volk des mittleren Teiles von Westkleinasien unter der Fremdherrschaft erfasst zu haben scheint und die sich bei dieser Nation von Träumern deshalb auf religiösem Gebiet äussern musste, weil es zu politischen Erhebungen nicht thatkräftig genug war. Aber alle diese Neuerungen haben doch den Kult der alten phrygischen Göttin so wenig in einem wesentlichen Punkt verändert als verdrängt. So sehr ist Kybele Hauptgottheit Kleinasiens geblieben, dass fast alle männlichen Gottheiten des Landes mit ihren Paredroi, fast alle weiblichen mit ihr selbst ausgeglichen sind und 'Mutter' geradezu Samtbezeichnung aller kleinasiatischen Göttinnen geworden ist. Ausserhalb ihrer Heimat dagegen hat Kybele im Kult nur an wenigen Stellen festen Fuss gefasst. In Attika, wo Peisistratos sie in Eleusis eingeführt zu haben scheint (1547), wurde sie im V. Jahrhundert der Demeter entweder gleichgesetzt oder doch nahegerückt: vielleicht wegen ihrer Verwandtschaft mit Demeter Thesmophoros[11]) diente das athenische Metroon als Staatsarchiv[12]). Dann

giens Städte, V*A* 2$_{784}$; phrygische Scharen sind ihre Begleiter, Lucr. 2$_{611}$; in Phrygien sollen durch sie die ersten Früchte gewachsen sein, ebd. $_{613}$; auch die Instrumente ihres Kultus, besonders die Flöte, werden oft 'phrygisch' genannt; sie selbst wird der phrygischen Erde gleichgesetzt *[1524$_{3}$]*.

[1]) u. [2]) S. o. *[1525$_{4}$; 1526 zu 1525$_{4}$]*.

[3]) Paus. III 22$_{4}$. Vgl. *CIG* II 3657; Hirschfeld, Curtius, Abh. BAW 1872 83$_{3}$. Ueber die Götterm. auf dem Sipylon s. (Arsttl.) *θαυμ. ἀκ.* 162 846b$_{3}$.

[4]) *delubrum matris deum*, Plin. *n h* 14$_{54}$.

[5]) Hdt. 5$_{102}$ (Kybele); Plut. *Them.* 31 (Meter); Curtius, Abh. BAW 1872 85 T. vi (Säulen des Tempels). Eben derselbe meinte, Monatsber. BAW 1869 477, dass der Tempel das erste Geld ausgegeben habe.

[6]) Ueber die Dindymene auf dem Dindymos, *ἣ μύσταις οὐκ ἀπάτητον ὄρος* (*AP* VI 51$_{2}$) vgl. Philost. *FHG* III 29$_{2}$; Ov. *F* 4$_{249}$ u. o. *[1250$_{1}$]*, über die Lobrine und Plakiane (Head *h n* 465) s. o. *[317$_{20}$; 1526 zu 1525$_{4}$]*.

[7]) Str. XII 8$_{11}$ 575; vgl. o. *[317$_{20}$]*.

[8]) Paus. I 4$_{5}$; Iul. *ep.* 21; Sozom. V 16$_{15}$. Ueber den Berg Dindymon s. Str. XII 5$_{3}$ 567; über das Orakel o. *[1540$_{6}$]*, über den Steinfetisch o. *[773$_{5}$]*. Mit Erlaubnis von Pergamon führen die Römer nach einer vielleicht jüngeren Ueberlieferung *[1526 zu 1525$_{4}$]* das pessinuntische Bild fort (Iul. *or.* 5 159c); wahrscheinlich ist der pergamenische Kult hauptsächlich von Pessinus aus filiiert.

[9]) *EM Σαγγάρ.* 707$_{19}$.

[10]) S. o. *[1526 zu 1525$_{4}$]*.

[11]) Wachsmuth, St. Ath. II 333.

[12]) Paus. I 3$_{5}$; Arr. *an.* III 16$_{8}$; Poll. 8$_{11}$; Bekker, *An.* I 280$_{6}$ *μητρ.* u. s. w. (die antiken

finden wir die Göttermutter in Anagyrus[1]), Rhamnus[2]) und einen ihr dienenden Orgeon im Peiraieus[3]). Ferner wird sie in Theben[4]) und mit Attis in Dyme[5]) und Patrai[6]) verehrt. Ausserhalb des griechischen Mutterlandes und Kleinasiens hatte sie verhältnismässig nur wenige Kulte, z. B. in Alexandreia[7]), Byzanz[8]) und Olbia am Pontos[9]). Auch in Samothrake, wo nach jüngerer Sage Attis die Orgien gelehrt haben sollte[10]), ist sie verehrt worden[11]), jedoch wahrscheinlich erst spät[12]), obwohl die nahe mythische Verbindung zwischen Samothrake und dem phrygischen Ida, den die Mythen aussprechen, ein höheres Alter anzudeuten scheinen. An allen diesen Kultstätten hat wahrscheinlich der kleinasiatische Dienst den

---

Zeugnisse am vollständigsten bei MILCHHÖFER in CURTIUS, St. Athen XXX f.); GERHARD üb. Metroon u. Götterm., Abh. BAW 1849 459—489 (Ges. Abh. II 98 ff.); C. CURTIUS, Metr. v. Ath. als Staatsarchiv., Progr., Gotha, Berl. 1868; WACHSMUTH, St. Ath. II 329 ff. Einen *βωμός* der Götterm. erwähnt Aisch. $1_{82}$. Eine vielleicht junge *[1545₁]* Gründungsgeschichte (Iul. *or.* V 159b; Sch. Arstph. *pl.* 431; Suid. *βάραθρον* u. *μητραγύρτης*; LOBECK, *Agl.* I 659 f.) verlegt offenbar die Gründung in uralte Zeit, aber wahrscheinlich ist es erst im V. Jh. (nach A. SCHAEFER, Arch. Ztg. XXV 1867 118 bei der Reform des Ephialtes, frühestens unter der Tyrannis erbaut worden. Ueb. das Fest *Γαλάξια* s. o. *[1542 zu $1541_7$]*. Das Kultbild (OVERBECK, Schriftqu. 831—833; MICHAELIS, Ath. Mitt. II 1877 $1_2$; WACHSMUTH, St. Athen I 533; $552_4$; II 830), von dem FURTWÄNGLER, Denkschr. BaAW LXVII (= Abh. XX) 1897 577 eine Abbildung in einer sitzenden Statue in Villa PANFILI (T. x) zu erkennen glaubt. war wahrscheinlich nicht von Pheidias (Paus.; Arr. *per. p. E.* 11; *GGM* I S. 376), sondern (Plin. $36_{17}$; MICHAELIS; FURTWÄNGLER) von Agorakritos. Götterm. als Wächterin der Gesetze, z. B. Demades $1_{66}$; vgl. o. *[$1169_7$; $1176_2$]*. Dass lediglich wegen der Nachbarschaft des Rathauses das Metroon zur Aufbewahrung der Gesetze diente (BELOCH, Gr. Gesch. II $5_2$ u. aa.), ist nicht anzunehmen, obgleich dieser Grund natürlich mitgewirkt hat. CURTIUS, Att. Stud. II (Abh. GGW 1865 69) erinnert daran, dass in Rom der Tempel von Rheias Gemahl Saturnus zur Aufbewahrung der Staatsakten diente.

1) Paus. I $31_1$.

2) Plin. $36_{17}$.

3) COMPARETTI, *Sulle iscriz. rel. al Metroon Pireense*, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 23—45; SCHAEFER, Phil. Jbb. CXXI 1880 419 ff.; WACHSMUTH, Stadt Ath. II 158 f.; ZIEBARTH, Gr. Vereinsw. 193 ff.

4) S. o. *[$1538_1$]*.

5) Paus. VII $17_9$. Nach LOBECK, *Agl.* 1152 haben vielleicht die von Pompeius hier angesiedelten Seeräuber den Kult mitgebracht.

6) Paus. VII $20_3$. Wahrscheinlich gelangte der Kult nach Patrai, als Dyme dieser Stadt zugeteilt wurde, Paus. VII $17_5$, d. h. unter Augustus.

7) S. o. *[$1538_2$]* u. üb. Mise o. *[$1546_8$ f.]*.

8) Hsch. Mil. *FHG* IV $149_{15}$. Im Altertum wurde *Ῥέας πόντος* (Aisch. *Prom.* 837) z. T. auf den Bosporus bezogen (vgl. z. B. Hsch., Phot. *Ῥ. π.*): das hängt wohl nicht mit jenem byzantinischen Heiligtum zusammen.

9) HIRST, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 266 f.

10) (Luk.) *d. S.* 15.

11) CONZE, Unters. auf Sam. $11_1$ no. 1—8; Neue Unters. 108; 114; vgl. RUBENSOHN, Mysterienheil. 172 f. Nach Diod. $5_{49}$ lehrt Elektra bei Kadmos' Hochzeit mit Harmonia die Kybelemysterien, und Iasion zeugt später mit Kybele den Korybas. Auch die Sage, dass Dardanos von Samothrake nach dem Ida auswanderte (Strab. *exc.* $7_{50}$), weist auf einen Austausch der Kulte beider Heiligtümer. Die Zeit dieser Ausgleichung ist jedoch nicht zu bestimmen, sie kann weit älter sein, als ihre Spuren in der Ueberlieferung unmittelbar ergeben, und war jedenfalls durch die alte Ausgleichung Kybeles mit Demeter *[$1542_1$]*, durch welche die erstere auch neben Iasion gestellt sein kann *[$1531_6$]*, und durch die vielleicht ebenfalls alte Hineinbeziehung der Kabiren in ihren Kult längst vorbereitet. Ob mit der Einführung Kybeles in den samothrakischen Kreis zusammenhängt, dass neben ihr zuweilen ein Jüngling mit einer Weinkanne steht, ist zw. Einmal hat er ein Kerykeion: da Hermes auch sonst in der Kunst neben Attis und Kybele tritt (Arch. Anz. 1892 111) und im Kybelemythos begegnet *[$1322_1$]*, auch nach Iul. *or.* 5 179 b c Epaphroditos *ὑπὸ τῶν μυστῶν* genannt wird, *ὅσοι λαμπάδας φασὶν ἀνάπτειν Ἄττιδι τῷ σοφῷ*, so ist schwerlich in diesen Jünglingsfiguren ein gräzisierter Attis (FURTWÄNGLER zu Samml. SABUR. T. 137), sondern wirklich Hermes zu sehen. An Hermes Kadmilos dachte CONZE, Arch. Anz. XXXVIII 1880 1—10, an Hermes Psychopompos HEPDING, Att. 203.

12) FURTWÄNGLER zu Samml. SABUR. T. 137 A. 19.

Anschauungen des Landes, in dem er Aufnahme fand, Zugeständnisse machen müssen, aber diese waren natürlich nach Zeit und Ort der Kultübertragung verschieden. Die Entmannung ist wohl meistens entweder ganz untersagt[1]) oder doch auf solche priesterliche Personen beschränkt geblieben, die man zu dem Zweck von kleinasiatischen Heiligtümern herbeiholte[2]). Später scheint man gewöhnlich die Selbstverstümmelung dadurch ersetzt zu haben, dass man die Testikeln eines Widders oder Stiers vergrub[3]). Die erste Spur dieses in der Litteratur nicht direkt bezeugten Ritus ist ein Mythos, wonach Zeus um seine von ihm (als Stier) vergewaltigte Mutter Demeter zu versöhnen und sie glauben zu machen, er habe sich aus Reue selbst verstümmelt, ihr die Testikeln eines Widders in den Schoss warf[4]). Das Ritual, zu dem dieser Mythos das Prototyp gibt, ist auch später, wie es scheint, gefeiert worden, in Verbindung mit den in der späteren Kaiserzeit so berühmten mystischen Initiationszeremonien der Kriobolien und Taurobolien[5]). Allerdings hatten beide in der späteren

---

[1]) Auf den Orgeoneninschriften des Peiraieus werden Eunuchen nicht erwähnt, HEPDING, Att. 138.

[2]) Da der Ritus nicht ausgeübt wurde, ist auch der Mythos, der ihn erklären soll, den Griechen bis in das IV. Jh. hinein nicht nahe getreten; Hermesianax hat ihn noch ganz umdeuten können *[1543 zu 1542₁]*. Selbst bei den Orgeonen im Peiraieus, die seit dem Ende des IV. Jh.'s bezeugt sind, werden erst seit dem II. Jh. (v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Herm. XIV 1879 195 f.) Attideia gefeiert. Ebenso wurde in Rom das Attisfest lange nur von Geweihten begangen und erst unter Kaiser Claudius in den staatlichen Festkalender aufgenommen, HEPDING, Att. 142 ff.; 179.

[3]) Ueb. *Vires tauri excipere* s.o. *[1546₁]*.

[4]) O. *[S. 1322]*. Vgl. Arnob. 5₂₁. Zeus ist eingetreten, weil Attis-Papas dem griechischen Göttervater gleichgesetzt wurde *[1548₆]*.

[5]) Die meisten Erwähnungen beider Riten gehören der römischen Epigraphik an (vgl. z. B. die Inschr. vom Vatikan, *CIL* VI 497—504); aber sie fehlen selbst am berühmtesten griechischen Tempel der Götterm., dem athenischen Metroon (C. CURTIUS, Metroon 11), nicht. Nach der Inschr. KAIBEL *ep.* 822₁₁ (CONZE, Arch. Ztg. XXI 1863 75 ff.) müssen sie im II. oder III. Jh. n. Chr. in Athen eingeführt sein, wo sie in der zweiten Hälfte des IV. Jh.'s (nach 387, *CIA* III 173) erwähnt werden. — Eine Bluttaufe gab es nach FOUCART, *Mél.* PERROT 101 vielleicht auch im Kult der thrakischen Bendis; wahrscheinlich in Puteoli wird inschriftlich (*CIL* X₁ 1596; vgl. 1598) ein *Taurobolium Veneris Caelestae* (d. i. nach GRAILLOT, *Rev. arch.* IV₁₁₁ 1904¹ 343 f., der die Taurobolien für einen afrikanischen Ritus hält, die karthagische *Virgo Caelestis*) erwähnt. Diese Inschrift vom J. 134 n. Chr. ist die älteste datierbare Erwähnung des Taurobolions. — Das am ausführlichsten von Prudent. *perist.* 10₁₀₁₁ ff.; carm. *cod. Paris.* 8084₅₇ ff. (Herm. IV 1870 356) beschriebene Ritual ist in neuerer Zeit vielfach behandelt worden, z. B. von ZIPPEL, Festschr. f. FRIEDLÄNDER 498—520; CUMONT (a) *Rev. arch.* III XII 1888² 132—136; ESPÉRANDIEU, *Inscr. ant. de Lectoure* 94—118; CUMONT (b) *Rev. phil.* XVII 1893 194—197; (c) *Rev. de l'hist. et de la litt. rel.* VI 1901 97—110; HEPDING, Attiskult S. 199 ff. Von der Beobachtung ausgehend, dass das Ritual auf mehreren der älteren Inschriften Tauropolia heisst, hat CUMONT geschlossen, dass der Ritus ursprünglich für die mit Artemis Tauropolos ausgeglichene *[325₁₈]* Göttin von Komana, Ma, Enyo oder Bellona gefeiert wurde. Es sind hiergegen von verschiedenen Seiten Einwendungen erhoben, die nicht durchweg zutreffen; insbesondere hat es fast gar keine Bedeutung, dass Taurobolia im Kult der Bellona und der in Kleinasien mit ihr verschmolzenen Anâhita nicht bezeugt sind. Das Schweigen bedeutet hier sehr wenig, denn während der griechische Namen des Ritus kaum einen Zweifel darüber lässt, dass er in der griechisch sprechenden Welt entstanden ist, begegnen in Griechenland die Taurobolieninschriften erst in der II. Hälfte des IV. Jh.'s, auch in Athen, wo das Fest im II. oder III. Jh. eingeführt ist *[s.o.]*; und in Kleinasien fehlen sie bisher ganz. Trotzdem ist es natürlich dort auch gefeiert worden, und an sich stände der Annahme nichts im Wege, dass es ursprünglich der Ma oder der ihr gleichgesetzten Anaitis geweiht war. Allein HEPDING, Att. 169 entzieht CUMONTS Beweisführung die Hauptstütze, indem er die *hastiferi sive pastores* einer wahrscheinlich auf das Taurobolienopfer vom 24. März 224 bezüglichen Inschrift von Kastel bei Mainz, die CUMONT (c S. 102) als eine den Dendro-

Zeit, aus der sie allein bezeugt sind, noch andere Bedeutung. Sie sind uns in zwei sehr verschiedenen Formen bekannt. Auf den Inschriften des II. und III. Jahrhunderts[1]) werden sie — oft an dem dies sanguinis, dem 24. März, ex vaticinatione archigalli — für das Wohl des Kaisers dargebracht; im IV. Jahrhundert[2]) sind sie eine Bluttaufe: der in der Grube stehende einzelne Gläubige lässt sich von dem Blute überrieseln, das ein auf durchlöcherten Bohlen über ihm geschlachteter Stier vergoss: durch dieses Opfer, das als Natalicium galt[3]), glaubte man für 20 Jahre neu geboren zu werden. Aus der Reihenfolge der Inschriften, auf denen beide Arten der Zeremonie erwähnt sind, pflegen Schlüsse auf deren Entstehung gezogen zu werden, die m. E. hinfällig sind. Obwohl von christlichen Schriftstellern öfters im Gegensatz gegen die Erlösung durch Christi Blut genannt, ist die Bluttaufe im Dienste der Göttermutter doch nicht aus verwandten Erlösungsideen des ausgehenden Heidentums erwachsen; sie wurzelt vielmehr in uralten Vorstellungen[4]) und hat wahrscheinlich, wenn nicht von jeher, so doch, seitdem die ältere Mystik aufgekommen war, zum Kybeledienst gehört. Erst nachträglich ist die Zeremonie eine Huldigung für den Kaiser geworden[5]), indem man diesen irgendwie substituieren liess, und diese öffentlichen Huldigungen sind begreiflicherweise zuerst inschriftlich verzeichnet worden; später, als die letzten Anhänger des zu Boden geworfenen Heidentums sich fester zusammenschlossen und ihre Gesinnung betonten, hat man dann auch die privaten Taurobolien aufzeichnen lassen. Mit dieser Bluttaufe sind nun mancherlei andere Zeremonien verbunden gewesen, vor allem eine, die als Vires condere, consecrare u. dergl. bezeichnet wird. Der Sinn der Worte ist allerdings strittig; es scheint indessen die alte Annahme, dass damit die Testikeln des Stieres gemeint seien, das Richtige zu treffen[6]), und dann wird man diesen Ritus von dem erwähnten Zeusmythos schwerlich trennen dürfen. In beiden handelt es sich um Stier und Widder, und da erstens in der Legende die Widderhoden die des Menschen vertreten, zweitens auch die Testikeln des wirk-

phoroi der Göttermutter entsprechende Kultgenossenschaft der Bellona bezeichnet hatte, den *δορυφόροι* oder *αἰχμοφόροι* der Göttermutter (Hdn. I 10$_6$) gleichsetzt. Auch die andern Gründe Cumonts erweisen sich als nicht stichhaltig. Die Form *ταυροπόλια* kann eine einfache Anlehnung an die berühmte Tauropolos sein, für die sich übrigens auch die Form Tauroboloe (Athena Taurob. [Suid. *s v* u. *Ταυροπόλον*] auf Andros *[644$_3$]*; Artemis Taurob., *ὅτι ἔβαλε*, Suid. a. a. O.) findet: dass gerade die älteren Inschriften die verkehrte Form zeigen, entspricht einer bei Fremdwörtern oft gemachten Erfahrung. Taurobolia würde nach späterem Sprachgebrauch 'Stierschiessen' bedeuten, und vielleicht wurde der Stier ursprünglich wirklich durch einen Wurf getötet (vgl. Prudent. *perist.* 10$_{1011}$ *pectus sacrato dividunt venabulo*); es könnte indessen *βάλλειν* auch in der Ritualsprache 'töten' bedeutet haben; der antike Grammatiker endlich, auf den Suid. *Ταυροπόλον* zurückgeht, hat den N. als 'Stiersprung' gefasst. Dass eine dieser Bedeutungen früh anerkannt gewesen ist, beweist auch der N. des mit den Taurobolien aller Wahrscheinlichkeit nach gewöhnlich verbundenen (Espérandieu 99) Kriobolion (vgl. Schröder, Ath. Mitt. XXIX 1904 155).

[1]) Doch ergibt sich aus der von Tertull. *ap.* 25 erzählten Anekdote mit Sicherheit, dass schon bei Marcus Aurelius' Tod die Zeremonie für den Kaiser gewöhnlich vollzogen wurde.

[2]) Freilich ist sehr wahrscheinlich schon das Taurobolienopfer Elagabals (Lampridius *v. Elag.* 7) als eine persönliche Bluttaufe zu fassen.

[3]) S. o. *[1541$_7$]*.

[4]) S. o. *[891$_3$]*.

[5]) Ob ein Zusammenhang zwischen der 20jährigen Erneuerung, die man durch die Taurobolien erhoffte, und den Vicennalien der kaiserlichen Regierung besteht, ist zw.

[6]) S. o. *[1546$_1$]*.

lich entmannten Kybelemysten nach der Herumführung bei der Prozession begraben zu sein scheinen, so ist wahrscheinlich das Taurobolienritual ein Ersatz für die Kastration wenn nicht von Haus aus gewesen, so doch allmählich geworden. Da das Opfertier bei der Blutsühne den Menschen ohnehin vertritt, lag es ja in der That nahe, es diesem auch bei dem wichtigsten Opfer zu substituieren, das die Göttin vom Mysten forderte.

Was die übrigen Riten des Meterkultes anbetrifft, so war die Hellenisierung natürlich weniger stark in den Orgeones, die zwar auch vom Staat beaufsichtigt wurden, aber doch, da sich ihr Anhang wenigstens z. T. aus geborenen Kleinasiaten zusammensetzte, in der Stille manches übten, was dem Griechen anstössig erscheinen musste[1]). Dagegen ist die Göttin in den öffentlichen Kulten der Blütezeit fast vollständig zur Griechin geworden. — Der Entwickelung der Vorstellungen von Kybele, wie sie sich nach dem bisher Erwähnten ergibt, entspricht die Geschichte ihres Kunsttypus. Im Athen ist während des V. und IV. Jahrhunderts ein durchaus hellenischer Typus zwar nicht geschaffen, aber doch ausgebildet worden, der die noch im VI. Jahrhundert oft stehend im Typus der Artemis *πότνια θηρῶν* dargestellte Göttin thronend[2]) — oft in einer Kapelle[3]) — zeigte. Dieser Typus hat zwar nahezu alle späteren Darstellungen[4]) der Göttermutter beeinflusst, von denen nur sehr wenige[5]) sie stehend wiedergeben, und auch für Attis ist später ein zwar oft noch den Barbaren durch Hose und Hut charakterisierender, sonst aber griechischer Typus ausgebildet worden[6]); aber wie wir gesehen haben, dass mit dem Erlahmen des Griechentums die barbarischen Kultformen stärker hervortraten, so griff auch die bildende Kunst der hellenistischen Zeit in mancher Beziehung auf das orientalische Vorbild zurück[7]).

---

[1]) Mit höchster Verachtung spricht Demosth. $18_{259}$ f. von einem dieser Privatkulte, in dem Aischines seiner Mutter, der Priesterin bei einem derartigen Verein, zur Hand gegangen war. Auch später tritt häufig der üble Ruf der Bettelmönche der Göttermutter deutlich zu Tage (z. B. Plut. *Pyth. or.* 25); es werden ihnen Unsittlichkeiten vorgeworfen (Theophil. *Autol.* $1_{10}$ S. 82 Otto). Vgl. o. *[1546 zu $1545_{5}$]*.

[2]) S. o. *[$1538_{2}$]*; vgl. o. *[$1524_{3}$]*. Eine Kybele stellte wahrscheinlich die thronende Frauengestalt dar, an die die Sage von der weinenden Niobe anknüpft *[$1250_{1}$]*.

[3]) Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 124. Diese für die späteren Kybeledarstellungen fast charakteristische Einzelheit geht auf altkleinasiatische Vorbilder zurück (A. Koerte, Ath. Mitt. XXIII 1898 94). In Arslan Kaja (Ramsay, *Journ. Hell. stud.* X 1889 156—161) ist Kybele im Felsen abgebildet; die Thüren sind aufgethan, so wird die Göttin sichtbar. Aber bei der Umbildung dieser alten Felsenhöhlen zu den *ναΐσκοι* der späteren Kunst scheint Athen, wo sich wenigstens derartige Darstellungen gefunden haben (Conze, Arch. Ztg. XXI 1863 $76_{2}$; H. Schrader, Ath. Mitt. XXI 1896 278 ff.), beteiligt gewesen zu sein.

[4]) Von diesen späteren Darstellungen, die der Göttin grossenteils die Mauerkrone *[$1541_{5}$]* geben, seien noch erwähnt: die freie Statue des Museo Pio-Clementino (bei Roscher, ML II 1640); die Statue in Ny Carlsberg (Petersen, Röm. Mitt. X 1895 90 ff.); ein Rlf. in Sorrent, Arch. Anz. XXV 1867 112*; Marmorstat. zwischen Formiae und Gaeta gef., Petersen, Röm. Mitt. X 1895 90 ff.

[5]) Mzz. von Attuda, Trapezopolis, Eukarpeia, Laodikeia, Peltai (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 126; 163; 227; 271; 283), Magnesia a./S., Phokaia und Synnada, Imhoof-Blumer, Arch. Jbb. III 1888 295. Vgl. Zoega, *Bassi ril.* I $93_{60}$. Varro bei August. *c d* $7_{24}$ scheint das Sitzen der Göttin zum Beweis dafür zu verwenden, dass sie die Erde *[$1524_{3}$]* sei.

[6]) Aufzählung der Kww. bei Zoega, *Bassi ril.* I 45—60 A. 81—105; Nachträge bei Visconti, *Ann. d. i.* XLI 1869 238 f. (*mon. d. i.* IX viii a 2). Gewöhnlich hat Attis Syrinx und Hirtenstab (vgl. z. B. Friederichs, Berl. ant. Bildw. II S. $485_{2000}$); tanzend stellt ihn die von Pottier-Reinach, *Myr.* 393 ff. T. xxviii veröffentlichte Tct.statuette dar.

[7]) Furtwängler zu Samml. Sabur. II cxxxvii.

Mit Kybele wurden schon im Altertum die **thrakischen**[1]) Gottheiten Bendis[2]) oder Mendis[3]) und Kŏtys oder Kŏty(t)to[4]) zusammengestellt[5]). In der That scheinen beide Gottheiten ähnliche Schicksale gehabt zu haben, wie die phrygische: nachdem sie vermutlich schon während der Blütezeit der boiotischen Kultur mit deren Hauptgottheit Artemis[6]) ausgeglichen waren, dann aber den grossen Umschwung, den diese durch die Einwirkung der Kunst erfuhr, nicht mitgemacht hatten, fanden sie während des V. Jahrhunderts, vielleicht schon vorher[7]) durch

---

1) Als thrakisch bezeichnet die Bendideia und Kotyttia Str. X $3_{16}$ 470, Bendis Hsch. *s v*; Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8. Kratinos (Hsch. *δίλογχον*) hatte Bendis in den *Thrassai* erwähnt, später lag ein *Bendidium templum* nahe dem unteren Hebros (Liv. XXXVIII $41_1$; vgl. Luk. *Ikarom.* 24), und die grosse Göttin von Lemnos wurde Bendis gleichgesetzt *[$225_{14}$; $_{22}$]*. Auch nach Makedonien ward die Göttin übernommen; bei Philippoi finden wir ihr Heiligtum (*CIL* III *suppl.* 14406c), und mit den Makedoniern scheint sie nach Alexandreia gezogen zu sein *[$1556_8$]*. Koty(t)o kam in Aischylos' *Edonoi* (*fr.* 57) vor; ihr thrakischer Ursprung wird auch dadurch empfohlen, dass Kotys ein thrakischer (allerdings anch kleinasiatischer) Königsn. ist.

2) Bendis (*Βενδῖς, Gen. Βενδῖδος* nach Hdn. II $761_1$ L.) wird zuerst erwähnt von Hippon. *fr.* 120 (Hsch. *Κυβήβη*). Durch eine scharfsinnige Kombination ist es P. HARTWIG (Bendis, eine arch. Unters., Leipzig, Berlin 1897; vgl. A. TRENDELENBURG, Bendis, Berl. Progr. 1898) gelungen, das Kultbild der Bendis, wie es im Peiraieus stand *[$1556_8$]*, ans zwei wahrscheinlich von siegreichen Fackelträgerriegen *[$1557_2$]* gestifteten Votivrlfs. und einer Statue aus Laurion zu rekonstruieren. Neben der Göttin steht in der Haltung des Asklepios ein Heros, als dessen Namen jetzt durch ein samisches Weihgeschenk (WIEGAND, Ath. Mitt. XXV 1900 $172_{46}$; vgl. A. WILHELM, Oesterr. Jahresh. V 1902 127—139 u. unt. *[$1556_1$]*) Deloptes erwiesen wird: mir scheint dieser N. im Gegensatz zu den meisten Forschern (z. B. zu FOUCART, *Mél.* PERROT 99) echt griechisch. Auffallend ist, dass während Kratinos die Göttin *δίλογχος* (Hsch. *s v*) genannt hatte, die Kultstatue nur eine Lanze trug. TRENDELENBURG bezieht deshalb das Beiwort auf die beiden Spitzen der Lanze; nach denen konnte aber zwar diese, nicht aber die Göttin *δίλογχος* heissen. USENER, Rh. M. LVIII 1902 332 denkt bei der Bezeichnung an den Lichtstrahl; ihr eigentlicher Sinn ist uns ebenso unklar wie schon den antiken Analegern; Hsch. schwankt: *ὅτι δύο τιμὰς ἐκληρώσατο οὐρανίαν τε καὶ χθονίαν (λόγχας γὰρ ἐκάλουν τοὺς κλήρους), ἢ ὅτι δύο λόγχας φέρει κυνηγετικὴ οὖσα, οἱ δέ, ὅτι δύο φῶτα ἔχει τὸ ἴδιον καὶ τοῦ ἡλίου· τὴν γὰρ σελήνην Βενδῖν καὶ Ἄρτεμιν νομίζουσιν.* — Ausser in Athen ist vielleicht auch in Bithynien *[u. A. $_6$]* ein Typus der Bendis geschaffen; die früher auf die Bithynia bezogene Gestalt der Mzz. von Nikomedes I (HEAD *h n* 444) scheint Bendis zu sein. Hier trägt die Göttin zwei Lanzen. Die Versuche, Bendis auf Vbb. zu erkennen (HARTWIG a. a. O.; GRAEF, Herm. XXXVI 1901 97 f.), sind bisher vergeblich gewesen, TRENDELENBURG S. 21; ROBERT, Herm. a. a. O. 403 ff.

3) BEKKER, *An.* III $1192_{24}$. Vgl. den PN. *Μενδίδωρος* (Byzanz), *CIG* 2034. Die Form *Μενδῖς* ist alt, sie liegt auch dem N. der St. Mende zu Grunde. Apd. (bei StB. *s v* $444_{16}$) nennt zwar die Eponyme der St., die bei ihm *Μένδις* heisst, 'ein Weib'; aber gewiss ist dies nicht von der Göttin zu trennen. Nach TOMASCHEK, Sitz.ber. WAW CXXX 1894 47, der Bendis als 'Bindende', Vereinigende' deutet nnd KRETSCHMER, Einl. 236; Zs. f. vgl. Sprf. XXXV 1899 604 entsteht das *M* durch Assimilation.

4) Synes. *ep.* 32; 44 S. 178; 184; Hsch. *Κοτυτώ*.

5) Str. X $3_{16}$ S. 470 f.; vgl. n. *[$1557_2$]*.

6) Bendis wird von Palaiph. 32 S. $296_4$ WESTERM., Hsch. *Βενδῖς* und *δίλογχος*, Sch. Plat. *πολ.* I 327a der Artemis gleichgesetzt und in der bildenden Kunst dieser ähnlich gebildet. Die im Frühling durch einen Kalathoszug gefeierte bithynische Artemis, deren von einem Jüngling getragenes Gewand Hypatios am satanischen Geruch erkennt und die dann später dem Heiligen selbst als ein spinnendes und schweinehütendes Weib *μακραία ὡς δέκα ἀνδρῶν τὸ μῆκος* erscheint (Kallinik. *Hypat.* 124 u. 130 S. 90 u. 97 *ed. Bonn.*), ist wahrscheinlich Bendis, nach der ein bithynischer Monat hiess (USENER, Rh. M. L 1895 145 ff.). — Der Hekate wird Bendis von Hsch. *Ἀδμήτου κόρη*, der Persephone von Orph. *fr.* 184 gleichgesetzt. Weniger sicher ist, dass auch Kotys mit Artemis ausgeglichen ward, doch trägt ein thrakisches Artemisrlf. (HEUZEY. *Miss. de Macédoine* S. 81 T. IV 2) die Beischrift *Coto*.

7) Der neuplatonische Orpheus, d. h. wahrscheinlich die rhapsodische Theogonie, die nichts zu enthalten scheint, was nicht im peisistrateischen Athen hätte gesagt werden können, erwähnt Bendis *[A. $_6$]*; doch

*θίασοι*[1]) in einzelnen griechischen Gemeinden, insbesondere in Attika[2]), Kotyto auch in Korinth[3]) und Sicilien[4]), Bendis später vielleicht durch makedonische Vermittelung in Bithynien[5]) und in Alexandreia[6]) Einlass; letztere, die noch von römischen Dichtern erwähnt wird[7]), ist in Athen sogar unter staatlicher Mitwirkung verehrt worden[8]), während die Kotytogenossenschaften ebenso wie die phrygischen Privatkulte gering geachtet wurden und — mit Recht oder Unrecht — als Gelegenheit zu mancherlei Unzucht galten[9]). Darin freilich unterscheiden sich diese thrakischen Gottesdienste ganz von den phrygischen, dass sie später nur noch wenig Bedeutung haben[10]); aus diesem

---

braucht darum nicht gerade eine athenische Verehrung der Göttin angenommen zu werden. Die thrakischen Gottheiten waren, wenn nicht schon früher, so gewiss in der zweiten Hälfte des VI. Jh.'s dem Athener durch Peisistratos' Unternehmungen bekannt geworden; und es lag nahe, dem thrakischen Sänger die Kenntnis seiner Heimatgottheit zuzutrauen. — Platon *πολ.* I 1 327a spricht von einem zur Zeit des Gespräches zum ersten Mal im Peiraieus gefeierten Fest; aber es handelt sich hierbei wohl nur darum, dass vorher der Staat bei der Feier nicht beteiligt war.

[1]) Von den Orgeones der Bendis im Peiraieus sind bisher vier Inschriften zu Tage gekommen: 1) Ehrendekret vom J. 329/8 v. Chr., *CIA* $IV_2$ 573b S. 298; Hartwig, Bendis 6; 2) Ehrendekret für den *στέφανος*, Demargue, *Bull. corr. hell.* XXIII 1899 $370_{15}$ (II. Jh. v. Chr.); ausser Bendis werden genannt *Δηλόπτης [1555₂] καὶ οἱ ἄλλοι θεοί*; 3) u. 4) angedeutet von Ziebarth, Rh. M. LV 1900 503.

[2]) In Attika sind folgende Bendiskultstätten bezeugt: a) Peiraieus (Platon *πολ.* I 1 327a; *CIA* II 610; von Xenoph. *Hell.* II $4_{11}$ neben dem Tempel der Artemis Munichia genannt; über die Lage s. Wachsmuth, St. Athen II 140; Hartwig S. 10; A. Wilhelm, Oesterr. Jahresh. V 1902 127—139; vgl. auch die o. *[A. 1]* genannten Thiasoteninschriften). Das Fest fiel nach Prokl. *Plat. Tim.* 9b; 27a (vgl. *CIA* II $610_{17}$; $a_{32}$; Mommsen, Feste d. St. Ath. 488 ff.) auf 19/20 Thargelion. — b) Salamis, *CIA* II 620. — c) Laurion. Nachdem schon Hartwig aus der daselbst gefundenen Statue *[1555₂]* auf dortigen Bendiskult geschlossen, will Cec. Smith, *Cl. rev.* XIII 1899 232 diesen als den ersten attischen Dienst der thrakischen Göttin erweisen. Nach Cumont, *Rev. arch.* $IV_{11}$ 1903 381—386 (*pl.* xvi Statuette in Mariemont, wahrscheinlich aus Laurion) ist der Bendiskult nach Laurion wahrscheinlich durch thrakische Sklaven verpflanzt worden, die beim Bergbau beschäftigt waren. — Ob auch Kotyto einen athenischen Kult hatte, ist eine von Buttmann, Mythol. II 159—167 verneinte, von Lobeck, *Agl.* II 1007—1039 bejahte, seitdem oft behandelte, aber m. E. nicht mit Sicherheit zu entscheidende Frage. Allerdings nennt Iuven. $2_{92}$ die *Cecropia Cotyto*, aber diese Nachricht geht, da zugleich ihre Verehrung durch die Baptai erwähnt wird, sicher auf eine Notiz über die auch vom Schol. genannten *Baptai* des Eupolis zurück, die nicht unzweifelhaft athenischen Kult der Göttin bezeugen. Eupolis hatte die Korinther (Hsch. *Κοτυτώ*; vgl. Suid. *θιασώτης τῆς Κότυος· Κότυς δαίμων παρὰ Κορινθίοις τιμώμενος*), daneben aber Alkibiades (Sch. Iuven. $2_{92}$) verspottet. Ein Widerspruch liegt in dieser doppelten Spitze nicht: der Komiker konnte sowohl Alkibiades an dem korinthischen Feste teilnehmen lassen als die korinthischen Kotytien auch dann verspotten, wenn athenische vorgeführt wurden. Das Fehlen eines sicheren litterarischen (Str. X $3_{16}$ 471 erwähnt gerade die Kotytia nicht) oder inschriftlichen Zeugnisses für athenischen Kotysdienst ist zwar nicht entscheidend, spricht aber immerhin zu Gunsten Buttmanns, wie dieser m. R. hervorhebt.

[3]) S. o. *[A. 2]*.

[4]) (Plut.) *prov. Alex.* 78.

[5]) S. o. *[1555₂; ₆]*.

[6]) Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e Rom.* 159 f.

[7]) Ihre Feste galten als unzüchtig, Hor. *ep.* $17_{56}$; (Virg.) *catal.* $5_{19}$.

[8]) Vielleicht war ein delphischer Spruch Ursache, dass das Fest, das übrigens trotz der offiziellen Teilnahme *κατὰ τὰ πάτρια τῶν Θρᾳκῶν* gefeiert wurde, als Staatsfest anerkannt worden ist, Foucart, *Mél.* Perrot 95—102.

[9]) *Viros ad imitationem feminarum saltantes* hatte Eupolis in seinen *Baptai* vorgeführt (Sch. Iuven. $2_{92}$); *ἔφορος τῶν αἰσχρῶν* ist Kotys bei Suid. *θιασώτης*. Vgl. Bekker, *An.* I 246 *Εἰθύφαλλοι ... τελετή τις περὶ τὸν Διόνυσον καὶ τῇ Κοτυτοῖ* (? *Κοχυτοῖ* steht bei Bekk.) *ἀγομένη*; Lobeck, *Agl.* II 1014 ff. u. o. *[A. 1]*. Zu *vitreo bibit ille Priapo* (Iuven. $2_{95}$) vgl. Kaibel, GGN 1901 512.

[10]) Bendis wird allerdings, weil ihre Statue ganz von Gold ist, in der Götterversammlung bei Luk. *Iupp. trag.* 8 mit Attis, Mithras und Anubis über die altgriechischen Götter, deren Bilder aus wertlosen Stoffen hergestellt sind, erhoben; aber eine symbolische Bedeutung kann das nach dem, was

Grunde ist auch über sie nur wenig überliefert, und wir vermögen nicht zu sagen, ob sie wirklich unter einander[1]) und mit Kybele eine über ihre Ausgleichung mit der boiotischen Artemis hinausreichende Ähnlichkeit zeigten[2]). Für den gegenwärtigen Zweck unserer Betrachtung ist übrigens das Dunkel, das über diesen und anderen[3]) thrakischen Gottheiten lagert, deshalb nicht besonders nachteilig, da sie alle nur wenig dazu beigetragen haben, die hellenischen Götterdienste aufzulösen.

Weit wichtiger sollten in dieser Beziehung die ägyptischen Gottheiten werden, deren erste Rezeption ebenfalls in die Blütezeit fällt. Wenigstens gilt dies für Ammon, den Hauptgott Ägyptens während seiner grössten Perioden, der von einer Filiale des thebanischen Heiligtums, dem Ammoneion[4])

---

wir sonst über ihren Kult in der Kaiserzeit erfahren, nicht haben.

[1]) Preller-Robert I 231 f. vergleichen auch die Göttin in der zerynthischen Höhle (s. o. *[$231_{8}$ ff.]* *Ζειρήνη* leitet Tomaschek, Sitz.ber. WAW CXXX 1894 45 von *g'her* 'begehren' ab), die Chryse *[$227_{2}$]* und die taurische Parthenos *[1266 zu $1265_{2}$]*. Ueber die grosse Göttin von Lemnos s. o. *[$225_{14}$]*.

[2]) Den Griechen selbst, denen ihre eigene Vergangenheit fremd geworden war, erschienen diese Gottheiten, deren Kult sich soweit von dem durch die Kunst geschmückten hellenischen unterschied, begreiflicherweise als gleichartig, und darin folgen ihnen die meisten Neueren, selbst Lobeck (*Agl.* II 1020), der Kotys und die Götterm. für so nahe verwandt hielt, dass ihre Kulte nicht unterschieden werden könnten, und Rohde. Str. X $3_{18}$ 470 f. erklärt diese Uebereinstimmung daraus, dass die Phryger aus Thrakien stammen: auch das hat bis in die neueste Zeit Gläubige gefunden und wesentlich dazu beigetragen, dass die Vorstellungen von den ältesten griechischen Kulten irre geführt wurden. Fassen wir demgegenüber die sehr wenigen Züge zusammen, die von den beiden thrakischen Göttinnen überliefert sind, die *Ἁρπαγὰ Κοτυτίοις* am sikelischen Kotytisfest, *ἐν ᾗ περί τινας κλάδους ἐξάπτοντες πόπανα καὶ ἀκρόδρυα ἐπέτρεπον ἁρπάζειν* ([Plut.] *prov. Alex.* 78; Mannhardt, WFK II 258 f.), die obscönen Riten *[$1556_{9}$]*, die Taufe, von der Eupolis in den *Baptai* *[$1556_{2}$]* gesprochen zu haben scheint, ferner, was den Bendiskult betrifft, den Fackellauf (Plat. *πολ.* I 1 328a), die Fruchtopfer (*CIA* I 210 *Ἀδραστείας καὶ Βενδῖδος ... καρποῦ ἐκ τῶν ἱερῶν*; man vergleicht die thrakischen Weiber *ἐπεὰν θύωσι τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Βασιληΐῃ, οὐκ ἄνευ πυρῶν καλάμης θυούσας τὰ ἱρά*, Hdt. $4_{33}$) und die vielleicht auf Bendis bezüglichen Riten, die aus dem bithynischen Artemisdienst überliefert sind *[$1295_{2}$; $1555_{9}$]*, so erscheint trotz einzelner — leicht begreiflicher — Uebereinstimmungen das Urteil Strabons doch als keineswegs so gefestigt, wie es nach der Sicherheit, mit der es ausgesprochen wird, zu erwarten wäre. Ganz zweifelhaft endlich ist, was aus den Etymologien (Bendis wird als die 'Bindende' *[$1555_{3}$]* oder als 'die leuchtende Frau' [Grimm, Kl. Schr. V 430—438], Kotys als 'Kriegsgöttin' [zu *Κότος* stellt *Κότυς EM* $396_{18}$ *εὐρύς*; $599_{55}$ *νέκυς*] gedeutet) gefolgert wird; diese wären nur dann wissenschaftlich berechtigt, wenn mindestens das aus ihnen erschlossene Wesen der Gottheiten anderweitig feststände.

[3]) Zu ihnen dürfte Isodaites gehören, trotz seines griechischen Namens ein ursprünglich wohl barbarischer Gott, der in der athenischen Halbwelt seine Anhängerinnen — darunter auch Phryne — zählte (Harpokr. Suid. Phot. *[$115_{11}$]* *Ἰσοδ.*); wie der thrakische Reiter (Pick, Arch. Jb. XIII 1898 155—167) ward er später Pluton oder Plutons S. (Hsch. *Ἰσοδ.*) oder auch dem Dionysos Zagreus und Nyktelios gleichgesetzt *[$1432_{2}$]*.

[4]) Parthey, Das Orakel und die Oase des Ammon, Abh. BAW 1862 131—193. — Das Ammoneion ist bis tief in die hellenistische Zeit hinein das für die Griechen wichtigste Ammonheiligtum geblieben; auch in die Mythen ist es verwoben: Kepheus (Apd. $2_{43}$), Perseus (Arr. *exp. Al.* III $3_{1}$), Herakles (ebd.; Eust. *DP* 11) sollten es wie ihr Nachfahr Alexandros — in Sagen, die nicht notwendig nach diesem letzteren, sondern vielleicht schon im Rhodos des VI. Jh.'s entstanden sind — befragt haben. Die Abhängigkeit des griechischen Ammonkultus vom Ammoneion spricht sich auch darin aus, dass Ammons Kopf oft zu Wasserspeiern benutzt wurde: in der Oase betrachtete man natürlich den Gott als Spender der Quelle, vielleicht auch des dort nicht vollständig fehlenden Regens. Eine alte Legende, die später mit den Apollonlegenden Kyrenes *[$792_{8}$]* ausgeglichen zu sein scheint, hat vielleicht erzählt, dass der Gott als eines der wasserverkündenden Tiere (Taube? vgl. Hdt. $2_{55}$; der Rabe *[$792_{8}$]* stammt vielleicht aus der kyrenischen Apollonlegende) das befruchtende Nass angezeigt habe. — Dagegen findet sich von der Art Orakelerteilung, die nach altthebanischem Muster noch in der Zeit Alexanders am Ammoneion mit dem in einer Kapelle auf einer Barke herumgetragenen

der Oase Siwah, über Kyrene[1]) vielleicht schon im VI. Jahrhundert nach Lakonien[2]) verpflanzt wurde, von wo aus die Vorfahren der Bürger jener afrikanischen Stadt nach Thera gezogen waren (S. 255). Hier hatte der dem Zeus angeglichene[3]) Gott Heiligtümer in Sparta[4]) und Gythion[5]) und erfreute sich so grossen Ansehens[6]), dass der ehrgeizige und ränkesüchtige Lysandros bei der Aufgabe der Belagerung von Aphytis eine nächtliche Epiphanie des Gottes[7]) und bei seiner Entfernung aus Sparta die Notwendigkeit, sich vor ihm zu reinigen[8]), zum Vorwand nahm. Auch in einigen andern Griechenstädten erhielt der Gott teils feste Heiligtümer, teils wurde er wenigstens durch Theorien geehrt[9]) und sein Bild auf die Münzen gesetzt[10]). Pindar, der an ihn auch einen Hymnos richtete[11]), hat der Sage[12]) nach in den thebanischen Ammontempel eine Statue des Kalamis geweiht[13]); dass er auch das Heiligtum selbst gestiftet, nachdem

Gottesbild (Diod. $17_{50}$; Curt. $7_{31}$; vgl. Kallisth. bei Str. XVII $1_{43}$ 814) vollzogen wurde, keine Spur. Vielmehr spricht manches dafür, dass in Griechenland Ammon durch Traumorakel weissagte. Er soll nachts, also doch wohl in einem Enypnion, dem Lysandros erschienen sein *[A. 7]*; die lakonische Inkubationsgöttin Pasiphae galt als seine M. *[A. 3]*; der Ammonstein sollte *divina somnia repraesentare [777₈]*; in Oropos stand der Gott neben Amphiaraos, in Gythion neben Asklepios. Vielleicht ist jedoch schon in Aegypten diese Art der Weissagung im Ammonkult geübt worden; in Theben waren — wie vermutlich auch anderwärts — dem Gott Schlangen heilig (Hdt. $2_{74}$; vgl. Hsch. *Ἄμμων*), womit vielleicht zusammenhängt, dass nach Antipat. *AP* IX $241_{2}$ Ammon selbst einmal Schlangengestalt annahm. Ammons Nabelstein *[777₃]* verteidigt Meltzer, Philol. LXIII 1904 186—223 gegen Meyer.

1) Pind. *P* $4_{16}$; Plat. *Pol.* 1 S. 257b. Die Kyrenaier stiften Ammonstatuen in Delphoi, Paus. X $13_{5}$; der Kyrenaier Enbotas befragt das Ammoneion, ebd. VI $8_{3}$.

2) Wide, LK 264.

3) Nach Ov. *M* $5_{327}$ f. nimmt Zeus die Gestalt eines Widders an, als er vor Typhon floh. Dass *AP app. ep.* $281_{3}$ zwischen Zeus und Ammon unterschieden werden sollte, scheint mir nicht sicher; aber nach Plut. *Agis* 9 ist Zeus von der Atlantide Pasiphae V. des Ammon, was Wide, LK 249 mit den Hesperidensagen Kyrenes kombiniert.

4) Paus. III $18_{3}$.

5) Paus. III $21_{8}$. Er stand neben Asklepios wie in Kyrene; das zeigt, dass er von dort filiiert ist, Zingerle, Ath. Mitt. XXI 1896 79.

6) Dementsprechend billigt Ammon bei Plat. *Alkib.* II 12 149b die Frömmigkeit der Lakedaimonier.

7) Paus. III $18_{3}$.

8) Plut. *Lys.* 20. Nach Ephoros (ebd. 25; vgl. Diod. $14_{13}$) hat Lysandros versucht, das Orakel zu bestechen.

9) Ueber Athen, wo das Staatsschiff später den N. *Ἀμμωνι(ά)ς* führte (Arstl. *resp. Ath.* 61; *FHG* II 121) s. *Ἀθην.* VI 1877 482 (= *CIA* IV 184b)$_{19}$; *rev. ét. gr.* VI 1893 $2_{28}$; *CIA* II 741 a α$_{32}$ (Inschr. vom J. 333); $819_{18}$. Das hier vor den Panathenaien im Hekatombaion genannte Opfer (vgl. auch Hsch. *Ἀμμωῖν[ια?] ἑορτὴ Ἀθήνησιν ἀγομένη*) kombiniert A. Mommsen, Feste der St. Ath. 40 mit dem Opfer an Eirene; er erinnert ferner daran, dass Paus. I $8_{2}$ eine athenische Amphiaraosstatue neben Eirene nennt und dass im Amphiaraosheiligtum zu Oropos ein Ammonheiligtum war (*CIGS* I 3499 = *CIA* IV$_{II}$ 169b), und schliesst daraus, dass es sich um ein vor den Panathenaien den Friedensgöttern (?) Amphiaraos, Ammon und Eirene in Oropos dargebrachtes Opfer handele. Das ist sehr unsicher. Ueber einen Thiasos des Ammon s. Wachsmuth, St. Ath. II $162_{2}$, üb. Theben s. u. *[A. 13]*. In Olympia standen wohl neben Zeus Ammon Hera Ammonia und Hermes Parammon (d. h. einfach 'Hermes neben Ammon' nicht 'der kleine Ammon', wie Eisele bei Roscher, ML III 1568 übersetzt), Paus. V $15_{11}$; nach Megalopolis (Paus. VIII $32_{1}$) ist der Kult wahrscheinlich von Theben aus gekommen. In Aphyte oder Aphytis (StB. *s v* $151_{3}$ *[A. 7]*) war ein Orakel Ammons. Vgl. Iambl. *myst.* $3_{3}$ S. $108_{13}$ P. Andere Ammonkultstätten zählt Parthey a. a. O. 154 ff. auf.

10) Ammon erscheint auf Mzz. von Aphytis (*Gr. coins Brit. Mus. Maced.* 61; Head *h n* 186 *[A. 7; 8]*), Tenos (III. Jh., Head *h n* 420), Arkadia in Kreta (ca. 300 v. Chr., ebd. 387), Katana (*Gr. coins Brit. Mus. Sic.* $53_{33}$).

11) Pind. *fr.* 36.

12) Denn schwerlich ist es mehr als eine Fabel, die an den pindarischen Hymnos anknüpft. Eine Weihinschrift hätte Paus. wahrscheinlich erwähnt. Studniczka, Kyr. 83 und E. Meyer bei Roscher, ML I $289_{12}$ halten die Nachricht für beglaubigt und knüpfen daran weitere Vermutungen.

13) Paus. IX $16_{1}$.

er den Gott auf seinen Reisen kennen gelernt, behauptet nicht einmal die Sage, und es wird durch nichts empfohlen. Die Thebaner, die sich in der Zeit der Perserkriege antinational verhielten und die sich des Zusammenhanges mit dem ägyptischen Theben gerühmt zu haben scheinen, hatten allen Grund, dessen Hauptgott einen Tempel zu weihen. Von diesem Werke des Kalamis scheinen sich keine Nachbildungen erhalten zu haben; dagegen kennen wir mehrere andere Typen, die von athenischen Meistern des V. Jahrhunderts wahrscheinlich für öffentliche Kultstätten des Gottes geschaffen sind[1]). Privatkult in Thiasoi hat Ammon, der sich in diesem Punkt von fast allen andern fremden Göttern Griechenlands unterscheidet, wohl nur selten genossen; es ist deshalb auch zwar die philosophische Ausdeutung als der 'geheimnisvolle'[2]) Allgott, die Ammon in der Heimat schon in der pantheistischen Geheimlehre der Priester des mittleren Reiches gefunden hatte, in Griechenland, wo schon im VI. und V. Jahrhundert verwandte Bestrebungen sich bethätigten, ausgebildet worden[3]), dagegen die Vorstellung des Gottes frei geblieben von mancherlei abergläubischen Elementen, die den andern Barbarengöttern so leicht in den Privatkonventikeln anhaften konnten. Deshalb und weil er wenigstens die letzten Phasen der Religion der Kunst, die Gestaltung durch die Plastik, noch mit durchgemacht hat, erscheint er fast als Grieche, so dass er in neuerer Zeit irrtümlich für einen echt griechischen Zeus gehalten werden konnte, der erst nachträglich mit dem zufällig gleichnamigen ägyptischen Gott verschmolzen sei[4]). Eben dies ist der Grund, dass auch er an der Auflösung des hellenischen Götterglaubens fast gar nicht mitgewirkt hat. Die

---

[1]) Vier Typen zählt Furtwängler, Abh. BaAW XX (Denkschr. LXVII) 565 ff. auf. — Ueber Ammon auf Gemmen s. Tassie-Raspe I 115 f.

[2]) Ammon wird öfter als *τὸ κεκρυμμένον* oder *ἡ κρύψις* bezeichnet (z. B. von Manetho *FHG* II 618$_{75}$; Hekat. ebd. 389$_{9}$) und in diesem Sinn gedeutet; vgl. z. B. Iambl. *myst.* 8$_{3}$ S. 263$_{9}$ *τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρυμμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων*; Intp. Serv. V*A* 4$_{196}$ (myth. Vat. I 121; II 80; III 3$_{9}$) *satis eius sunt involuta responsa.*

[3]) In verschollenen jungägyptischen heiligen Schriften belehrte Dḥuti den Amen. Auch in der hellenistischen Fortsetzung dieser Litteratur wird zuweilen Ammon durch Hermes unterwiesen; vgl. auch die von Stobaios (*φυσ.* 182; 188 Heer.) zitierte Schrift des Hermes an Ammon und den *dialog. de natura deorum* in der bipontinischen Apuleiusausg. II 286. Ammon ist hier Mensch, wie in der ebenfalls mystischen Schrift des Bitys (Iambl. *myst.* 8$_{4}$ 267 P.): die in Aegypten alte *[1563 f.]* Vermenschlichung von Göttern geht in dieser Litteratur vielleicht bis auf die Anfänge der Mystik, ins VI. Jh., zurück. Reitzenstein, Poim. 123 vermutet, dass Plat. *Phaidr.* 59 S. 274c—275a an eine im Kreis der hermetischen Schriften entstandene Ueberlieferung anknüpft. — In einer stoischen Aufzählung der *partes mundi* erscheint Ammon als *τὸ δεκτικόν*, Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 80$_{1}$.

[4]) Overbeck, Km. II$_{1}$ 274 ff.; 303 ff. will nachweisen, dass Zeus Ammon ein alter thebanischer Regengott in Widdergestalt gewesen sei, der durch die Aigeiden nach Sparta, von dort nach Thera und Kyrene gekommen und hier mit dem zufällig gln., nicht widderköpfigen Ammon der Oase verschmolzen sei. An sich ist es glaublich, dass eine Homonymie zu einer Verschmelzung führte; eine ähnliche Vermutung haben zuletzt E. Meyer bei Roscher, ML I 291 und Pietschmann bei Pauly-Wissowa I 1856 hinsichtlich des Ammon und des karthagischen בעל חמן, aus dessen N. auch das H der lateinischen Form Hammon stammen soll, ausgesprochen. Indessen ist der Vermutung Overbecks inzwischen die Grundlage entzogen durch den Nachweis, dass schon der ägyptische Ammon (was noch Parthey a. a. O. 187 bestritten hatte) widderköpfig, und zwar gerade mit dem für den griechischen Zeus Ammon charakteristischen, nach unten gebogenen Horne dargestellt wurde; eine einleuchtende griechische Etymologie von Ἄμμων ist nicht vorhanden, und die lokale Verbreitung des Kultus erklärt sich auch ohne die Zuhilfenahme der Aigeidenwanderung.

Schichten, denen die Götter der Kunst verschlossen waren und die sich deshalb den Barbarengottheiten zuwendeten, fühlten sich ihm gegenüber ebenso fremd wie gegenüber den grossen Göttern des Olympos; so ist der Gott, nachdem er unter Alexandros, der sich als seinen Sohn bezeichnete, eine neue kurze Blütezeit erlebt hatte, in der hellenistischen und römischen Periode fast völlig vergessen gewesen [1]).

### b) Die vom Hellenismus rezipierten Barbarengötter.

309. Die in der Blütezeit eindringenden ausländischen Kulte hatten den Gesamtcharakter des hellenischen Gottesdienstes nicht ändern können, weil dieser so stark gewesen war, dass sich die Barbarengötter gerade in dem Masse, als sie den griechischen näher traten, selbst hellenisieren mussten. Dass seit dem dritten Jahrhundert die hellenische Bildung diese Kraft allmählich einbüsste, haben wir bereits bei der Betrachtung der Kybelekulte sehen können, die in der hellenistischen und römischen Zeit zahlreiche der griechischen Kultur widerstrebende Elemente enthielten, obgleich sie in der Blütezeit sich dieser schon gefügt hatten. Wesentlich geringer noch war natürlich die Überlegenheit der griechischen Bildung gegenüber solchen Diensten, mit denen sie erst in den hellenistischen Reichen zusammenstiess. Zwar war selbst damals noch die Lebenskraft des griechischen Geistes zu stark, als dass die Barbarengötter einfach übernommen wären. Indessen so original, wie jetzt gewöhnlich angenommen wird, ist der Hellenismus doch auch auf dem Gebiet der Religion nicht gewesen. Man pflegt die Kulte des Ptolemaierreiches, die selbst am besten von allen der makedonischen Zeit bekannt sind, mit den zufällig ebenfalls verhältnismässig gut bezeugten altägyptischen zu vergleichen, die Abweichungen als alexandrinische Neuschöpfungen zu betrachten und danach die Schaffenskraft des Hellenismus überhaupt zu bemessen. Der Weg ist bequem, aber er führt in die Irre. In mindestens tausendjähriger Entwickelung hatte sich diesseits und jenseits des ägäischen Meeres der Prozess vollzogen, der in der makedonischen Zeit nur seinen Abschluss erreichte. Genauere Untersuchung lehrt, dass alle Kulte des Ptolemaierreichs, bei denen überhaupt der Vergleich möglich ist, teilweise Übereinstimmung sowohl mit älteren ägyptischen wie mit älteren griechischen zeigen; und es ist überaus schwer, in vielen einzelnen Fällen unmöglich, das Mass des wirklich Neuen, das die Griechen wahrscheinlich doch auch noch in der Zeit des Verfalles in diesen Kulten geschaffen haben, festzustellen [2]). Noch viel unsicherer fällt die Antwort hinsichtlich der Weiter-

---

[1]) Als fast erloschen bezeichnet das Ammoneion Str. XVII $1_{43}$ S. 813. Wenn trotzdem römische Dichter (z. B. Luc. *Phars.* $9_{555}$; Iuven. $6_{555}$; Prisc. *perieg.* [*PLM* V 281]$_{196}$) die Orakelstätte als bestehend nennen, so mag z. T. die dichterische Tradition mitspielen. Die von Claud. $8_{143}$ erwähnte Weissagung erklärt WOLFF, *Nov. or. aet.* 36 für erst nachträglich auf die Zeit des Honorius bezogen. — Länger scheint Ammon in Aegypten selbst allgemeinere Verehrung genossen zu haben; die von SEYMOUR RICCI, Wiener Stud. XXIV 1902 276 ff. herausgegebene Inschr. stammt, wie es scheint, aus der ägyptischen Thebais. Vgl. über die Verbreitung des Ammonkultus in der hellenistischen und Kaiserzeit DREXLER, Myth. Beitr. I 134. — Ueber die etwaige Ausgleichung Ammons mit Ba'al Qarnajim s. zuletzt OFFORD, *Proceed. soc. bibl. archaeol.* XXI 1899 173 f. u. unten *[$1566_{2}$]*.

[2]) Die Römer haben, worauf viele Forscher, z. B. GUIMET, *AIBL* IV xxiv 1896 (14. Jan.) 158, hingewiesen haben, z. T. eine

entwickelung der übrigen Barbarenkulte in der makedonischen Zeit aus. Keinesfalls dürfen die wirklichen oder vermeintlichen Ergebnisse über religiöse Neubildungen im Lagidenreiche das Urteil über die Anpassung der syrischen und phoinikischen Gottheiten an das Griechentum bestimmen; die Seleukiden haben weder so bestimmt noch so erfolgreich als die Ptolemaier nach einer Verschmelzung oder Annäherung der verschiedenen Nationalitäten ihres Reiches gestrebt. Das zeigt sich u. a. auch darin, dass die semitischen Kulte auf die hellenistische Welt nicht annähernd den gleichen Einfluss geübt haben wie die ägyptischen. Wo uns etwas wirklich Neues entgegentritt, sind es nicht vorzugsweise Griechen gewesen, die es geschaffen; die griechische Kultur leiht wenig mehr als das Gewand für die barbarische Weiterentwickelung barbarischer Gedanken. Dies gilt auch — wenngleich nicht ganz in demselben Masse — für den Mithraskult, den übrigens der Hellenismus eigentlich nur empfangen hat, um ihn an die römische Welt weiterzugeben: Spuren des hellenistischen Einflusses sind auch hier sehr schwer sicher festzustellen. Alles in allem wird also die Originalität des Hellenismus gewöhnlich weit überschätzt: je deutlicher hervortritt, dass die griechischen Kulte, bevor die Entwickelung durch die Kunst begann, den vorderasiatischen und ägyptischen nahe verwandt waren, um so klarer stellt sich heraus, dass auch die Ausgleichung mit den Barbarengottheiten nicht eine neue Stufe in der Entwickelung der religiösen Vorstellungen der Griechen ist, sondern die alte, auf die das Griechentum zurücksinkt, seit die Triebkraft stockt, die sie darüber emporgehoben hat. Die Vitalität des hellenischen Geistes ist so gross, dass er selbst untergehend sich zu entwickeln scheint: das darf nicht darüber täuschen, dass der Hellenismus seine Zerstörung ist, nicht seine Weiterbildung. Damit ist nun schon ein anderer wichtiger Unterschied zwischen den in der makedonischen Zeit übernommenen barbarischen Kulten und den echt griechischen, die mindestens ihrer Mehrzahl nach schliesslich auch aus der Fremde stammten, hervorgehoben. Bei den ausländischen Diensten der hellenistischen und der Kaiserzeit ist es nicht mehr die Religion der Kunst, welche die Gottheiten des Orients wesentlich umgestaltet hat. Diese hatte ihren Inhalt verloren, nur die Form war erhalten; formal sind ja auch z. T. diese Barbaren noch wirkliche Griechen geworden. Hellenistische Künstler haben für die ägyptischen, syrischen, phoinikischen, kleinasiatischen Gottheiten prunkende Tempel erbaut und mit der durch die grossen Meister errungenen Technik ihre Statuen gebildet; wir besitzen Hymnen auf Isis im Versmass Homers. Aber das trifft nicht das Wesen der neuentstehenden Gottheiten, es ist nur ihre leichte Hülle. Heben wir sie auf, so entdecken wir, dass einerseits politische Rücksichten, Rationalismus und allegorische Deutelei, andererseits Aberglauben, blinde Wundersucht und Erlösungsbedürfnis, die Triebfedern der griechischen Religion — und aller Religionen — in den Zeiten des Verfalls, nicht allein die Verbreitung dieser

---

den altägyptischen Kultformen noch genauer entsprechende Gestalt der ägyptischen Götterdienste gehabt als die Griechen der Ptolemaierzeit. Man pflegt dies so zu erklären, dass die Neuschöpfungen der alexandrinischen Periode nach und nach wieder ausgeschieden wurden. Das ist richtig; aber man darf die Bedeutung der hellenistischen Umgestaltungen nicht überschätzen.

Barbarengötter begünstigt, sondern sie auch noch weiter in ihrem Sinn umgestaltet haben, soweit von einer Umgestaltung überhaupt die Rede sein kann. Was zunächst die ägyptischen Gottheiten betrifft, so sind die zahlreichen göttlichen Wesen, denen die Pharaonen und ihre Unterthanen Tempel errichtet, zwar meist nicht dem Griechentum, sondern erst dem Christentum erlegen, aber nur wenige sind in die hellenistische Kultur eingegangen; und selbst deren Zahl verringert sich, wenn man berücksichtigt, dass manche von ihnen nur oder fast nur in der an ältere Überlieferungen anknüpfenden philosophischen Mystik und in Zauberformeln erwähnt werden, die, weil sie das Fremdartige bevorzugen, für sich noch nicht ein Fortleben auch im hellenistischen Kult bezeugen [1]). Die am meisten verehrten Ägypter des hellenistischen Pantheons sind die gern zu Syzygien von drei oder vier Gottheiten [2]) verbundenen Isis, Osiris, dessen Stelle aber jetzt z. T. Serapis einnimmt, Anubis [3]) und Horos in der Form als Kind, als Harpokrates [4]). Im Mittelpunkt dieses hellenisti-

---

[1]) So wird z. B. selbst die zum Osiriskreis gehörige Nephthys auf nicht ägyptischen Urkunden nicht oft erwähnt; in Athen wurde ihr später mit Osiris am 13. Boedromion ein Hahn geopfert, *CIA* III $77_4$ (über *καρπώσεις* vgl. v. Prott, *Fasti sacri* S. 9). Chnubis (Chnuphis, äg. Chnum), der Gott von Elephantine, war widderköpfig dargestellt und mit Ammon verschmolzen worden; im Hellenismus erhält er die Gestalt einer Schlange und wird — wie Kneph (Phil. Bybl. bei Euseb. *pr. ev.* I $10_{32}$ H.), mit dem er verschmolzen zu sein scheint — dem *Ἀγαθὸς δαίμων [1087₂]* gleichgesetzt. Als solcher erscheint er in der hermetischen Litteratur, als Schlange auf Abraxassteinen (z. B. *Χνοῦβ τύχης*, Kamee, E. le Blant, *mém. AIBL* XXXVI 1898 $23_{19}$. Vieles andere bei Drexler, Myth. Beitr. I 61 [A. 1] ff.).

[2]) Osiris, Isis, Anubis werden sehr oft zusammen genannt, z. B. von Luc. $8_{831}$ ff., ebenso Serapis, Isis, Anubis, z. B. in Delos, Dittenberger, *Syll.* II² $759_1$; 761 (mit den *Epikleseis* *Ἀν. Ἡγεμών, Σάραπις Σωτήρ, Ἰσ. Σώτειρα*), Theben (*CIGS* I 2482), Orchomenos (ebd. 3215), Chaironeia (ebd. 3308; 3347; 3375; 3380) u. s. w. Vgl. Usener, Rh. M. LVIII 1903 28. Statt Anubis erscheint bisweilen Apis, Ov. *a* II $13_{11}$; Luc. $9_{157}$. Die Tetras Harpokrates, Anubis, Serapis, Osiris begegnet auf Inschr. von Delos (z. B. *bull. corr. hell.* VI 1887 316 ff.; mit Zeus *Οὔριος*, Dittenberger, *Syll.* II² 758; für Harpokrates tritt bisweilen Apollon ein, Dittenberger, *Syll.* II² 762) und auch sonst, Usener, Rh. M. LVIII 1903 $341_4$. Die gerichtlichen Eide der Ptolemaierzeit werden bei Isis, Serapis und den andern Göttern geschworen.

[3]) Der 'grabhütende' Gott, dem die Aegypter den Kopf eines Schakals gegeben hatten, vielleicht, weil dies Tier an den Gräbern haust, wird im Abendland hundeköpfig. Oft wird der *κυνοπρόσωπος*, *ὑλακτῶν* (Luk. *deor. conc.* 10), *latrator* (*VA* $8_{698}$; Ov. *M* $9_{690}$; Anon. *carm. contra pag.* [*cod. Paris.* 8084 = Riese, *AL* I no. 4; Mommsen, Herm. IV 1870 35; Baehrens, *PLM* III 291]$_{93}$) oder *latrans* (Prop. III 11 [IV 10]$_{41}$ u. aa.) Anubis, der *ianitor Lethaeus* (Stat. *s* III $2_{111}$), das *caput caninum* (Paul. Nol. $32_{117}$ H.) von römischen Dichtern erwähnt; Ov. *a* II $13_{11}$ beschwört Isis *per Anubidis ora verendi.* Der hundeköpfige Gott war natürlich eine der am meisten in die Augen fallenden Erscheinungen der Isisprozessionen; vgl. den sogen. Ambrosiaster (*quaest. ex vet. et novo testam. mixt.* 114 [Mi. XXXV 2343]) *et Cynocephalus ille, qui [n]utabundus per omnia se circumfert loca quaerens membra adulteri Osiris, viri Isidis.* Vgl. die von de Witte, *Gaz. arch.* I 1875 *pl.* xxv herausgegebene Darstellung. S. auch Wissowa, RR $298_7$; Cumont, *Rev. hist. et litt. rel.* VIII 1903 $422_1$ u. unt. *[1581₁].* — Nach Plut. *Is.* 14 (vgl. *AP app. ep.* $281_2$) hat Osiris den Anubis mit Nephthys, die er für Isis hielt, gezeugt. — In Griechenland erhält Anubis bisweilen den Bein. *Ἡγεμών* (z. B. in Delos, Dittenberger, *Syll.* $761_1$), der vielleicht auch mit der Sage zusammenhängt, dass er die suchende Isis zu Osiris' Leiche führte (Firm. Mat. $2_2$; vgl. o. und u. *[1581₂]*). Man scheint dies später mit der Sage verknüpft zu haben, dass Hunde der Isis suchen halfen *[946₂].* Vgl. über Anubis als Hund Boll, Sphaera 179.

[4]) Aus *Har pe χret*, d. i. 'Horos, das Kind', wird *Ἁρποχράτης* (z. B. Inschr. aus Delos, Dittenberger, *Syll.* II $559_2$; andere Beispiele ebd. S. 259) oder *Ἀρφοκράτης* (Inschr. aus Pergamon $336_2$ = Dittenberger, *Syll.* II $754_2$ f.; vgl. die delische Inschr. ebd. 764 *Ἴσιδι Σωτείρᾳ Ἀστάρτει Ἀφροδίτῃ καὶ Ἔρωτι Ἀρφοκράτει Ἀπόλλωνι*; *bull. corr. hell.* VI 1882 316; Drexler, Myth. Beitr. I 35). Daraus entstehen durch weitere Differenzierung die Formen *Ἀλφοκράτης*, *Ἀλφο-*

schen[1]) Götterkreises steht ohne Frage Isis[2]). Von allen altägyptischen und — mit alleiniger Ausnahme des Mithras — von allen altorientalischen Gottesgestalten befriedigte sie am vollkommensten die Bedürfnisse der verschiedenen Bildungsschichten und Gesellschaftsklassen des ausgehenden Altertums. Dass sie, die längst von einem Teile der ägyptischen Priesterschaft als eine Landeskönigin der Vorzeit betrachtet war, den Euemeristen als eine Bestätigung ihrer Hypothese und zugleich den Verteidigern der Ptolemaierkulte als eine der ersten Vorgängerinnen dieser gelten konnte[3]),

---

*κράτης* (Inschr. vom schwarzen Meer, Solmsen, Rh. M. LIII 1898 153); vgl. W. Schulze, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 233—245. Die Form *Ἁρποκράτης* findet sich nach Maspero inschriftlich nur einmal. — Dargestellt wird Harpokrates oft mit dem Finger am Munde — was später, vielleicht mit Rücksicht auf das vom Mysterienkult geforderte Schweigen *[1476₃]*, als eine Aufforderung zum Verstummen gedeutet wurde (Varro *l l* $5_{57}$; Cat. 74 [72]$_4$; Ov. *M* $9_{692}$; Plut. *Is.* 68) — auf der Lotosblume sitzend, und so erscheint er auch in dem orgiastischen Kult von Buto, wo Greise, die als seine Ernährer galten, sein Bild herumtrugen (Epiphan. *pan.* III II 11 S. 1092 = Bd. II III S. 508 Oehl.). Indessen ist dies keineswegs die einzige Art der Harpokratesdarstellungen. In Pelusium wurde der Gott als Jüngling mit der Granate gebildet, in Mendes als bärtiger Mann; in Kanobos erscheint er halb als Mann, halb als Krokodil (Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 277), während Horos sonst als Krokodilstöter gilt. Auch mit dem Füllhorn (z. B. Mzz. von Aspendos und Attaleia, Imhoof-Blumer, Kl. Mzz. II 321; 323; anderes bei Drexler, Myth. Beitr. I 40 f. A.) oder auf dem Löwen stehend ist Harpokrates in der makedonischen und römischen Zeit dargestellt worden. Auf Mzz. des *νόμος Προσωπίτης* in Unterägypten (Head *h n* 723) trägt er die Keule, scheint also dem Herakles (vgl. auch Milne a. a. O. 283) angeglichen zu sein. Auch dem Dionysos wird Harpokrates bisweilen gleichgesetzt (Drexl., Mythol. Beitr. I S. 40 A.), gewöhnlich aber wie Horos dem Ap. *[1259₁]*.

[1]) Allerdings ist Isis sicher schon vor Alexander in Attika verehrt worden. In einem Dekret vom J. 333/2 wird den Kitiern gestattet, auf dem von ihnen erworbenen Lande einen Aphroditetempel zu bauen, *καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται*, *CIA* II 168 (vgl. 1355; 1612; 1671), und schon in der mittleren Komödie wird bei Isis geschworen (G. Lafaye, *Hist. du culte des divin. d'Alex.* 81 f.). Koehler, Herm. V 1871 352 f., dem sich Töpffer, AG 123, Dittenberger zu *Syll.* no. 551 u. aa. anschliessen, vermutet, dass bei der Einführung des Isiskultes Lykurgos, der Grossv. des gln. Redners, den deshalb Arstph. *ὄρν.* 1296 Kratin. und Pherekrat. bei Sch. Arstph. *ὄρν.* 1294 als Aegypter verspotten, beteiligt gewesen sei. Indessen ist dieser ältere attische Isiskult gegenüber den späteren hellenistischen so wenig bedeutsam, dass Isis mit ihren späteren Paredroi zusammen nur unter den hellenistischen Gottheiten behandelt werden kann. Hieran darf auch der Umstand nicht hindern, dass die bildende Kunst Isis, abgesehen von ihren Attributen, oft ganz wie eine griechische Göttin, und zwar in einem Typus dargestellt hat, der vielleicht älter ist als der Hellenismus; es ist keineswegs erwiesen, dass dieser Typus von Anfang an für Isis geschaffen ist. S. Reinach, *Rev. arch.* III XLI 1902² 21 führt ihn auf Bryaxis' Kore zurück.

[2]) Isis (*Ἶσις*, *Εἶσις*, fälschlich *Ἴσις*; *Gen.* *Ἴσιδος*, ion. *Ἴσιος*; *Dat.* *Ἴσιδι*, *Ἴσιτι*, *Ἴσι* oder *Ἴσει*; *Acc.* *Ἶσιν*) besingt ein Hymnos, der die Göttin selbst redend einführt. Es sind drei griechische Formen oder Nachahmungen erhalten, die in letzter Linie auf ein ägyptisches Original zurückzugehen scheinen: 1) angebliche Grabinschrift von Nysa in Arabien, Diod. $1_{27}$; 2) prosaischer Text von der Insel Ios, II. oder III. Jh. n. Chr., Kaibel *ep. p.* XXI; Fränkel, Arch. Ztg. XXXVI 1878 130; 3) hexametr. Hymnos von Andros, angeblich von v. 7 an Kopie einer Stele in Memphis, Welcker, Kl. Schr. III 271—280; Kaibel *ep.* 1028; Abel, *Orph.* S. 295 ff. — Vgl. auch Apul. *m* $11_5$ und die Anrufung an die ägyptischen Götter (Anubis, Oseiris, Ammon, Sarapis, Isis u. s. w.) aus Kios in Bithynien, Kaibel *ep.* 1029; Robiou, *Mél.* Graux II 601—609. — Viel ist von Isis in der hellenistischen Litteratur die Rede; über Kallimachos s. Schneider, *Callim.* II 693; anderes bei Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen 107 ff. Der Niederschlag eines grossen Teiles dieser Litteratur ist Plutarchs Schrift *de Iside et Osiride* (mit Uebers. u. Erläut. herausg. von Parthey, Berlin 1850; vgl. auch G. Lafaye, *Divinités d'Alex.*, Par. 1884 60—74). Fast ebenso wichtig ist Apul. *metam.* Buch 11 (Lafaye 74—83; de Jong, *De Apuleio Isiacorum teste*, Leyden, Diss. 1900).

[3]) Z. B. Diod. $1_{13}$ ff.; Serv. *VA* $8_{696}$; Tertull. *nat.* $2_{17}$; Euseb. *Κωνστ. τριακ.* 13 S. $236_{25}$ H.; Isid. *et.* $8_{84}$; Myth. Vat. II *prooem.* u. viele andere. Vgl. o. *[1502 zu 1501₆]*. — Isis Pharia wurde als Tochter des Pharao gedeutet, Tertull. *nat.* $2_8$.

kommt hier weniger in Betracht: in dieser Beziehung empfahlen sich auch andere ägyptische Gottheiten[1]). Aber es kam hinzu, dass Isis und Osiris die Vorfahren der neuen Landesherren waren; denn von deren mythischen Ahnen (1516) waren Dionysos (1418 ff.) längst dem Osiris und Io (1568), längst der Isis angeglichen worden. Nun enthalten freilich diese Gleichstellungen, wenn man sie kombiniert, einen Widerspruch gegen den alten Mythos, in dem Zeus, nicht Dionysos, Ios Gatte heisst; aber die findigen und rücksichtslosen Mythologen und Genealogen jener Zeit haben in weit schwierigeren Fällen Mittel gefunden, das Unvereinbare zu vereinigen. Bei Isis und Io bot die Überlieferung selbst einen Ausweg. Als Io der Astarte-Isis von Byblos gleichgesetzt war, hatte man in ihrem Sohn Epaphos den dortigen Osiris-Adonis[2]) wiedergefunden: setzte man nun Osiris als Epaphos an, so war die griechische Überlieferung in bester Ordnung, die orientalische, die Osiris-Adonis nicht zum Sohne, sondern zum Gatten oder Geliebten der suchenden Göttin gemacht hatte, zwar frei, aber, da Osiris in seinem Sohne wieder aufgelebt sein sollte, in einer Weise fortgebildet, die dem ursprünglichen Mythos nicht durchaus widersprach. In der That finden sich Spuren dieser Entwickelung[3]); und jedenfalls ehrten die Ptolemaier ihre eigenen Vorfahren und bewiesen zugleich den Eingeborenen gegenüber ihre Legitimität, wenn sie mehr noch, als es zuvor geschehen war, den Isis- und Osirisdienst zum eigentlichen Landeskult erhoben. — Noch in einem anderen Punkt übertrafen Isis und ihre Kultgenossen alle übrigen ägyptischen Gottheiten: sie sind zwar schwerlich, wie neuere Forscher annehmen, aus reiner Spekulation hervorgegangen, haben aber doch in ihr, nicht im Kultus ihre wesentlichen Züge erhalten; sie muteten deshalb dem gebildeten[4]) Griechen nicht allzu Absurdes oder wenigstens das Absurde in scheinbar vernünftiger Form zu und boten ihm andererseits Legenden dar, in denen er bei gutem Willen leicht die Bestätigung seiner eigenen physischen[5]) oder metaphysischen[6]) Anschauungen

---

[1]) Insbesondere wurde natürlich Osiris als Mensch betrachtet, da er gestorben war (*et quem tu plangens hominem testaris Osirim*, Luc. $8_{833}$), vgl. z. B. Leon von Pella *FHG* II $331_{2}$ ff. *[$1501_{2}$]*; Apul. *de deo Socr.* 15; Tz. *L.* 212 u. s. w. Myth. Vat. II 91 nennt Osiris einen Giganten. Ueber Ammon s. o. *[$1559_{2}$]*; Serapis wird von den christlichen Schriftstellern teils ein ägyptischer K. zur Zeit Josefs genannt (Isidor. *chron.* 15 $M_{1}$. LXXXIII 1025), teils dem Josef gleichgesetzt, z. B. von Meliton *apol.* IX S. 426 Otto; Firm. Mat. *err. prof. rel.* $13_{2}$; Tertull. *nat.* $2_{8}$; Paul. Nol. $19_{100}$; Rufin. *h e* $2_{23}$; Suid. *Σάρ*.

[2]) S. o. *[$1419_{4}$]*.

[3]) Dionysos (Diod. $3_{74}$) heisst Io's S., Osiris *[$1581_{3}$; $1582_{2}$]* S. der Isis.

[4]) Die Gebildeten haben unter den ausländischen Gottheiten verhältnismässig am meisten den ägyptischen Gottheiten gedient, die daher unter den Barbaren die vornehmsten sind. Ein aus zahlreichen Beamten bestehendes Priestertum, die *μελανηφόροι* (z. B. Delos, Dittenberger, *Syll.* II $559_{2}$; $766_{7}$; vgl. Maass, Orph. $6_{4}$), *ἱεραφόροι* (z. B. Pergamon, Inschr. v. P. $336_{1}$. Dittenberger, *Syll.* $754_{1}$; Paros, *CIG* II *add.* 1076 2384 $b_{1}$; vgl. über Hermupolis Plut. *Is.* 3) u. s. w. sorgten für den äusseren Glanz des Kultus. Hauskollekten scheinen freilich auch in ihrem Dienst vorgekommen zu sein (Ov. *P* I $1_{38}$; Suid. *ἀγείρει*; vgl. Dittenberger, *Syll.* $666_{3}$ ff. [Samos]), und wenn auch Gelehrte und Kaufleute unter ihrem Anhang nicht fehlten, so bestand dieser doch in Rom wenigstens vorzugsweise aus Freigelassenen und besonders aus den meist diesem Stande angehörigen Damen der eleganten Halbwelt (Guimet, *L'Isis Rom. Compte rendu* IV xxiv 1896 155—160). Vgl. auch Iuven. $6_{489}$ *sacraria Isiacae lenae*; Ov. *a a* $1_{78}$ *multas illa facit quod fuit ipsa Iovi*. Charakteristisch für den Ruf des Kultus ist die von Zonar. $6_{5}$ erzählte Geschichte *[$1581_{1}$]*.

[5]) Ueber Isis als Erde s. u. *[$1573_{1}$]*.

[6]) So konnte man die Osiris-Setlegende leicht im Sinne des in damaliger Zeit vergröberten platonischen Dualismus deuten.

finden konnte. Dazu kam, dass Isis längst als Göttin der Zauberei gegolten hatte[1]) und durch die Taschenspielereien und sonstigen Gaunereien, die in ihrem Dienste ausgebildet waren[2]), der Wundersucht weit entgegen kam. Endlich stand sie durch den Osirismythos in Beziehung zum Glauben an die Erlösung aus dem Hades; sie ist das Vorbild der griechischen Mysteriengöttin Demeter. Nur weil auf diese — vielleicht als Erdgöttin (1165 ff.) — früh Züge der Isis übergegangen sind, hat sie sich allmählich so entwickeln können, wie wir sie später in Eleusis antreffen[3]). Die ersten Anfänge dieser Entwickelung reichen vielleicht bis in die kretische Kultur hinauf, wo Demeter bereits wie Isis als Göttin der Geburt und der Kinderpflege verehrt oder, wie man wohl richtiger sagen muss, beim Zauber gegen schwere Entbindung und gegen Kinderkrankheiten angerufen zu sein scheint. Allein die wichtigste Ausgleichung zwischen Isis und Demeter erfolgte wahrscheinlich erst in der boiotischen Kultur: wenigstens lassen sich erst in ihr die Sagen von der Wanderung der trauernden Göttin, von dem Kinde, das sie gesäugt, und die Sage von dem Abstieg in die Unterwelt, die das Prototyp der Erlösung bildete, sicher nachweisen. Aber weder nach Boiotien noch nach Kreta ist die Göttin direkt aus Ägypten gekommen, das sich in den letzten Jahrhunderten vor der saitischen Dynastie, wie es scheint, gegen das Ausland abschloss, sondern von der syrisch-kanaanitischen Küste, und zwar nach Kreta, wenn sie schon hierher gelangte, wahrscheinlich aus Philistaia oder aus einer südphoinikischen Stadt, nach Boiotien von Byblos aus. Infolge der grossen Eroberungszüge der XIX. Dynastie hatten sich die ägyptischen Gottheiten nach den semitischen Ländern Vorderasiens verbreitet und waren hier mit den einheimischen verschmolzen; Isis war mit der Göttin von Tyros und Byblos zusammengewachsen. Dies kann sich allerdings aus gleichzeitigen Zeugnissen nicht ergeben, da diese so gut wie völlig fehlen; erst in der hellenistischen Zeit beginnen die Quellen über phoinikische Kulte und Mythen etwas reichlicher zu strömen, und zwar wahrscheinlich getrübt durch griechische Zusätze[4]).

Bei Plutarch finden sich Spuren davon, Lafaye a. a. O. 70. — Isis galt zugleich selbst als *ἐξαιρετῶς σοφὴ καὶ φιλόσοφος* (Plut. *Is.* 2), als Erfinderin z. B. von 'ägyptischen Buchstaben' (Myth. Vat. III $7_{4}$). In hellenistischer Zeit wechselt Isis *σοφία* mit Hermes *λόγος*, Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 108; $111_{1}$, der so auch erklärt, dass Plut. *Is.* 3 und der Hymn. bei Herwerden, *Mnem.* II XVI 1888 329 die Göttin T. des Hermes (vgl. Reitzenstein a. a. O. $88_{2}$) und Plut. ebd. 29 (nach kühner Verbesserung des fehlerhaften Textes) Enkelin des Herakles (d. h. nach Reitzenstein a. a. O. 95 des Thot-Chonsu von Theben) nennen. Dies scheint mir zw., und ebenso ist m. E. (Salom.) *σοφ.* $14_{3}$ (Reitzenstein $111_{1}$ vergleicht Isis *Πελαγία*) und Ov. *M* $1_{21}$ (Reitzenstein 107) fernzuhalten. — Ueber die Etymologie *Ἶσις ‿ εἰδέναι* s. u. *[$1570_{4}$]*.

[1]) Brugsch, Rel. u. Myth. 647.

[2]) Die Magie spielt in ihrem Dienst eine grosse Rolle (de Jong a. a. O. 79—96; Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 105 f.), und umgekehrt erscheinen die ägyptischen Götter oft, was de Jong mehr hätte hervorheben sollen, in den Defixionen (Wuensch, Seth. Verfluch. 83 ff.) und in den Zauberpapyri. Serapis gilt neben Hekate als Gebieter der bösen Dämonen, Porph. *λόγ.* bei Euseb. *praep. ev.* IV $22_{10}$; vgl. $23_{1}$ Hein. *[$1469_{6}$]*; auch gegen den bösen Blick wird er angerufen (z. B. Le Blant, *mém. AIBL* XXXVI 1898 $82_{217}$). Die Zauberer drohen in ihren Beschwörungen, um die Götter zu zwingen: *... ἢ τὰ κρυπτὰ τῆς Ἴσιδος ἐκφανεῖν ἢ τὸ ἐν ἀβύσσῳ ἀπόρρητον δείξειν ἢ στήσειν τὴν βᾶριν [$1420_{4}$] ἢ τὰ μέλη τὰ Ὀσίριδος διασκεδάσειν τῷ Τυφῶνι* (vgl. zu dieser Drohung Deissmann, Bibelstud. 272) *ἢ ἄλλο τι τοιοῦτο ... ποιήσειν*, (Iambl.) *myst.* $6_{5}$ S. 245 f. P.

[3]) Hdt. $2_{59}$ und $_{156}$ nennt Isis Demeter. Vgl. u. *[$1570_{5}$]*.

[4]) In Tyros soll Isis 10 Jahre gehurt haben, Epiph. v. Salam. $104_{4}$ (GGN 1902 141). Ueb. Byblos s. Plut. *Is.* 15 f.; Arstd. *ap.* 12

Man pflegt daher diesen hellenistischen Erzählungen jeden historischen Wert abzusprechen[1]) und sogar anzunehmen, ein hellenistischer Dichter oder gar ein prosaischer Mythenverfälscher habe in Ägypten die überlieferten byblischen Sagen von Isis, Osiris und Horos erfunden. Das ist nun sicher falsch, wie sich schon aus dem offenbaren Parallelismus der Aphrodite-Adonis- und der Isis-Osirissagen jener Gegenden ergibt; dagegen kann die Annahme, dass in hellenistischer Zeit durch eine absichtliche Zusammenfassung semitischer, griechischer und ägyptischer Kulte und Mythen die einander korrespondierenden byblischen Aphrodite- und Isissagen entstanden seien, aus der Überlieferung selbst zwar durchaus nicht bewiesen oder durch einen ähnlichen Vorgang im Reich der Seleukiden wahrscheinlich gemacht, aber ebensowenig widerlegt worden. Anscheinend spricht für jene Annahme gerade die verhältnismässige Genauigkeit, mit der die byblischen Riten und Mythen teils denen des Demeter- (oder auch Artemis- oder Aphrodite-) und Dionysos-, teils denen des Isis- und Osiriskultus entsprechen: eine derartige Übereinstimmung nach Jahrhunderten scheint zunächst befremdlich und ihre Herleitung aus ferner Vergangenheit um so unwahrscheinlicher, da eben jene Kreise auch noch in der hellenistischen Zeit ausgeglichen sind. Indessen vermindert sich das Gewicht dieses Bedenkens doch wesentlich durch die doppelte Erwägung, dass gerade Dionysos und Demeter in der Heldensage fast ganz vergessen waren und daher das Gepräge der altboiotischen Kultur reiner als andere griechische Gottheiten bewahrt haben und dass andererseits die betreffenden Züge des Isis- und Osirismythos z. T. nachweislich in eine sogar noch weit ältere Zeit hinaufgehen, als sie hier angenommen werden muss. Bedenkt man demgegenüber, dass sicher seit der 19. ägyptischen Dynastie in Byblos die Kulte des Nillandes festen Fuss gefasst hatten[2]), dass ferner byblische Kultüberlieferungen, darunter auch solche, die den mit Osiris

---

(nach Offord, *Proc. soc. bibl. archaeol.* XIV 1891 871 nicht aus Plutarch, sondern aus dessen Quelle); Luk. *dea Syr.* 7 u. aa. Byblos (StB. *s v* $188_{15}$) sollte davon heissen, *ὅτι ἐν αὐτῇ Ἶσις κλαίουσα Ὄσιριν τὸ διάδημα ἔθηκε· τοῦτο δ' ἦν βύβλινον.* Vgl. *EM Βύβλ.* $216_{33}$. Nach der *Vita Barl. et Ios.* (Mi. LXXIII 552 C) flieht Isis mit ihrem S. Oros nach dem syrischen Byblos; vgl. u. *[A. 2]*. Ueber die Sage (Apd. $2_{9}$), dass die Königin von Byblos den Epaphos gesäugt habe, s. u. *[$1570_{1}$; $1571_{7}$]*, über die säugende Isis als Sternbild Boll, Sphaera 211. — Wie Hera *[$1133_{2}$]* macht Isis unsterblich, wen sie gesäugt, Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 402 ff.

[1]) Vgl. o. *[$62_{1}$ f.]*. Für das hohe Alter dieser Mythenkontamination haben sich u. a. entschieden Parthey, Is. u. Osir. S. 197; Offord, *Proc. soc. bibl. arch.* XIV 1891 871; XXI 1899 173 f.; Drexler bei Roscher, ML II 878. — Bei dem Naassener (Hippol. *ref.* $5_{7}$ 142 Du.-Schn.) ist merkwürdig Isis mit Ištar verschmolzen: denn die sieben Gewänder der den Osiris suchenden Isis, welche auf die sieben Planetensphären bezogen werden, lassen sich natürlich von der o. *[$1037_{4}$]* besprochenen chaldäischen Lehre nicht trennen. Wahrscheinlich kam diese im VI. Jh. auf.

[2]) König Iehaw melek von Gebāl (Byblos) opfert auf der bekannten Stele einer Ba'alat, welche in Haltung und Attributen mit der Isis der ägyptischen Denkmäler identisch ist, Krall, Sitz.ber. WAW CXVI 1888 635. Ueber die Ausgleichung von Isis und 'Aštarōt Qarnajim, durch die Isis auch neben Ammon Ba'al Qarnajim (? s. o. *[$1560_{1}$]*) getreten sein könnte (vgl. die widderköpfige Isis des Berliner Museums *[$1572_{9}$]*) s. Offord, *Proc. soc. bibl. archaeol.* XXI 1899 173, üb. Hathor in Byblos Drexler bei Roscher, ML I $1866_{54}$ ff., über die alte Verschmelzung der Isis und Atargatis in Baalbek(?) Reinach, *Rev. arch.* III XL $1902^{1}$ 182. Später erzählte man auch von Horos' Geburt in Byblos (Arstd. *apol.* 12; s. auch o. *[zu $1565_{4}$]*); nach einem von Revillout, *Rev. ég.* II 1882 10 ff. herausgegebenen hieratischen Heilzauber soll Horos aus Syrien herbeikommen. Revillout glaubt, dass diese Sagenform erst in römischer Zeit aufgekommen sei, nachdem man in der makedonischen

ausgeglichenen Adonis[1]), und solche, die Osiris' Gegner Typhon betrafen, nach Boiotien übertragen sind, dass endlich irgendwie auch die Osirislegende auf die ostboiotischen Kulte eingewirkt haben müsse, so ergibt sich, was oben als wahrscheinlich bezeichnet wurde, dass in Byblos Isis und Aštarōt (oder Ba'alat), Adonis und Osiris ausgeglichen waren und dass die mannichfachen von ihnen erzählten Legenden neben andern ostboiotisch-euboiischen Kulten auch die der Demeter und des Dionysos beeinflusst haben. Die Einzelheiten dieses Prozesses kennen wir fast ebensowenig wie die des Eindringens kleinasiatischer Elemente in die kretische und boiotische Kultur: nur insofern eine Rückwirkung der griechischen Kulte auf die barbarischen ausgeschlossen erscheint, ist hier der Zweifel geringer. Im ganzen war der Einfluss gewiss sehr gross: von allen Gottheiten, die im Hellenismus überhaupt ernstlich mit den altgriechischen in Wettbewerb traten, waren Isis und Osiris diesen ohne Frage am ähnlichsten und eben dieser Ähnlichkeit wegen, weil man sie nicht als ganz fremd empfand, in der makedonischen Zeit am gefährlichsten. Denn diese uralte Ausgleichung — ein weiterer Grund für die Bedeutung ihrer Kulte im Hellenismus — ist wahrscheinlich nie ganz vergessen worden: wie wäre dies auch möglich gewesen, da ja der Verkehr zwischen Griechenland und der syrisch-phoinikischen Küste sicher seit der Blütezeit der boiotischen Kultur nicht mehr unterbrochen gewesen ist? Aber allerdings kamen daneben andere Angleichungen auf. Ein argivischer Dichter hatte Io zur eleusinischen Priesterin und Triptolemos zu ihrem Enkel gemacht[2]): es war begreiflich, dass argivische und rhodische Kolonisten[3]) jetzt diese ihnen verwandten

Isis den Set nach Syrien habe vertreiben lassen: das scheint mir sehr zw.

[1]) Denn nach dem, was an verschiedenen Stellen dieses Buches *[z. B. 780; 1418 ff.]* bemerkt ist, scheint es mir erwiesen, dass die Gestalt des byblischen Adonis (= Orion) in sehr früher Zeit durch die Vereinigung von Zügen des ägyptischen Osiris (über dessen Gleichsetzung mit Orion jetzt auf Boll, Sphaera 164—168 zu verweisen ist) und des babylonischen Tammuz ihr Gepräge erhalten hat, die beide vielleicht schon vorher manches gemeinsam hatten. Die Tötung durch den Eber stammt aus der ägyptischen Legende *[948₄]*; aber auch der assyrisch-babylonische Orion, Ninib (der Gott des Monats Tammuz), dessen Gattin Gula wie die Geliebte des griechischen Orion wahrscheinlich die Morgenröte war, steht in Beziehung zum Schwein (Schrader, Keilinschr. Bibl.[3] 409 f.). — Tammuz und Gula, Adonis und Aphrodite sind auch als Sternbilder bezeugt, aber letztere als *παρανατέλλοντες* der Wage, weshalb sie Boll 254 in der Nähe dieses Zodiakalzeichens sucht.

[2]) S. o. *[1173₁]*.

[3]) Nach G. Lafaye 9 ist die Ausgleichung von Io und Isis erst spät auf rein litterarischem Wege erfolgt: den ersten Anstoss habe Hdt. $2_{41}$ gegeben durch die Worte *τὸ γὰρ τῆς Ἴσιος ἄγαλμα ἐὸν γυναικήιον βούκερών ἐστι, κατάπερ Ἕλληνες τὴν Ἰοῦν γράφουσι*. Zu solchen Trugschlüssen verführt die einseitige Rücksicht auf das Alter der Testimonia! Natürlich hat mindestens Aisch. *Prom.* 846, der Io nach Kanobos kommen lässt, die Gleichheit der Io und Isis bereits vorgefunden. Engelmann bei Roscher, ML II 272 meint, dass die Verknüpfung der Io mit Aegypten zur Zeit der Perserkriege stattgefunden habe. Auch dieser Ansatz ist zu jung; abgesehen von dem später zu Erwähnenden muss die Gleichsetzung von Epaphos mit Osiris (Mnaseas, Plut. *Is.* 37 u. aa.) weit älter sein, wenn Paphos nach ihm heisst *[1419₄]*. — Bei Hdt. $2_{41}$ (vgl. Ov. *a a* $1_{78}$ *linigera iuvenca*) wird die Aehnlichkeit darin gefunden, dass Isis mit Kuhhörnern, mit einem Kuhkopf oder als Kuh dargestellt wurde (vgl. Apul. *m* $11_{11}$; Plut. *Is.* 39 *βοῦν γὰρ Ἴσιδος εἰκόνα καὶ γῆν νομίζουσι*); und in der That heisst sie schon in ägyptischen Texten die Kuh, die alles hervorbringt (Brugsch, Rel. u. Myth. 647), und auch im Kult war ihr die Kuh heilig: eine zur Zeit des kürzesten Tages siebenmal um den Osiristempel getragene Kuh sollte bedeuten, dass die Erde (= Kuh, Klem. Alex. *str.* V $7_{43}$ 671 Po.) nach Wasser verlange. Mit dieser Beziehung der Isis zur Kuh lässt sich verbinden, dass Io in dem älteren Mythos, dem die Kunst des VI. und angehenden

Gestalten, dann, als Triptolemos ihnen wieder fremd geworden war, den Epaphos nach Byblos führten und später, als Ägypten erschlossen wurde, auch dorthin gelangen liessen und Io der Isis, Epaphos dem Osiris oder dem Horos oder dem mit diesem bisweilen ausgeglichenen[1]) Apis[2]) gleichsetzten[3]). Eine andere Sagenverschmelzung, die zwar nicht bezeugt ist, aber doch Spuren nicht allein in echt griechischen Mythen, sondern auch in den Vorstellungen der hellenistischen Isis hinterlassen hat, steht zwar mit überlieferten rhodischen Sagen im Widerspruch, knüpft aber an eine argivisch-rhodische Heroine an und ist sehr wahrscheinlich, wenn nicht in Rhodos selbst, so doch in dem von dort aus im VII. und VI. Jahrhundert begründeten Kulturkreis geschaffen worden. Wie die in den Städten am östlichsten Teil des Mittelmeerbeckens angesiedelten Griechen Helena mit Paris wahrscheinlich deshalb nach Sidon fahren[4]) liessen und sie später der 'fremden Aphrodite' im tyrischen Stadtviertel von Memphis gleichsetzten[5]), weil sie in ihr die phoinikische Astarte sahen, so scheinen sie sie auch mit der ägyptischen Isis, die, wie wir wissen, längst mit der phoinikischen Göttin verschmolzen war, ausgeglichen zu haben. Man liess

---

V. Jh.'s folgt, als Kuh, später (vgl. Aisch. *Pr.* 588) als *βούκερως παρθένος*, vereinzelt auf einem strengschönen Vb. in Boston als Kuh mit Menschenkopf vorgestellt ward. ENGELMANN, Arch. Jb. XVIII 1903 37—58, der mit letzterer Bildung Aisch. *hik.* 569 vergleicht, meint zwar, dass erst Aischylos im *Prometheus* Io zur kuhköpfigen Jungfrau gemacht habe, um sie aufs Theater bringen zu können; allein gewiss ist diese Bildung nicht unabhängig von der ähnlichen der Isis und wahrscheinlich ist sie weit älter, als die Ueberlieferung mit ihren zufälligen Lücken zu konstatieren erlaubt. — So sicher aber auch die spätere Zeit in der kuhförmigen Bildung eine Hauptähnlichkeit zwischen Io und Isis gefunden hat, so ist sie schwerlich der einzige Ausgangspunkt für die Gleichsetzung beider. — Istros (Klem. Al. *str.* I $21_{106}$ 382 Po.; *FHG* I $423_{40}$; WELLMANN, *Istr.* 16) nannte Io-Isis T. des Prometheus, vgl. Antikl. bei Plut. *Is.* 37.

[1]) Ail. *π α* $11_{10}$.

[2]) Hdt. $3_{28}$; Ail. *π α* $11_{10}$.

[3]) Von diesem weit zurückliegenden Stadium der Ueberlieferung hat sich zufällig ein bemerkenswertes Bruchstück erhalten, das sich freilich nur durch eine etwas ausgreifende Untersuchung herausschälen lässt. Paus. IV $30_2$ f. gibt eine nach Pharai in Messenien weisende Genealogie: der Eponym jener Stadt, Pharis, Hermes' S., hat eine T. Telegone, die von Alpheios den Ortilochos (*Ὀρσίλοχος*, *E* 547), den V. des Diokles (vgl. *E* 547; *γ* 489; *ο* 187), den Grossv. des Krethon, Orsilochos (*E* 542 ff.) und der Antikleia gebiert. Die N. Antikleia und Telegone beweisen, dass dieser wenigstens in seinen N. sehr alte Stammbaum irgendwie mit dem des Odysseus verflochten gewesen sein müsse; es stimmt dazu, dass Odysseus (*φ* 16) bei Orsilochos, Telemachos (*γ* 489; *ο* 187) bei dessen S. Diokles wohnen. Spätere machten Penelopes M. Dorodoche zu einer T. des Orsilochos (Sch. *ν* 16): das ist Erfindung der Spartaner, die die Königstochter von Pharai zur Gemahlin ihres Ikarios machten, weil sie dadurch legitime Erben der messenischen Stadt wurden. Diese spartanische Ueberlieferung, die später in Thera *[$630_1$]* und Kyrene *[$256_7$ ff.]* neue Schösslinge getrieben hat, ist jedoch nur die Nachbildung einer älteren argivischen, von der ein letzter Nachklang der argivische Wagenlenker Orsilochos (Hyg. *p a* $2_{13}$ S. $48_2$ Bu.) ist. In dieser Genealogie war Odysseus selbst, der den Argivern ein Argiver war, irgendwie mit dem Stammbaum der Fürsten von Pharai in Verbindung gesetzt. Diesen Stammbaum haben aber die Argiver noch auf andere Weise mit ihren eigenen Ueberlieferungen verbunden, indem sie Pharis' M. Phylodameia zur T. des Danaos machten (Paus. IV $30_2$). Dieser Ueberlieferung erinnerten sich die Rhodier, als sie in Aegypten festen Fuss fassten: sie liessen über Aegypten einen K. Telegonos herrschen, den Io-Isis geheiratet haben (Apd. $2_9$) und nach dem offenbar auch Epaphos' S. (Eur. *Or.* 932) Telegonos heissen sollte. Ohne Frage war der ältere Telegonos ursprünglich auf der Insel Phăros lokalisiert, wo Isis später einen berühmten Kult hatte *[$1569_1$]*: da der N. an Phărai anklang, wurden Stammbaum und Mythos der messenischen Stadt dorthin übertragen. Von Pharos ist Telegonos mit Proteus als dessen S. nach Torone gekommen (Apd. $2_{105}$; vgl. über Proteus in Pallene STENDER, *Argon.* 16).

[4]) S. o. *[$667_3$]*.

[5]) Hdt. $2_{112}$.

sie in Pharos, wo Isis später eine Hauptkultstätte besass[1]), landen. Helena soll dort den von einer Schlange gebissenen karischen Schiffer Pharos, mit dem sie heimlich aus Troia entwichen war, begraben haben[2]) oder sie soll, von Menelaos bei Thonis zurückgelassen, von dessen eifersüchtiger Gattin Polydamna nach Pharos geschickt sein, wo sie die dort hausenden Schlangen durch das später nach ihr genannte Zauberkraut Helenion tötete[3]). Gewiss ist dies nicht einfach aus dem alten Epos, das Thon und Polydamna genannt[4]) und Helena nach Pharos geführt hatte[5]), herausgesponnen; vielmehr setzt dieses eben die Legenden voraus, deren letzte Ausläufer wir in jenen späten Erzählungen haben. Im Helenakult war seit alter Zeit die Schlange *παρεία* wichtig, nach der auch ihr Buhle Paris heisst (305; 312): wie man das illyrische Pharos von der nach demselben Reptile genannten Insel Paros besiedelt werden liess, scheint man einen Zusammenhang zwischen Pharos und *παρεία* angenommen zu haben. Eine andere ebenfalls späte Fassung dieser Legende ist die Sage von Menelaos' Steuermann Kanobos, der durch eine Schlange gebissen, von Helena begraben und mit seinem Weibe Menuthis[6]) vergöttert wird. Diese heisst nach einem bei Abukir nahe dem Kanobos gelegenen Flecken[7]), wo Isis als Heilgöttin verehrt wurde[8]). Der Grund, der die Göttin von Menuthis und Pharos mit Helena ausgleichen liess, ist wahrscheinlich darin zu suchen, dass ein vermeintliches Heilmittel gegen Schlangengift auf Isis zurückgeführt wurde[9]). Nahe dem Kanobos lag das *Ἰλύσιον πεδίον*: so hat Apion[10]) geschrieben, der den Namen vom Nilschlamm ableitet; aber natürlich hatte früher der Ort *Ἠλύσιον πεδίον* gelautet, was von dem Mythos, der Menelaos nach dem Elysischen Gefilde führt[11]), nicht zu trennen ist. Da auf den Gefilden der Seligen Isis waltet, ist auch hier der griechische Mythos durch den ägyptischen beeinflusst. Endlich ist daran zu erinnern, dass sowohl Helena wie Isis für Kinderernährung und Kinderpflege sorgen. In der Isisprozession wird ein milchträufelndes Gefäss in Form einer Brust herumgetragen[12]); in Rhodos befand sich ein Abbild der Brust Helenas[13]); die aus Therapne[14]) bezeugte Legende von Helena, die ein hässliches Kind schön macht, knüpft zwar an echt griechische Vorstellungen an, entspricht

---

[1]) Vgl. z. B. Ov. *a* II $13_{7}$ f.; Isis Pharia z. B. *CIG* III S. 1233 no. 4944b; *IGSI* 1005 (Rom); Minuc. Fel. *Oct.* $21_{1}$; Lersch, Bonner Jb. IX 1846[2] 109 (der von den Numismatikern als Isis Pharia bezeichnete Typus erscheint auf Mzz. von Korinth, Kleonai, Anchialos a. Pontos, Kyme, Phokaia, Aspendos, Byblos, Alexandreia, Head *h n* 340; 369; 236; 479; 508; 583; 669; 720); Io heisst *Pharia iuvenca*, Ov. *a a* $8_{??}$; *F* $5_{619}$; vgl. Stat. *Theb.* $1_{254}$. — *Pharia tinnula sistra manu*, Ov. *P* I $1_{37}$ f. — Ceres Pharia [Paria??], Tertull. *ap.* 16; ähnlich *nat.* $1_{12}$.

[2]) *παλαιοί* bei Antikleid., Eust. *δ* 855 $1500_{12}$.

[3]) Ail. *n a* $9_{21}$.

[4]) *δ* 228.

[5]) *δ* 355.

[6]) S. o. *[$698_{1}$]*. Vgl. Epiph. v. Salam. $105_{14}$ (GGN 1902 151); Amm. Marc. $22_{16}$.

[7]) StB. *Μένουθις* $445_{7}$.

[8]) Epiphan. *ad haer.* $III_{11}$ 12 1093 = 508 Oehl. *Εἶσις ἡ ἐν Μένουθι* wird auf einer römischen Inschrift (*IGSI* 1005) genannt. Anderes bei Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani* $147_{2}$. An die Stelle der Isis treten in christlicher Zeit die heil. Kyros und Iohannes *[$1655_{1}$]*.

[9]) Ebenso heilt Isis in einem demotischen Papyrus den von einer Schlange gebissenen Horos, Offord, *Proceed. soc. bibl. arch.* XIV 1891/2 872. Bei Diod. $1_{25}$ macht sie den von Titanen getöteten Horos lebendig, nachdem sie *ἀθανασίας φάρμακον* gefunden.

[10]) Eust. *δ* 563 $1509_{32}$; *FHG* III $511_{8}$.

[11]) *δ* 563.

[12]) Apul. *m* $11_{10}$.

[13]) S. o. *[$697_{2}$]*.

[14]) Hdt. $6_{61}$.

aber auch der byblischen Sage von der kinderpflegenden Isis[1]) und mehr noch der hellenistischen Vorstellung von Isis, die der Aphrodite gleichgesetzt[2]) und um Schönheit angefleht wurde[3]). Was Ursache, was Folge der Ausgleichung war, lässt sich hier wie so oft nicht sicher trennen. Jedenfalls mussten diese jüngeren Ausgleichungen und die daneben fortbestehende mit Demeter und Dionysos Isis und Osiris den griechischen Gottheiten und Heroen immer ähnlicher machen, und zwar um so mehr, als die Griechen jetzt anfingen, sich ihrer Überlegenheit bewusst zu werden. Wir können den Prozess im einzelnen natürlich nicht verfolgen, aber es ist begreiflich, dass schliesslich das ägyptische Götterpaar den Griechen überhaupt kaum als fremd erschien[4]).

Nach alledem musste der Isiskult den rein griechischen Gottheiten besonders gefährlich sein; zugleich bestätigt sich aber, dass der Hellenismus auch auf diesem Gebiet nicht so selbständig vorging, als es erscheint, so lange man den hellenistischen Kultus der Isis und ihres Kreises mit dem altägyptischen vergleicht. Schon in Vorderasien war dieser umgemodelt und von dort so nach Altgriechenland gebracht worden; die Griechen hatten ihre entsprechenden Gottheiten weiter ausgebildet und dann nach dem Osten zurückgeführt, wo sie wiederum mit denen vereinigt worden waren, nach welchen man sie einst geformt hatte. Ein grosser Teil des Ausgleichungsprozesses, den man jetzt gewöhnlich der makedonischen Zeit zuschreibt, hatte sich ohne Frage Jahrhunderte früher ganz allmählich vollzogen. In noch höherem Grade wie schon in den Zeiten ihrer Kraft musste natürlich die griechische Kultur während ihres Verfalls in der Aneignung fremder Bestandteile mehr eine auswählende als eine schaffende Thätigkeit entwickeln. In der That bewegt sich die Entwickelung der Isis und ihrer Paredroi in der alexandrinischen Zeit durchaus in den Bahnen, die ihr durch die Vergangenheit vorgezeichnet waren. Massgebend blieb die Gleichsetzung der Isis mit Demeter[5]). Zwar ist die

---

[1]) S. o. *[1566 zu 1565$_{4}$]*. Isis als Geburtshelferin ruft Ov. *a* II 13$_{7}$ ff. an; über Isis Eleithyia s. Boll, Sphaera 212.

[2]) S. u. *[1571$_{3}$]*. Isis, 'die Schöngesichtige', Brugsch, Rel. u. Myth. 647.

[3]) W. Drexler, Wschr. f. cl. Phil. III 1886 1245.

[4]) Da Io der Isis längst gleichgesetzt ward, war dies nicht einmal etwas Neues; es ist ganz begreiflich, dass Plut. *Is.* 2; 60 f. (vgl. *EM* Ἶσις 476$_{48}$ ff.) den N. Isis aus dem Griechischen (ἴεσθαι; *εἰδέναι*; dass Athenag. *s* 22 S. 112 O. eine Etymologie von *ἰέναι* vorschwebte, ist eine unsichere Vermutung von E. Schwartz S. 82) ableitet. Als Io war Isis auch Stammmutter des Herakleiden Alexandros; es hängt damit zusammen, dass — zugleich mit Benutzung des aischyleischen *Prometheus* — Herakles selbst mit Io-Isis verbunden wurde, indem diese T. des von ihm befreiten ägyptischen Königs (Diod. 1$_{19}$) Prometheus wurde *[1568 zu 1567$_{3}$]*. Die mythischen Vorfahren vielleicht schon des Alexandros selbst, jedenfalls die der ersten Ptolemaier *[1564]*, wurden noch auf andere Weise mit Osiris verbunden, indem dieser, der seit alter Zeit dem Dionysos gleichgesetzt ward, nach Makedonien geführt wurde, wo er seinen S. Makedon und den Maron zurückgelassen haben sollte, Diod. 1$_{18}$; $_{20}$.

[5]) Vgl. Leon v. Pella (Klem. Alex. *str.* I 21$_{106}$ 382 Po.) *FHG* II 331$_{3}$; Apd. 2$_{9}$; Diod. 1$_{14}$; $_{96}$ (Hekat.?); Apul. *M* 11$_{2}$; StB. *Βούσιρις* 183$_{12}$ u. viele aa. Nonn. *D* 8$_{381}$ nennt Isis die ägyptische Demeter, Tertull. *exh. cast.* 13, *ad ux.* 1$_{6}$ die afrikanische Ceres. Ueber Ceres Pharia s. o. *[1569$_{1}$]*. — Die Ausgleichung der Isis mit Demeter führte dazu, dass der V. der ersteren, Keb, dem Kronos gleichgesetzt wurde (Brugsch, Rel. u. Myth. 580), als dessen T. Isis gewöhnlich gilt (z. B. Hymn. von Andr. 15, H. von Ios 7; einige nannten sie T. des Hermes [Plut. *Is.* 3; 12] oder des Prometheus *[A. 4]*. Auch die bil-

Göttin ausserdem bisweilen auch der Hera[1]), Athena[2]) und der Aphrodite[3]) angeglichen oder angeähnelt worden. Die letztgenannte Theokrasie knüpft teils an die besprochenen Vorstellungen von Isis' Schönheit und der Verleihung der Schönheit durch sie (1569 f.), teils aber daran an, dass schon in altägyptischen Texten Isis Spenderin des Lebens heisst[4]): von dieser Vorstellung aus, die in der mystischen Emanationslehre der späteren Neoplatoniker eine eigentümliche Umbildung erfahren hat[5]), konnte Isis leicht Göttin auch der animalischen Zeugung[6]) und insbesondere des weiblichen Geschlechtslebens werden[7]). Mit der Ausgleichung der Isis

---

dende Kunst hat Isis oft mit Demeter verschmolzen, sie z. B. einerseits durch die Sonnenscheibe zwischen Kuhhörnern als die Aegypterin, andererseits durch Fackel und Mohn als die Göttin von Eleusis charakterisiert, Drexler bei Roscher, ML II 451$_{14}$ ff. Im öffentlichen Kult des Mutterlandes findet sich ausdrückliche Gleichsetzung von Isis und Demeter wohl nicht; auch hier spricht sich der Verschmelzungsprozess meist nur in der Nachbarschaft ihrer Tempel oder darin aus, dass die Feste der einen Gottheit im Heiligtum der andern oder zusammen mit denen der andern gefeiert werden. So wurden z. B. im Isisheiligtum zu Hermione vielleicht Demetermysterien begangen (Paus. II 34$_{10}$; ob sich die *περίβολοι* auf den Serapis-Isistempel beziehen, ist nicht sicher); aber da bei derartigen Festordnungen manchmal andere als dogmatische Rücksichten bestimmend waren, geben solche Bräuche im einzelnen Fall keine sichere Gewähr. Dagegen hat, wie längst erkannt ist (vgl. z. B. Mordtmann, *Monum. rel. au culte d'Isis à Cyzique rev. arch.* XXXVII 1879[1] 257; Lechat-Radet, *Bull. corr. hell.* XII 1888 194) und wie wir im folgenden sehen werden, eine weitgehende Anähnlichung der einzelnen Riten und Gebräuche des Isis- und Demeterkultus stattgefunden, hauptsächlich allerdings in vorhellenistischer Zeit; das Urteil Milnes (*Journ. Hell. stud.* XXI 1901 276), der diese Beeinflussung leugnet, ist schwer zu verstehen. Andrerseits geht aber Foucart, *Rech. sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis. mém. AIBL* XXXV 1896 1—84 zu weit, wenn er die eleusinischen Weihen direkt von dem Isiskult ableitet und z. B. (24—29) annimmt, dass der neben der *θεά* stehende *θεός* von Eleusis *[52$_{4}$]* dem Osiris entspricht.

[1]) Diod. 1$_{25}$.

[2]) Z. B. Manetho *FHG* II 618$_{77}$; Plut. *Is.* 9; 62. Vielleicht erschien Isis als Göttin der Klugheit *[1565 zu 1564$_{6}$]* den Griechen wie eine Athena.

[3]) Z. B. Apul. *m* 11$_{5}$; anderes o. *[1093$_{11}$; 1374$_{2}$]*. Ueber Isis als Planet Venus s. Boll, Sphaera 818$_{2}$. — Auch hier spricht sich die Angleichung oft in der Nachbarschaft der Kultstätten aus. Am Südabhang der Burg ist ein dreiteiliger Altar gef., der Aphrodite zwischen Hermes und Pan, dann den Nymphen und endlich der Isis geweiht ist (*CIA* II 1671; vgl. Ath. Mitt. II 1877 246; s. auch *CIA* III 162 [Nordathen]). Ferner standen beide Gottheiten zusammen in Delos (*bull. corr. hell.* VI 1882 320; vgl. 473), Troizen (Paus. II 32$_{6}$) und vielleicht in Aigion (Paus. VII 26$_{7}$). Vgl. S. Wide, *Sacra Troez.* 34; 77. Oft werden in der späteren Kunst Aphrodite, die früher gewöhnlich der Hathor gleichgestellt war, und Isis verschmolzen, Drexler bei Roscher, ML II 494 ff.

[4]) Brugsch, Rel. u. Myth. 649; 653.

[5]) Iambl. *myst.* 6$_{7}$ *τὰ ἀπόκρυφα ζωογόνα τῶν λόγων κάλλη τῆς Ἴσιδος οὐ κάτεισιν εἰς τὸ φαινόμενον καὶ ὁρώμενον σῶμα.*

[6]) Hymn. von Ios 17 *ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγα*; ebd. 25 *ἐγὼ στέργεσθα[ι] γυν[αῖκ]ας ὑπ' ἀνδ[ρ]ῶν ἠνάγκασα*; Apul. *m* 11$_{2}$: *quae primis rerum exordiis sexuum diversitatem generato amore sociasti et aeterna subole humano genere propagato nunc circumfluo Paphi sacrario coleris.* — Ueber Osiris' Zeugungsglied s. o. *[1421$_{6}$]*. Von den Phallen im Serapiskult sprechen die Kirchenhistoriker bei der Beschreibung des Unterganges des Serapeions (z. B. Sokrates *h e* V 16$_{3}$). Vgl. Arstd. 8 S. 96 Ddf. (von Serapis) *προέστηκε δὲ καὶ πάντων ζῴων γενέσεως καὶ τροφῆς . . .*

[7]) Hymn. v. Ios 11 *ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη.* Isis sorgt für Kindererzeugung und -erziehung, ebd. 36 ff.; vgl. auch 18 *ἐγὼ γυναιξὶ δεκάμηνον βρέφος ἐνέωσα.* Das Kap Lochias bei Alexandreia wird nach der gln. Isis heissen: auf diese, nicht auf das Heiligtum der Isis Plusia bezieht sich die Bestimmung bei Plut. *Anton.* 74, dass Kleopatra ihr Grabmal *προσῳκοδόμησε τῷ ναῷ τῆς Ἴσιδος*, Néroutsos Bey, *L'anc. Alex.* 58 f. Zahlreiche bronzene Hände mit den Symbolen ägyptischer Götter gelten als Exvotos von Wöchnerinnen an die geburtshelfende Isis, Burckhardt, Zeit Konstant. 179. Mit Geierfedern (Ail. *n a* 10$_{22}$) wird Isis' Haupt geschmückt, weil der Geier das Symbol der Mütterlichkeit ist. — Auch diese Funktion der hellenistischen Göttin knüpft an ältere an; als Amme und Beschützerin ihres Kindes Horos gilt Isis schon in altägyptischen Texten, Brugsch, Rel. u. Myth. 647.

und Aphrodite wurde auch zusammengebracht[1]), dass erstere Göttin des Meeres[2]) und der Schiffer[3]), Erfinderin der Segel[4]) und Gebieterin der Winde[5]) geworden ist: auch diese Vorstellungen knüpfen zwar z. T. an altägyptische an[6]), hatten sich jedoch in der nationalen Mythologie nicht zusammengethan und verdichtet, so dass in Korinth die Isis Pelagia der ägyptischen gegenübergestellt werden konnte[7]). Haben nun aber auch diese Ausgleichungen, besonders die letzterwähnte, mit der Liebesgöttin der Griechen, die Kult- und auch die Kunstvorstellung von Isis auf einzelnen Gebieten beeinflusst, so ist doch die ältere Gleichsetzung mit Demeter ohne Frage für die Entwickelung der hellenistischen Isis weit wichtiger gewesen. Die Naturphilosophie hat Isis wie ziemlich alle Göttinnen, auch Demeter[8]), gelegentlich als Mondgöttin gefasst[9]); aber wie Demeter ist

---

[1]) Inschr. aus Kios (*Mél.* Graux II 602; Kaibel *ep.* 1029)$_{6}$ von Isis: *ἣν τέκεν Οὐρανὸς Εὐφρονίδης ἐπὶ κύμασι πόντου| μαρμαρέοις.*

[2]) *Regina marium* heisst Isis bei Apul. 11$_{5}$, *Πελαγία Εὐάκοος* in Mytilene, *IGI* II 113 (vgl. auch *Κύρα*, ebd. 114); Isis Pelagia auch in Korinth, s. u. *[A. 7]*. — Bisweilen scheint sich der N. Isis Pelagia auf heilsame Seebäder zu beziehen, Drexler, Myth. Beitr. I 33$_{1}$.

[3]) Man verehrt Isis bei Antritt einer Reise *διὰ τὸ αὐτήν, ὡς ἐλέγομεν, τῇ φύσει τῶν ὑδάτων ἐφεστάναι*, Lyd. *m* 4$_{32}$. Im Hymnos von Andros rühmt sich die Göttin: *πρᾶτον ἐν ἀνθρώποισι περάσιμον ἤνυσα μόχθον* (35), sie nennt sich Begründerin der Schiffahrt (62 ff.). Eine schiffsförmige Lampe aus Puteoli zeigt Isis, Serapis *[vgl. 1575$_{3}$]*, die Dioskuren (als Götter der Schiffahrt) und einen strahlenden Helioskopf (Dubois, *Mél. d'arch. et d'hist.* XXII 1902 53): das ist vielleicht das Weihgeschenk eines vom Schiffbruch Davongekommenen. Nach Iuven. 12$_{28}$ u. Sch. lassen sich gerettete Schiffbrüchige für Isis' Tempel malen (wie nach Tib. I 3$_{27}$ auch die durch sie geheilten Glieder gemalt in ihrem Tempel zu sehen sind). Vgl. Wünsch, Arch. f. Rlw. VII 1904 107 ff. und u. *[1575$_{3}$]*.

[4]) Hyg. *f.* 277 *Velificia primum invenit Isis. Nam, dum quaerit Harpocratem, filium suum, rate velificavit.* — Dass man die Pharia mit *φάρος* zusammenbrachte und auf die *Πελαγία* bezog (Reichel, *Isid. ap. Rom. cult.*, Berl. *Diss.* 17), war wohl nur Ausnahme. Ueber das Schiff der Isis s. o. *[1420$_{4}$]*.

[5]) *Maris salubria flamina dispenso* rühmt sich Isis bei Apul. *m* 11$_{5}$, und ebd. $_{25}$ S. 274 heisst es *tuo nutu spirant flamina.* Dass sie über Schiffer und Winde herrscht, sagt Luk. *dial. mar.* 7, dass sie Winde sendet und die Schiffenden errettet, ders. *deor. dial.* 3. Im Hymnos von Andros lesen wir, dass Isis Meeresstille und Sturm gibt (55 ff.; vgl. 79 f.). Letzteres hängt — wie das von Luk. *d d* 3 und Serv. *VA* 8$_{696}$ erwähnte Steigenlassen des Nils — damit zusammen, dass Isis noch in hellenistischer Zeit als Sirius galt (Diod. 1$_{27}$ *ἐγώ εἰμι ἡ ἐν τῷ ἄστρῳ τῷ κυνὶ ἐπιτέλλουσα*; vgl. Hymn. von Ios 10, Boll, Sphaera 208 f. u. o. *[945$_{3}$]*); Dion Kass. 79$_{10}$ erwähnt ein *ἄγαλμα* der Isis, *ὃ ὑπὲρ τὸ αἔτωμα τοῦ ναοῦ* (in Rom) *αὐτῆς ἐπὶ κυνὸς ὀχεῖται.* Vgl. über Isis auf dem Hund Drexler bei Roscher, ML II 434.

[6]) Ueber Isis als Nordwind s. Brugsch Rel. u. Myth. 647.

[7]) Paus. II 4$_{6}$.

[8]) S. o. *[1180$_{1}$]*.

[9]) Isis wird in altägyptischen Texten m. W. nicht als Mondgöttin dem Sonnengott (als solcher erscheint er auch später, Manetho *FHG* II 614$_{60}$; Macr. I 21$_{11}$; vgl. o. *[1093$_{7}$]*) Osiris gegenübergestellt, häufig dagegen seit der hellenistischen Zeit; vgl. z. B. Diog. Laert. nach Hekat. von Abd. *FHG* II 388$_{7}$ und Manetho ebd. 614 f.; Diod. 1$_{11}$ (Euseb. *pr. ev.* I 9$_{3}$; vgl. III 2$_{6}$ H.); Suid. *δόγματ.*; s. auch Diod. 1$_{25}$; Ov. *M* 9$_{688}$; Plut. *Is.* 52; Io. Lyd. *m* 4$_{32}$. Apul. *m* 11$_{3}$ vergleicht die *plana rotunditas* auf Isis' Kopf einem *argumentum lunae*, Myth. Vat. III 7$_{4}$ sieht in dem Sistrum ein Symbol des Mondes. Nach Plut. *Is.* 48 wurde Isis-*σελήνη* mannweiblich vorgestellt; vgl. Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 398 und üb. die widderköpfige Isis o. *[1566$_{3}$]*. Nach Cramer, *An. Paris.* I 328$_{1}$ verehren die Aegypter Isis *ἀντὶ τοῦ τὴν σελήνην τὴν τοῦ παντὸς ἀέρος ἔφορον* . . . u. s. w. Als Mondgöttin muss Isis ferner von denen aufgefasst sein, die den Stier Apis, den man dem Isissohn Horos gleichsetzte, durch einen Mondstrahl gezeugt werden liessen (Plut. *Is.* 43; von einem himmlischen Lichtstrahl spricht Hdt. 3$_{28}$), ihn dem Mond geweiht nannten (Amm. Marc. XXII 14$_{6}$) und eine Mondsichel auf dem schwarzen Fell als Kennzeichen des Apis betrachteten (Plin. *n h* 8$_{184}$; Plut. *Is.* 43; Ail. *n a* 11$_{10}$; vgl. die Mz. von Mytilene, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 511, und die schöne, von Furtwängler, Bonner Jbb. CVII 1901 37—45 herausgegebene Brz.). Nun ist dies allerdings eine Neuerung; der altägyptische Apis

auch Isis ganz überwiegend Göttin der Erde[1]), und zwar — wie schon in altägyptischen Texten[2]) — insbesondere der Erde, soweit sie zum Ackerbau tauglich ist. Für den Ägypter bedeutete dies das vom Nil befruchtete Land, und in diesem Sinn[3]) oder geradezu als Ägypten[4]) hat man auch Isis gefasst, wobei dann Osiris entweder als Nil[5]) oder überhaupt als Wasser[6]) oder noch allgemeiner als Flüssigkeit[7]) oder endlich als Saat[8]) betrachtet wurde. Als Göttin der Früchte wie Demeter gilt auch Isis selbst, und wie ihrem griechischen Gegenbild ward auch ihr die Stiftung des Ackerbaues[9]), die Beseitigung des Kannibalismus[10]), die Begründung eines gesetzmässigen Lebens[11]) zugeschrieben, ja sie wurde geradezu Göttin der Gerechtigkeit[12]). Alles dies knüpft an altägyptische Vorstellungen an[13]), der Hellenismus hat auch hier nichts Neues geschaffen, sondern nur längst bestehende Ausgleichungen acceptiert. Nur insofern,

---

trägt zwischen den Hörnern die Sonne und scheint dieser geweiht gewesen zu sein. Allein trotz der verhältnismässig späten Bezeugung ist die Auffassung der Isis als einer Mondgöttin, über die auch Roscher, Sel. u. Verw. $14_{40}$; $76_{232}$; $77_{237}$; $78_{306}$; $125_{332}$ zu vergleichen ist, nicht erst eine Erfindung der hellenistischen Zeit; sie lag vielmehr wahrscheinlich schon den altgriechischen Kolonisten vor, die Isis der Io und Helena gleichsetzten, und ist wahrscheinlich noch früher in Phönizien oder Syrien entstanden. Sie war seit dem Anfang des VII. Jh.'s fast gegeben, da die ägyptische Himmelskönigin (vgl. Hymn. v. Andr. 28 ff.; Hymn. v. Ios 3 ff.) mit der vordersemitischen Göttin ausgeglichen war, die spätestens damals als Mondgöttin gefasst worden ist.

[1]) Varro *l l* $5_{57}$ (wo Serapis als Himmel gilt); vgl. z. B. Sallust. *π. θ.* 4; Sch. Arstd. III 313 zu $185_{2}$; Serv. V*A* $8_{696}$; Macr. *S* I $20_{18}$; $21_{11}$; Isid. *et.* $8_{84}$; Myth. Vat. III $7_{4}$; *EM* Ἶσ. $476_{50}$ ff. Im Hymn. von Andros 1 wird von Is. gesagt [τ]ᾷ *γονοέσσας| αὔλακος ἀρχαία μέλεται πολύπυρος ἀγυιά.*

[2]) Brugsch, Rel. u. Myth. 647.

[3]) Plut. *Is.* 38.

[4]) Serv. V*A* $8_{696}$ (myth. Vat. II 90; III $7_{4}$). Vgl. Plut. *Is.* 32 (Io. Lyd. *mens.* $4_{32}$); 38.

[5]) Heliod. $9_{9}$ *[1426₂]*. Der dem Osiris oft gleichgesetzte *[1576₁]* Serapis galt als *virtus Nili fluminis, cuius Aegyptus opibus et foecunditate pascatur,* Rufin. *h e* $2_{23}$; er sollte (wie bisweilen auch Isis *[1572₈]*) den Nil steigen und sinken machen (Arstd. 8 S. 96). Daher befand sich der Nilmesser in seinem Tempel, bis ihn Konstantin in die Kirche bringen liess (Sokrat. *h e* I $8_{3}$ [$18_{2}$] u. aa. Kirchenhistoriker).

[6]) *ἄψυχον ὕδωρ,* Orig. *Kels.* $5_{38}$; Naassener bei Hippol. *ref.* V 7 S. 142.

[7]) Sall. *π. θ.* 4.

[8]) *σίτου σπορά,* Athenag. *s* 22 S. 112 Otto; *frugum semina,* Firm. Mat. *err. prof. rel.* $2_{6}$.

[9]) Hymn. v. Ios 13 K.; Hymn. v. Andr. 44; *Anth. Lat.* I II 743 S. 215. Isis, die deswegen bei der Ernte angerufen wird, hat *τόν τε τοῦ πυροῦ καὶ κριθῆς καρπόν* erfunden, deren Zubereitung dann Osiris lehrt, Diod. $1_{14}$; vgl. $_{27}$; sie trägt deshalb Aehren auf dem Haupt, Tertull. *cor. mil.* 7; Apul. *m* $11_{3}$. Vgl. Ov. *m* $9_{688}$ *inerant lunaria fronti| cornua cum spicis nitide flaventibus auro.* Wie Demeter *[1179₁]* heisst Isis Καρποφόρος (*mém. AIBL* XXXV 1896 15). Von sonstigen Pflanzen ist ihr wie Demeter *[1179₂]* später der Mohn heilig (Drexler bei Roscher, ML II $450_{20}$ ff.); auch die Trauben bringt sie zur Reife (Hymn. v. Andr. 77 K. = 165 Ab.). Letzteres ist von Osiris übertragen, der früh dem Dionysos angeglichen ist, aber — wie schon in altägyptischen Texten — auch als Begründer der Obstkultur (Tib. I $7_{29}$ ff.) und des Ackerbaues gilt und zuerst gepflügt haben sollte (Tib. a. a. O.; Isid. *et.* XVII $1_{1}$) und der von den physikalischen Mythendeutern als *σίτου σπορά* gefasst wurde *[A. 8]*. — Ueb. Isis' Füllhorn s. Lersch, Bonner Jb. IX 1846² 103 ff.

[10]) Hymn. von Andr. 45; v. Ios 21; Diod. $1_{14}$.

[11]) Isis *θεσμοθέτις,* Hymn. v. Andros 20; vgl. ebd. 70 K. = 158 Ab.; Hymn. von Ios 6 f.; 16; 26; Diod. $1_{27}$; Foucart, *mém. AIBL* XXXV 1896 15; Drexler bei Roscher, ML II 460. Als Göttin des Rechtes darf Isis sich rühmen, sie habe die Tyrannei beendigt, Hymn. von Ios 15 f. — Ist demnach Isis Göttin des Rechtes und des Friedens, so kann sie, die Allumfassende, auch sagen (Hymn. v. Andros 68 K. = 156 Ab.) *Ἶσις ἐγὼ πολέμω κρυερὸν νέφος ἔρχεσι μόχθων | ἀμφέβαλον.*

[12]) *CIA* III $203_{1}$; vgl. Dittenberger, *Syll.* no. 763 A. 3.

[13]) Isis heisst 'Herrin des Brotes', die 'Schöpferin der grünen Saat', 'die Grüne, deren Grün der Erde gleicht'. Brugsch, Rel. u. Myth. 647. Vgl. Demeter Χλόη, o. *[1179₂]*. Ueber Isis als Ackerbau s. Brugsch 649. Foucart (*mém. AIBL* XXXV 1896 15) hat sich diese Funktion der Isis bei seinem Versuche, die eleusinischen Kulte aus Aegypten herzuleiten, nicht entgehen lassen.

als diejenigen Elemente des alten Isisdienstes, denen nichts im Demeter- oder Aphroditekult entsprach, etwas grössere Umgestaltungen erlitten, zeigt sich der Einfluss, den die Gleichsetzung mit den griechischen Gottheiten in der alexandrinischen Periode auf den Isiskult ausgeübt hat. Aber auch dieser Einfluss darf nicht sehr hoch veranschlagt werden. So sind z. B. die in alter Zeit bevorzugten Vorstellungen, die sie als Sothisstern[1]) oder auch als Himmelskönigin[2]) fassen, zwar insofern etwas zurückgetreten, als Isis jetzt auch wie Aphrodite in dem Planeten Venus[3]) oder wie Demeter im Sternbild der Jungfrau[4]) gefunden wird; aber daneben lebt doch immer noch die alte Vorstellung von Isis als dem Hundstern fort[5]), und selbst von der alten Auffassung der Isis als Himmelsgöttin finden sich Spuren in der makedonischen und römischen Zeit[6]). — Wichtiger ist die Ausgleichung des Isisdienstes mit den eleusinischen Kulten: einer der merkwürdigsten Prozesse der hellenistischen Religionsgeschichte, der wahrscheinlich grossenteils schon unter einem der ersten Ptolemaier, vielleicht unter dem athenerfreundlichen Philadelphos oder bereits unter Soter durchgeführt ist. Auch hier hat der Hellenismus nur das Urverwandte wieder verknüpft; da indessen durch zahlreiche Zwischenglieder viele Verschiedenheiten entstanden waren, so ging es nicht ohne Willkür ab. Triptolemos sollte mit Osiris ausgezogen sein[7]), der in Attika ansässige Ägypter Erechtheus bei einer Hungersnot aus seiner Heimat Getreide nach Athen geschafft und, als er zum Dank dafür König geworden war, die Weihen gestiftet haben[8]). Man verglich die Eumolpiden mit den ägyptischen 'Priestern', die Keryken mit den Pastophoren. Die mystische Kiste ward nun auch in den Isisdienst eingeführt[9]); wahrscheinlich im Zusammenhang damit ward die Schlange[10]), die schon vorher im Isisdienst vorgekommen zu sein scheint, als Fetisch gefasst. Wie es bei einem Tier natürlich ist, das so vielfach in der Mythologie wichtig war, scheinen hier verschiedene Vorstellungen schon im Altertum zusammengeflossen zu sein: wenigstens sind sie für uns nicht mehr deutlich unterscheidbar[11]). Unter anderem spielte vielleicht die Schlange der Isis auch bei Inkubationen eine Rolle. Denn Isis erteilte auch Traumorakel[12]), sowohl vor der Zulassung der Adepten zu ihren

---

1) S. o. *[$945_{8}$]*.

2) E. Meyer bei Roscher, ML II 362. Ueber Isis' Planetenkleider s. o. *[$1566_{1}$]*.

3) S. o. *[$1093_{18}$]*.

4) Boll, Sphaera 209 ff.; vgl. o. *[$945_{4}$]*.

5) S. o. *[$1572_{8}$]*.

6) S. o. *[1573 zu $1572_{9}$]*. Ueber Isis = *φύσις αἰῶνος* s. Athenag. *s* 22 S. 112 Otto; Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 400.

7) Diod. $1_{18}$.

8) Diod. $1_{29}$.

9) Tib. I $7_{47}$; Apul. $11_{11}$. Vgl. Lafaye 142 f.; Drexler bei Roscher, ML II $443_{30}$.

10) Vgl. Ov. *a* II $13_{13}$; Iuven. $6_{537}$ *et movisse caput visa est argentea serpens*: schon Reichel, *Isid. ap. Rom. cult.* $62_{3}$ hat das mit der *cista mystica* kombiniert.

11) Vgl. z. B. Ov. *M* $9_{693}$ *plenaque somniferis* (d. h. die *ἀσπίς somnifera*, Luc. $9_{701}$) *serpens peregrina venenis* und über Schlangenzauber o. *[1569]*. Ferner hat nach dem Muster Demeters *[$544_{8}$]* auch Isis geflügelte Schlangen (Trajansmz. aus Alexandreia, Drexler bei Roscher, ML $447_{27}$). Ueber ein Opfer an die Isisschlange s. G. Benedite, *Mél. d'arch. et d'hist.* XIII 1893 49—59.

12) Eine *λυχνάπτρια* und *ὀνειροκρίτις* einer ägypt. Gottheit, wahrscheinlich der Isis, *CIA* III 162; Dedikation eines *ὀνειροκρίτης καὶ ἀρεταλόγος* (= *interprète des miracles*? S. Reinach, *Bull. corr. hell.* IX 1885 257—265; *rev. arch.* III xiv 1889[2] 87; Dittenberger, *Syll.* zu $784_{2}$. Oder = *ἡδυλόγος*? Meister, SGW 1891 12 ff. Oder = *ὑμνολόγος*? Crusius bei Pauly-Wissowa II 670 ff. Ueber die Dialektform vgl. Thumb, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVI 1900 196) für Isis *Τύχη Πρωτογένεια* auf Delos, Dittenberger, *Syll.* 765. Vielleicht z. T. als Orakelgöttin ist Isis der Tyche gleichgesetzt worden (Wissowa, Berl.

Mysterien[1]) als auch bei anderen Gelegenheiten, insbesondere natürlich wie der mit ihr verbundene Serapis[2]) bei Krankheiten[3]). In dieser Beziehung unterscheidet sich nun freilich Isis von der eleusinischen Göttin; denn so nahe es lag, bei der chthonischen Göttin, zu der später obenein noch Asklepios getreten war, Heilorakel einzuholen, und obwohl bei der lakonischen Demeter Eleusinia[4]) vielleicht wirklich Inkubation geübt wurde, so ist dies doch in Eleusis selbst wahrscheinlich im allgemeinen nicht vorgekommen. Heilgöttin aber ist auch Demeter gewesen[5]), und zwar hat sie wie auch Isis[6]) besonders Augenleiden geheilt[7]).

Viel bedeutsamer aber als die Erlösung von den Leiden der Oberwelt scheint wie unter Demeters so auch unter Isis' Funktionen die Befreiung aus dem Hades gewesen zu sein. Diese verspricht sie ihren Gläubigen[8]), während sie den Gottlosen an den *εὐναί* des Hades die Vergeltung fortsetzt[9]); sie wird geradezu der Persephone gleichgestellt[10]). Ebenso wird ihr Paredros Osiris[11]) bisweilen als Hades bezeichnet; in der

---

ph. Wschr. XXIV 1904 1051 u. o. *[1095₁]*), womit wahrscheinlich auch zusammenhängt, dass Tyche gleich Isis im Sternbild der Jungfrau gesucht wurde *[1574₄]*. — Sonst ist von Isis' Traumorakeln nicht so oft die Rede, als man danach erwarten sollte: *καθ' ὅραμα* wird ihr ein Weihgeschenk gestiftet, Dittenberger, *Syll.* 760 (Delos). Anderes o. *[931₃]*. Vgl. über Isis als Orakelgöttin auch Wolff, *Nov. orac. aet.* 31 f.

1) Paus. X $32_{18}$; vgl. Apul. *m* $11_{3}$.

2) Obwohl wie Ammon dem Zeus gleichgesetzt, stand Serapis doch dem Asklepios, der daher auch im grossen Serapeion aufgestellt war (Mahaffy 359), seiner Heilungen wegen näher (Lafaye, *Hist. du culte des div. d'Al.* S. 108; Zingerle, Ath. Mitt. XXI 1896 81). Vgl. o. *[1456₃]*; Arstd. 8 S. 89 Ddf. sagt daher von ihm *τὴν μὲν ψυχὴν ... σοφίᾳ καθαίρων, τὸ δὲ σῶμα ὑγιείαν διδοὺς σώζει.* — Serapis im Traum erscheinend, Pallad. *AP* IX 378; vgl. auch Anon. *carm. contra pagan.* (cod. Paris. 8084 = Herm. IV 1870 357) 91 *dic mihi, Sarapidis templum cur nocte petebas.* Traumorakel gab Serapis auch in Babylon *[1578₁]*. Vgl. über die Inkubationen im Serapiskult Wolff, *De nov. orac. aet.* 13—16 und o. *[931₃]*, über die *κάτοχοι* Plew 39; Revillout, *Rev. ég.* I 1880 160—163; II 1882 148 u. o. *[929 zu 928₄]*. — Gleich Isis *[A. 6]* scheint Serapis insbesondere die ägyptische Lokalkrankheit, Augenleiden, kuriert zu haben (vgl. z. B. Diog. Laert. $5_{76}$). — Auch vom Apisstier erwartete man Orakel (Favor. *FHG* III $579_{16}$; Plin. *n h* $8_{185}$; Ail. *h a* $11_{10}$; Luc. *d c* 10; Amm. Marc. XXII $14_{8}$; Claud. $8_{576}$; Isid. *et.* $8_{86}$), doch scheinen die Serapisinkubationen nicht hieran anzuknüpfen.

3) Isis als Heilgottheit, Diod. $1_{25}$; *ὑγιείας δότειρα*, Lyd. *m* $4_{32}$. Ueber Isis als Göttin von heilkräftigen Bädern s. Drexler, Mythol. Beitr. I $33_{1}$ *[vgl. 1572₂; ₃]*; über Isis Medica von Menuthis (vgl. *IGSI* 1005) Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Rom.* 147 f. u. o. *[1569₃]*. Vielleicht kann hierher auch die delische Isis Soteira (Dittenberger, *Syll.* II² $761_{2}$; Isis Soteira Astarte Aphrodite, ebd. 764 *[1562₄]*) gerechnet werden, doch ist die Epiklesis natürlich allgemeiner, vgl. Apul. *m* $11_{25}$ *mari terraque protegas homines et depulsis vitae procellis salutarem porrigas dextram.* Bei der Seegöttin Isis lag es besonders nahe, an die Errettung aus Sturmesgefahr zu denken, wie man darum auch Isis' Kultgenossen Serapis anflehte (Syros, Bent, *Cycl.* 326 f.): durch ihn will z. B. Arstd. 8 S. 97 Ddf. im Sturm errettet sein, und man paarte ihn nicht selten mit den Dioskuren, die gleich ihm aus Krankheiten und aus Sturmesnot erretten, setzte ihn wohl auch einem dieser oder selbst dem Meergott *[1577 zu 1576₃]* gleich, Drexler, Myth. Beitr. I 139 ff. Vgl. auch o. *[1572₂]*.

4) Paus. III $20_{5}$.

5) S. o. *[1175₃]*. Ueb. die Verbindung des Asklepios- und Demeterkultes s. Wide, LK 177.

6) Isis gibt (Diod. $1_{25}$) und nimmt (Ov. *P* I $1_{51}$ ff.; Iuv. $13_{93}$) das Augenlicht: beide Eigenschaften sollte auch die Schwalbe besitzen *[1279₇; 1356 zu 1355₄]*, in deren Gestalt daher Isis auftritt; vgl. die verderbte und an falsche Stelle geratene, aber in der Hauptsache klare und sichere Aussage bei Minuc. Fel. *Oct.* $21_{3}$ u. o. *[951₇]*. Vgl. Drexler bei Roscher, ML II $470_{11}$ ff. Es hängt damit zusammen, dass Schwalben die der Isis heilige Insel bei Koptos befestigen, Plin. *n h* $10_{94}$.

7) S. o. *[51₇]*.

8) Z. B. Apul. *m* $11_{6}$; vgl. Burckhardt, Zeit Const.² 195 ff.

9) Hymn. v. Andros 42 f.; vgl. Apul. *m* $11_{6}$.

10) Archemach. von Euboia bei Plut. *Is.* 27 (*FHG* IV $315_{7}$); Apul. *m* $11_{2}$; ₅; ₂₃; Tz. *L* 212. Vgl. auch Iul. *ep.* 51 433 a = $556_{16}$ H.

11) *IGSI* $1047_{4}$ Ὄσειρις ἔχων τὴν κατεξ-

Regel jedoch tritt in dieser Beziehung der ihm übrigens oft gleichgesetzte[1]) Serapis oder Sarapis[2]) ein. Allerdings beschränkt sich auch Serapis' Macht nicht auf die Unterwelt; er wird häufig dem Zeus[3]) und dem Helios angeglichen[4]); er ist der Allgott des sinkenden Altertums, das in ihm dem Monotheismus so nahe gekommen ist wie in keiner andern Gottesgestalt[5]).

---

*ουσίαν καὶ τὸ βασίλειον τῶν νερτέρων θεῶν*; ähnlich in der karthagischen Fluchformel *ἐξορκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἔχοντα τὴν ἐ[ξ]ουσίαν τῶν χθονίων τόπων* . . ., Wuensch, Rh. M. LV 1900 248.

[1]) Z. B. Diod. $1_{25}$; Plut. *Is.* 61 (der Serapis für die ägyptische Entsprechung des griechischen Osiris hält); Tac. *h* $4_{84}$; Lact. I 21; Inschr. aus Abydos *Σαράπιδι Ὀσείριδι Μεγίστῳ Σωτῆρι*, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 377. Bemerkenswert ist, dass in theophoren griechischen N. Osiris zu fehlen scheint, wogegen ägyptisch Petosiris, phönizische Zusammensetzungen mit Os(o)r und andererseits griechische N. wie Isidoros, Isigonos, Serapion u.s.w. ganz gemein sind: Letronne, *Oeuvres choisies* III II 85 erklärt dies daraus, dass Osiris durch Serapis ersetzt wurde; doch sind die von Serapis abgeleiteten N. ebenfalls jung (vgl. auch Plew, *Sar.* 36). Wie Osiris, der im Apisstier sich verkörpern sollte (Diod. $1_{85}$; Plut. *Is.* 20; 29; 43), weil ja auch sein Sohn, der dem Apis ebenfalls gleichgesetzte Horos, als neue Form seines Vaters galt, und der frühe mit Apis als Osor-Hapi verschmolzen oder wenigstens äusserlich verbunden (Apis als Osiris vergöttert?) war, stand auch Serapis in Beziehung zum Apisstier; wie dem Osiris (Diod. $1_{21}$, der auch den Stier Mneuis dem Osiris heilig nennt) war dieser auch ihm (Isid. *et.* $8_{86}$ u. aa.) geweiht und wurde, wie es scheint, im Serapeion begraben (Paus. I $18_4$). Man behauptete sogar, der N. Serapis sei eine Zusammensetzung mit Apis (vgl. Klem. *str.* I $21_{106}$ 383 Po.), wobei man diesen entweder dem Apisstier oder dessen Vorbild, einem reichen und wohlthätigen König von Memphis (Suid. *Σάρ.*), oder auch (Isid. *et.* $8_{85}$) dem argivischen Apis gleichsetzte, als ersten Bestandteil aber entweder (Nymphod. *FHG* II $380_{21}$; Plut. *Is.* 29; Klem. Alex. *str.* I $21_{106}$ S. 383 Po.; Rufin. *h e* $2_{23}$; Isid. *et.* $8_{85}$; Suid. *Σάραπις*; anderes bei Guigniaut, *Sér.* $11_2$) *σορός* oder geradezu *Ὄσιρις* (Klem. Alex. Protr. $4_{48}$ S. 43 Po., Kyrill. *adv. Iul.* I S. 13 [Mi. LXXXVI S. 521] u. aa.) betrachtete. Diese Ansicht scheint im griechisch-römischen Aegypten ziemlich verbreitet gewesen zu sein; wir finden, dem alten Osor-Hapi entsprechend, *Ὀσόραπις* (*Ὀσέραπις*, *Ὀσίραπις*, Mahaffy, *Emp. of the Ptol.* 72) und PN. wie *Πετ-οσόραπις*, *Ταν-σόραπις*, *Πετε-υσόραπις* (K. F. W. Schmidt, Berl. phil. Wschr. XXIII 1903 1525); Osiris soll in Texten dieser Zeit nie neben Serapis (Lafaye 18) erwähnt werden. Neben Apis erscheint er z. B. Inschr. v. Perg. $330_1$; $336_2$.

[2]) Vgl. Arstd. *or.* 8; Macr. *S* I $20_{13-18}$; Guigniaut, *Le dieu Sérapis et son origine*, Paris 1828; Plew, *De Sarapide*, Diss. Königsb. 1868; Phil. Jbb. CIX 1874 93 ff.; Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani* 143; Amelung, *Rev. arch.* IV II 1903[2] 177—207. Der N. lautet *Σέραπις*; in dem abgeleiteten PN. *Σαραπίων* ist das unbetonte *ε* gesetzmässig in *α* verwandelt, was dann dazu geführt hat, auch den Gott *Σάραπις* zu nennen, Schmidt, Zs. f. vgl. Sprachf. XXXII 1893 358. Vereinzelt findet sich *Σεραφίων*, z. B. in Kyrene, *CIG* 5231. Die Deutung des N.'s war schon im Altertum strittig, s. besonders Plut. *Is.* 29. Manche dachten an *σαίρειν* = *κοσμεῖν* oder an *σαίρει* = *χαρμοσύνη*, andere an *σείεσθαι*. Vieles andere ist gelegentlich erwähnt und wird weiter erwähnt werden; vgl. auch Plew, *Ser.* S. 3. Keine bisher vorgeschlagene Erklärung des Namens ist überzeugend.

[3]) Plew, *Sar.* 31 ff.; vgl. o. *[1095₂]* und über Zeus Helios Ser. u. *[A. 4]*. S. auch die jüngere Mzz. von Katana, *Greek coins Br. M. Sic.* $51_{59; 61}$. Mehrere Epikleseis des Zeus finden sich bei Serapis wieder, z. B. *Σωτήρ*, Delos, Dittenberger, *Syll.* II[2] 761; vgl. Drexler, Myth. Beitr. I $34_1$; Polieus, Inschr. aus Sakha (Xoïs in Unterägypten), Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 275.

[4]) Zeus Helios *Μέγας Σάραπις*, *IGI* II 114 (Mytilene); *IGSI* 914 ff. (Ostia); 1023, 1030 u. 1084 (Rom); 1127 (Praeneste); 2244 (Auxim. in Picen.); s. o. *[1095₂]*; vgl. Plew, *Sar.* 31; Perdrizet, *Rev. arch.* IV I 1903[1] 395 f. Wie Helioseiros *[o. 1093₂; vgl. 1572₉]* bildete man *Ἡλιοσέραπις* (z. B. Lampeninschr., *CIG* 8514). Ueber Serapis Helios mit dem Dreizack vgl. o. *[1160₄]*. — Im Serapeion waren Vorrichtungen getroffen, dass die durch einen Spalt hineinfallende Sonne in einem bestimmten Moment das Serapisbild zu küssen schien, Rufin. *h e* $2_{23}$ (Mi. XXI 530); auch konnte durch einen Magneten angeblich eine Statue des Sonnengottes in die Höhe gehoben werden. — Ob die von Amm. Marc. $22_{16}$ erwähnten *spirantia signorum figmenta* im Serapeion etwas mit dieser Bedeutung des Gottes zu thun hatten, scheint mir sehr zw.

[5]) Als Allgott stellt ihn Arstd. *or.* 8 S. 91; 96 f. Ddf. den übrigen Göttern, die nur Teile seien, entgegen; vgl. das Orakel, das Nikokreon von Kypros nach Macr. *S* I $20_{17}$ erhalten haben soll: . . . | *οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα,* | *γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ' οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται,* | *ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.* Numen. bei Orig. *Kels.* $5_{38}$ sagt von Serapis,

Aber trotzdem wird doch immer wieder in der Litteratur[1]) betont, dass Serapis ein Herrscher der Unterwelt sei, und als solchen charakterisiert ihn auch die bildende Kunst[2]), die in ihm — wenn man von Antinoos absieht — den letzten Idealtypus geschaffen hat[3]), durch den milden, fast schwermütigen Blick der Augen sowie durch die Symbole des Kalathos[4]) und durch das Tier mit drei Köpfen, die man später freilich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezog[5]). Ueber die Herkunft dieses Gottes gehen die Meinungen der Neueren und gingen schon die der Alten auseinander: die einen halten ihn für einen ägyptischen[6]),

---

*ὡς ἄρα πάντων τῶν ὑπὸ φύσεως διοικουμένων μετέχει οὐσίας ζῴων καὶ φυτῶν*, womit er freilich nur die in seinem Dienst geübte Zauberei rechtfertigen will, aber doch zugleich das Vorhandensein einer universellen Vorstellung von dem Gott bezeugt. Als Allgott stellte man den Serapis den drei Weltherrschern, Zeus (*ut rerum omnium potentem*, Tac. *h* 4₈₄; über *εἷς Ζεὺς Σάραπις* s. o. *[1096 zu 1095₂]*), Poseidon (*CIL* III 3637 [Pannonien]; VIII 1002 [Karthago]) und Hades *[u. A. 1 ff.]* gleich; auch mit dem einen Gott der Juden ist er als Serapis Iao auf Zauberpapyri und in gnostischen Schriften verschmolzen worden, was freilich Lehmann, Berl. arch. Ges., Nov. 1897; Berl. ph. Wschr. XVIII 1898 126 daraus erklärt, dass Serapis eigentlich der babylonische Ea *[1578₁]* war. — Auf Gemmen (*CIG* IV 7043; 7043b) wird Serapis' N. gross genannt, *πάντα νικᾷ ὁ Σάραπις* lesen wir auf einer andern (ebd. 7044), freilich wieder im Sinne der Zauberei, die sich aber doch nur die auch anders gedeutete Vorstellung zu nutze gemacht hat. — Als Allgöttin wird auch Isis bei Apul. *m* 11₂; ₅ u. s. w. charakterisiert. Vgl. *CIL* X 1 3800 (Capua) *te tibi, una quae es omnia, dea Isis.*

[1]) Z. B. Plut. *Is.* 27 a. E.; Tac. *h* 4₈₃ f.; Artemid. 5₂₆; ₉₃; Kyrill. *contra Iul.* 1₁₃ (Mi. LXXVI S. 521). Vgl. E. le Blant, *mém. AIBL* XXXVI 21 f. — Kores *πάρεδρος* heisst S. bei Iul. *ep.* 51 S. 432d; 433a.

[2]) Die erhaltenen Serapisdarstellungen (vgl. z. B. Büste von Via Appia, Friederichs-Wolters 1513; Marmorstatue aus Cherchel, Gauckler S. 136 T. XIV 2; andere Darstellungen Arch. Anz. 1895 52 [Verona], 1896 93 [Alexandreia]; vieles andere bei Feuerbach II 178 u. bes. bei Overbeck, Km. II 1 305—321) gehen zwar nicht alle auf einen Typus zurück, geben aber in der That dieselbe Auffassung des Gottes wieder (Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 277), die demnach von einem einzelnen Künstler konzipiert sein muss. Und in diesem Sinn kommt denn freilich Bryaxis (Overbeck. Plast. II⁴ 97; vgl. Amelung, *Rev. arch.* IV II 1903² 177; Hauser, Berl. phil. Wschr. XXIV 1904 1144), den Klem. Al. *protr.* 4₄₈ S. 43 Po. — wir wissen nicht, mit welchem Recht — von dem Athener sondert, in erster Linie in Betracht.

[3]) Reinach, *Rev. arch.* III XLI 1902² 21.

[4]) S. o. *[1172 zu 1171₁]*. Nach Pick, Arch. Jb. XIII 1898 165 ist der Kalathos von Serapis auf den thrakischen Reitergott, der ihn seit dem II. Jh. n. Chr. führt, übergegangen.

[5]) Macrob. *S* I 20₁₃ ff. deutet so den Löwen-, Wolf- und Hundekopf des Gottes. Léon Homo, *Mél. d'arch. et d'hist.* XVIII 1898 291—314, der diesen Typus in der 'Chimaira' der Villa Albani wiederfindet, erkennt in der Mischbildung ägyptischen Einfluss.

[6]) Diese Behauptung wurde schon im Altertum in zwei verschiedenen Formen aufgestellt: 1) nach Tac. *h* 4₈₄ wurde Serapis in Rhakotis am Strande von Alexandreia seit alter Zeit neben Isis verehrt: aus Sinope ward lediglich das Kultbild des Zeus Hades geholt (vgl. Kyrill. *c. Iul.* 1₁₃ Mi. LXXVI S. 521). Viele Neuere haben das gebilligt und dabei angenommen, dass entweder wirklich Osiris und Apis (Schreiber, XL. Phil.-vslg., Görl. 1890 309) oder auch eine mit dieser Göttervereinigung ausgeglichene Verbindung von Osiris und Ptah (Mahaffy, *Emp. of the Ptol.* 71 f.) an der Stätte verehrt wurde. — 2) Nach einer von Tac. *h* 4₈₄ verworfenen Ueberlieferung kam Serapis vielmehr aus Memphis, womit sich Paus. I 18₄ (*Αἰγυπτίοις δὲ ἱερὰ Σαράπιδος ἐπιφανέστατον μέν ἐστιν Ἀλεξανδρεῦσιν, ἀρχαιότατον δὲ ἐν Μέμφει*) sowie eine Ueberlieferung bei Eust. *DP* 254 vergleichen lässt, dass Zeus Sinopites eigentlich ein *Μεμφίτης* war, *Σινώπιον γὰρ ὄρος Μέμφιδος [1579₂]*. Diese Angabe ist nicht notwendig blosse Fabel, bestimmt, die Ansprüche von Memphis zu begründen (Plew, *Sar.* 18; Phil. Jbb. CIX 1874 96; s. dagegen Beloch, GG III 1 446₂): es ist zwar nicht bezeugt, aber doch möglich, dass der Apisstier von Memphis in einem 'Apishaus' *sen hapi*, das von den Griechen durch *Σινώπιον* wiedergegeben werden konnte, wohnte. Die memphitische Ueberlieferung steht auch nicht in unbedingtem Widerspruch zu der von Rhakotis: gab es an beiden Orten ein 'Apishaus', so ist natürlich, dass in dem neuen grossen Landesheiligtum die Mirakel beider vereinigt wurden. — Für den ägyptischen Ursprung des Serapis treten noch ein Guigniaut S. 11; Krall, Tac. u. d. Or.

andere für einen babylonischen[1]) oder aus Seleukeia stammenden[2]), wieder andere für einen aus Sinope[3]) gekommenen Gott. In diesem Fall scheinen einmal die sich widersprechenden Überlieferungen kombiniert werden zu dürfen. Wahrscheinlich unter Ptolemaios I, gewiss nicht später[4]), aber vielleicht schon unter Alexandros[5]), möglicherweise sogar noch

---

31 ff.; Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e Rom.* 145; Lafaye a. a. O. 16 ff. und viele andere Forscher (Aufzählung bei Drexler, Num. Zs. XXI 1889 $2_{2}$).

[1]) Nach den *ἐφημερίδες βασίλειοι*, die wenige Jahre nach dem Tode Alexanders geschrieben sind, befragten bei dessen Erkrankung mehrere Generale das Inkubationsorakel des Gottes, ob der König sich in den Tempel bringen lassen solle, was das Orakel mit der Begründung widerriet, dass der König da, wo er sei, 'besser werden' werde (Arr. *ἀν.* VII $26_{2}$; Plut. *Al.* 76). Alexanders Erkrankung verlief schnell; das Serapeion muss demnach in Babylon gelegen haben. Diese Geschichte haben Plew, *Sar.* 5 ff. und (gegen Lumbroso) Phil. Jbb. CIX 1874 93 ff.; Droysen, Hellen. III 1[2] 48; Dieterich, Vhdl. XLIV. Phil.vslg. Dresden 1897 31 ff. u. aa. Forscher für richtig gehalten; und in der That ist wenigstens an den Voraussetzungen, auf denen sie beruht, ein Zweifel nicht wohl möglich. Lehmann, Zs. f. Assyr. XII 1898 112; 396 ff. und Arch. Ges., Berl., Nov. 1897 (Arch. Anz. XII 1897 168; Berl. phil. Wschr. XVIII 1898 123 ff.) glaubt, dass der babylonische Gott *Ea šar apsî* 'Ea, König des Okeanos', hiess, und erklärt daraus seine Benennung Iao *[1577 zu 1576₃]*. Für Lehmanns Etymologie hat sich u. a. Kampers, Al. d. Gr. u. die Idee d. Weltimper. 94 ausgesprochen; Jensen, Litt. Centralbl. LIV 1903 1706 und Amelung, *Rev. arch.* IV II 1903[2] $204_{2}$ widersprechen.

[2]) Isidor. bei Klem. Alex. *protr.* $4_{48}$ S. 42 Po.; vgl. Tac. *h* $4_{84}$. S. dagegen Amelung, *Rev. arch.* IV II 1903[2] 183.

[3]) Plut. *Is.* 28 (*FHG* II $614_{78}$); *soll. an.* 36; Tac. *h* $4_{83}$ f. (Krall, Tac. u. d. Or., Wien 1880); Klem. Al. *protr.* $4_{48}$ S. 42 Po.; Theoph. *Autol.* $1_{9}$; Kyrill. *Iul.* S. 13 Sp.; Eustath. *DP* 254. Schreiber, XL. Phil.vslg., Görl. 1889 309, S. Reinach, *Rev. arch.* III XLI 1902[2] 20, Beloch, GG III 1 $446_{2}$ u. aa. betrachten diese Ueberlieferung als historisch wertlos; der zufällige Gleichklang von *sen hapi* und *Σινώπη [1577₆]* und die dunkele Erinnerung von Zügen des Sesostris nach Kleinasien (Hdt. $2_{103}$ f.) sollen die Legende hervorgerufen haben. Aber zu einer solchen Vermutung liegt kein genügender Anlass vor: so gut wie die Legende konnte durch den Gleichklang auch eine wirkliche Kultübertragung herbeigeführt werden (Guigniaut 11); und wenn in einzelnen Fassungen unwahrscheinliche Einzelheiten berichtet werden, wie der Diebstahl der Statue bei Plut. (vgl. Mahaffy, *Emp. of the Ptol.* 73; glaublicher berichtet Tac. von einer Bestechung des Skydrothemis und Klem. Alex. von einer Unterstützung der durch Hungersnot bedrohten Bürger von Sinope durch Ptolemaios), so berechtigen diese nachträglichen Entstellungen der Ueberlieferung m. E. ebensowenig wie das Schweigen Strabons, den ganzen Bericht zu verdächtigen. Dieser scheint in letzter Linie trotz erheblicher Abweichungen im einzelnen doch auf einer einzigen, und zwar sehr alten Quelle zu beruhen, so dass auch von dieser Seite her seine Glaubhaftigkeit nicht anzutasten ist. Zwar ist wohl nicht Manetho (*FHG* II $614_{78}$; Krall a. a. O. u. aa.) selbst, sondern Hekataios (Frick, Ph. Wschr., Bremen 1881 1436) der Urheber der Erzählung; aber auch er konnte unmöglich Thatsachen behaupten, die noch viele Leser als falsch erkennen mussten.

[4]) Nach Klem. Alex. *protr.* $4_{48}$ S. 42 Po. und Kyr. *c. Iul.* $1_{13}$ Mi. LXXVI 521 wäre das Bild erst unter Philadelphos aus Sinope, nach einer anderen Ueberlieferung unter Ptolemaios III aus Seleukeia *[A. 2]* geholt worden. Letztere Angabe, obwohl von Tac. *h* $4_{84}$ verschmäht, könnte doch neben der andern Ueberlieferung über die Sendung des ersten Ptolemaios nach Sinope, mit der sie nicht notwendig in Widerspruch steht, richtig sein: Euergetes rühmt sich, die ägyptischen Götter von auswärts heimgebracht zu haben; vgl. Krall, Tac. u. der Or. 22. S. Reinach, *Rev. arch.* III XLI 1902[2] 5—21 (s. aber dagegen Amelung, *Rev. arch.* IV II 1903[2] 185) macht darauf aufmerksam, dass in Alexandreia zwei Kultstatuen zu unterscheiden seien, ein blauer oder dunkelgrüner Koloss und eine griechische Statue, Serapis mit dem Kerberos als Hades darstellend: jenen hält er für das aus Sinope, diese für das aus Syrien stammende Werk. — Auch in der Angabe über die Herbeiholung des Bildes aus Sinope findet Krall, Tac. u. d. Orient 21 einen richtigen Kern: nachdem inzwischen die Verhältnisse der Lagiden zu Sinope sich freundlicher gestaltet hatten, sollen Mitglieder der Priesterfamilie, die in Sinope mit dem Dienste des Gottes betraut waren, nach Aegypten gekommen sein. Das ist jedoch sehr zw. Jedenfalls hat Herakleides Pont. (Plut. *Is.* 27) das Orakel am Kanobos erwähnt (Plew, *Sar.* S. 9).

[5]) Nach Suid. *Σάραπις* hat Alexandros den (alexandrinischen) *ναὸς παμμεγέθης καὶ πάνυ λαμπρός* erbaut. Diese Angabe, die nicht allein mit mehreren Fassungen der

früher[1]), so dass auch hier der Hellenismus nur das Erbe einer früheren Zeit übernommen hätte, sind verschiedene Gottheiten mit ähnlich klingenden Namen verschmolzen worden. Ist das der Fall gewesen, so hat die künstliche Religionsmischung jedenfalls einen ungeheueren Erfolg gehabt: ausser in Alexandreia, als dessen Poliuchos Serapis bezeichnet wird[2]), und in Memphis[3]) ist der Gott nicht allein im Laufe des III. und II. Jahrhunderts auf den Inseln[4]), die zeitweilig unter der Herrschaft der Lagiden standen, und in Kleinasien[5]), das wenigstens z. T. ebenfalls nähere Beziehungen zu Ägypten unterhielt, sondern auch im eigentlichen Griechenland[6]), selbst

Geschichte von der Herbeiholung des Serapisbildes aus Sinope, sondern auch mit der ausdrücklichen Angabe des Macrob. *S* I $7_{14}$ in Widerspruch steht, wird gewöhnlich für irrtümlich gehalten; aber es wäre doch möglich, dass bereits Alexandros bei der Anlage der Stadt den Tempel geplant und Ptolemaios zwar das Kultbild, aber nicht den Kult eingeführt hat. Auch die von Zonaras IV 14 196 P. erzählte Anekdote setzt Serapiskult unter Alexandros voraus.

¹) Nach Diog. Laert. $6_{63}$ sagte Diogenes von Sinope, als die Athener Alexandros als Dionysos zu verehren beschlossen hatten, *κἀμὲ Σάραπιν ποιήσατε*. Wer die Anekdote erzählte oder erfand, meinte doch, dass Diogenes in seiner Jugend den Gott in seiner Vaterstadt kennen gelernt habe. Nun zeigen zwar die Mzz. der Stadt den Serapis erst in der Kaiserzeit; aber m. R. meint Pick, Arch. Jb. XIII 1898 166, dass er trotzdem schon vorher dort verehrt gewesen sein könne. — Jedenfalls ist Ptolemaios auch hier sehr konservativ verfahren, deshalb vermögen wir die einzelnen Elemente seiner Schöpfung nicht sicher zu sondern: das Mitwirken von Delphoi (Tac.), des Timotheos (trotz Beloch, GG III1 $447_1$) und des Manetho (Plut. *Is.*) sind schwerlich so zufällig gewesen, wie sie in unseren Berichten erscheinen. Alles deutet auf einen wohlüberlegten Plan: der 'Pluton' oder 'Zeus', von Sinope konnte um so leichter einem ägyptischen Gott gleich erscheinen, da Sesostris *[$1578_1$]* dort das Bild zurückgelassen haben konnte, und dem babylonischen Gott war der von Sinope möglicherweise wirklich verwandt oder doch längst angeglichen worden (vgl. Drexler, Num. Zs. XXI 1889 4). Wie man den Babylonier mit dem Aegypter verband, wissen wir nicht, aber wahrscheinlich knüpften die Theologen des Ptolemaios auch hier an ältere Ueberlieferungen an. Vgl. Plew, *Sar.* 10 f.

²) Iul. *ep.* 51 S. $556_6$ H. Eine Beschreibung des Heiligtums geben Avien. *descr. orb.* 354 (vgl. Dion. *Per.* 255), Amm. Marc. $22_{16}$ und die Kirchenhistoriker, die seine Zerstörung berichten *[$1672_4$]*. Ueber die Entdeckung des alexandrinischen Serapeions durch Botti vgl. z. B. *Amer. Journ. arch.* XI 1896 67 ff.

³) Str. XVII $1_{32}$; Paus. I $18_4$ u. aa. Vgl. Brunet de Presle, *Mém. sur le Sérapéum de Memphis*, Paris 1852 u. o. *[$1577_6$]*. — Serapisstatue (Smaragdkoloss) im ägypt. Labyrinth, Plin. *n h* $37_{75}$; über Theben vgl. ebd. $36_{58}$.

⁴) Z. B. auf Anaphe *μεγίστω θεῶν Σέραπις καὶ Ἶσις, bull. corr. hell.* I 1877 no. $62_5$; über Serapis und Isis auf dem Kynthos in Delos s. o. *[$1104_1$]*. Hier hat wohl schon Philadelphos ein Serapeion errichtet, Lafaye 87 f. — Serapiskult auf Kypros hat Krall, Tac. u. der Or. 55 aus der Befragung des Serapis durch Nikokreon *[$1576_5$]* erschlossen.

⁵) Sitzend oder stehend erscheint Serapis auf den Mzz. von Ikonion (?), Sagalassos, Prostanna, Perge, Magydos, Aspendos, Laodikeia, Hierapolis, Kolophon und Magnesia a./L. (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 417; 896; 891; 329; 325; 322; I 270; 245; 72; 80): in der letztgenannten Stadt konzessionierte man den Kult im II. Jh. v. Chr. (Inschr. v. Magn. 99), um ihn unschädlich zu machen. — Vgl. über Serapis in Kleinasien Drexler, Num. Zs. XXI 1889 1—234. Von Kleinasien aus verbreitete sich der Typus des Serapis nach der thrakischen Küste des Bosporos (Polyb. IV $39_6$) und des Pontos (Anchialos, Odessos, Head *h n* 236), wo er, wie es scheint, auf einen einheimischen Gott übertragen wurde.

⁶) Athen nahe der Burg (Paus. I $18_4$ *Ἀθηναῖοι παρὰ Πτολεμαίου* [d. h. Philadelphos] *θεὸν εἰσηγάγοντο*), vielleicht gegen NO. (vgl. *CIA* II 1612; III 923; Maass, Orph. $5_3$ bezieht hierauf das von Philostr. *soph.* II 7 $62_{25}$ genannte Kanobosheiligtum; Lafaye 85 hält das Burgheiligtum für eine Gründung erst der Römerzeit, nimmt aber an, dass Ser. seit 250 einen Eranos im Peiraieus besass); Kopai (Paus. IX $24_1$); Hyampolis (mit Isis und Anubis, *bull. corr. hell.* V 1881 450); Korinth (zwei Tempel, *ἐν Κανώβῳ καλουμένου τοῦ ἑτέρου*, Paus. II $4_6$; vgl. die röm. Inschr. *Σάραπις ὁ ἐν Κανώβῳ, IGSI* 1030; Maass, Orph. $5_3$); Patrai (zwei Tempel; der ältere, wie es scheint, als Stiftung des Aigyptos betrachtet, dessen Statue dort gezeigt wurde, Paus. VII $21_{13}$); Messene (mit Isis, ebd. IV $32_6$); öfters in Lakonien (Wide, LK 188; 265), besonders in Sparta (Paus. III $14_5$), Oitylos (ebd. $25_{10}$) und Boiai (mit Isis und Asklepios, ebd. $22_{13}$); — Her-

in dem fernen Sicilien[1]) und in Karthago[2]) — meist in Verbindung mit Isis — verehrt worden, und sein Kult hat sich dann von Rom aus weithin bis in die Provinzen am Rhein und an der Donau verbreitet[3]), aber auch in seiner Heimat bis in die christlichen Zeiten hinein solchen Einfluss behauptet, dass der Sturz des Serapeions die endgültige Vernichtung des Heidentums zu verbürgen schien[4]). — Schon die fast beständige Verbindung der Isis mit diesem Gott der Unterwelt würde ein Beweis dafür sein, dass der hauptsächliche Vorteil, den die Gläubigen von ihr erwarteten, ebenso wie das von den eleusinischen Mysten erhoffte Heil jenseits dieser Welt lag. — Die Erlösung vom Hades kommt durch das Wasser des Lebens[5]) zu stande. Wahrscheinlich wurde in den Isismysterien in einer Urne Wasser[6]) getragen, welches den Gläubigen als Sakrament irgendwie mitgeteilt wurde: wahrscheinlich war es Wasser aus dem Nil[7]), der, wie es scheint, aus dem Blute des Osiris herausgeströmt sein sollte[8]). Das ist wahrscheinlich das kühle Osiriswasser, das, wie es auf den Grabschriften heisst, entweder der Gott selbst, der ja dem Nil gleichgesetzt ward, oder aber die Göttin dem Toten darreichen sollte[9]). Eine verwandte eleusinische Zeremonie ist nicht bezeugt; vielleicht hatten die wenig bekannten Plemochoai[10]) den Zweck, den Toten Wasser zu spenden. Durch die Sage, dass Osiris' Blut in den Nil geflossen sei, war dies Sakrament mit dem Osirismythos in Verbindung gebracht. Dieser wird in der hellenistischen Zeit in einer Form erzählt, die im wesentlichen wahrscheinlich ein Jahrtausend früher durch die Einmengung semitischer Legendenzüge in den ägyptischen Mythos entstanden war, aber viele ältere, rein ägyptische Elemente noch erkennen lässt. Wie die Legende von Eleusis wurden auch der Isismythos oder wenigstens einzelne Scenen desselben dargestellt[11]), was übrigens auch an altägyptische Gebräuche anknüpft; dabei spielten natürlich Menschen die Rolle der Götter. So scheint

mione (Paus. II $34_{10}$). Vgl. über die Verbreitung des Serapis in Griechenland Preller, Ber. SGW VI 1854 196 ff.

1) Z. B. in Katana (*Gr. coins Br. M. Sic.* 54), Syrakus (ebd. $227_{701}$); Menai(non) (Head *h n* 132).

2) *CIL* VIII 1002—1007.

3) Drexler, Der Kultus der äg. Gottheiten in den Donauländern (Myth. Beitr. I) Leipz. 1890.

4) Rufin. *h e* $2_{23}$; Theodor. *h e* $22_{3}$.

5) Vgl. o. *[831 f.; $872_1$; $1039_2$]*.

6) Firm. Mat. $2_5$ redet die Osirisverehrer an *frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando prodesse: alia est aqua, qua renovati homines renascantur; hanc aquam, quam colis per annos singulos, vis alia decoctis venarum meatibus siccat aut certe funestus regis tui sanguis immaculat.* (Schwerlich ist mit Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 406 an das Taufbad [Apul. *m* $11_{23}$; vgl. u. *[$1615_6$]*] zu denken). Ueber die von Apul. *m* $11_{11}$ erwähnte Urne vgl. Reichel 56; Lafaye 124 (Burckhardt, Zeit Const. 178 bezieht sie vielmehr auf die Göttin selbst).

7) Iuven. $6_{526}$ *si candida iusserit Io ibit ad Aegypti finem, calidaque petitas a Meroe portabit aquas, ut mergat in aedem Isidis.* Vgl. Myth. Vat. III $6_{20}$ *in templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur.*

8) Die Urne, von der Apul. *m* $11_{11}$ spricht *[o. A. 6]*, birgt *summi numinis venerundam effigiem ... altioris utcumque et magno silentio tegendae religionis argumentum ineffabile.* Ueb. Osiris als Nil vgl. o. *[$1573_3$]*; auch vom Adonisfluss glaubte man offenbar, dass sich das Blut des Jünglings in ihn ergiesse, (Luk.) *d S* 8 *[$951_2$]*. Ob der *sacerdos Oseirim ferens* (Inschr. aus Tyros, *CIL* III *suppl.* $14165_2$) hierhergehört, ist zw.

9) *σοὶ δ' Ὀσείριδος ἁγνὸν ὕδωρ Εἶσις χαρίσαιτο*, heisst es in einer Inschr. aus Alexandreia, Néroutsos Bey, *L'anc. Alex.* 92 no. 2; *δοί σοι ὁ Ὄσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*, ebd. 94 no. 5. Vgl. Lafaye 96; Rohde, Ps. II² $390_1$; $391_1$ und o. *[$1039_2$]*.

10) S. o. *[$446_6$; $832_2$]*.

11) *δείκηλα τῶν παθέων*, Hdt. $2_{171}$; *μίμημα τῶν τότε παθημάτων*, Plut. *Is.* 27. Vgl. Foucart, *mém. AIBL* XXXV 1896 19. — Insbesondere wurde die Totenklage um Osiris

insbesondere einer der Priester oder auch der Mysten wie bei den Prozessionen so auch bei den Weihen einen Hundekopf aufgesetzt zu haben und als Anubis aufgetreten zu sein[1]), der nach der Sage die zerstreuten Teile des Osirisleichnams gefunden hatte. — Wie weit bei den mimetischen Vorführungen des hellenistischen Isiskultus die eleusinischen *δρώμενα* Vorbild waren, entzieht sich unserer Kenntnis; der Mythos ist durch sie nicht oder wenigstens nicht wesentlich beeinflusst. Es gibt keine Sagenform, in der Isis ihre Tochter sucht, obgleich nicht allein der Mythos selbst in sehr verschiedenen lokalen Abwandelungen erzählt wurde[2]), sondern selbst seine Grundzüge so wenig feststanden, dass Typhon bald getötet[3]), bald durch Isis begnadigt[4]) heissen, der gesuchte Gatte aber durch den Sohn[5]),

(daher *Isidis amissum semper plangentis Osirim*, Prudent. *Symm.* $1_{630}$) und das Suchen nach den Leichenteilen nachgeahmt; vgl. Theoph. *Autol.* $1_{9}$ f. . . . *θεὸς εὑρίσκεται μεμελισμένος ὁ καλούμενος Ὄσιρις, οὗ καὶ κατ' ἔτος γίνονται τελεταὶ ὡς ἀπολλυμένου καὶ εὑρισκομένου καὶ κατὰ μέλος ζητουμένου*; Paul. Nol. $19_{111}$. Schliesslich wurden die Glieder — wie es nach der Legende *[1421₈; ₉]* scheint, ausser dem *αἰδοῖον* — gefunden; vgl. Hippol. *ref.* $5_{7}$ S. $142_{10}$; Myth. Vat. II 91 *unde populus, qui eius colit festa, simulat eum quaerere et inveniens eum tandem salutat Graece his verbis: 'Veneramur te'*. Der Ausruf nach der Findung lautet bei Athenag. *suppl.* 22 S. 114 Otto und Firm. Mat. *err. prof. rel.* $2_{9}$ *εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν*. Vgl. Sen. *apokol.* 13. — In Rom fand das Suchen nach Osiris zwischen 14. und 30. Nov. statt, Mommsen, *CIL* I² 333. — Später, als die Isismysterien mit anderen griechischen und orientalischen verschmolzen waren, scheint man den Novizen durch das Schattenreich geführt zu haben; vgl. Apul. *m* $11_{23}$; Granger, *Cl. rev.* XVI 1902 430; Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 408.

[1]) App. *b c* $4_{47}$. Die von Zon. $6_{5}$ *[1564₄]* mit Behagen erzählte Stuprationsgeschichte, in welcher der Verführer als Anubis kommt — eine freie Nachbildung ist die von Rufin. *h e* $2_{25}$ berichtete Vergewaltigung einer Frau durch einen ägyptischen 'Saturnus'priester — scheint bei einer mystischen Darstellung der heiligen Sage vorgekommen oder doch wenigstens aus den Vorstellungen heraus erfunden zu sein, die man sich allgemein von diesen Festen machte. Dass auch diese Riten in einer mystischen Ehe der Initianten gipfelten, was den Betrug noch erklärlicher machen würde, ist nach dem, was sonst über diese Feste bekannt ist, wenigstens möglich. — Verschieden von dem Auftreten eines Priesters in der Rolle des hundeköpfigen Anubis, das auch die Denkmäler kennen, scheint das *Anubim portare* (*v. Commod. Anton.* 9; *Anton. Carac.* 9), da das *os simulacri* wohl auf das Götterbild selbst geht. Vgl. auch o. *[1562₃]*.

[2]) So wird z. B. bei Diod. $1_{21}$ (Euseb. *pr. ev.* II $1_{9}$) Osiris in 26, statt wie sonst (Plut. *Is.* 18; vgl. o. *[969₇]*) in 14 Teile zerrissen. Bei Plut. *Is.* 18 schifft Isis *ἐν βάριδι παπυρίνῃ* durch die Sümpfe, um die Leiche zu finden, nach Senec. (Serv. *VA* $6_{154}$; Myth. Vat. III $6_{3}$; vgl. Kallim. *fr.* 561) findet sie die zerrissenen Stücke in dem papyrusbewachsenen Sumpf Styx: beide Sagen stehen zwar an sich nicht im Widerspruch, sehen aber doch aus wie unabhängige Versuche, die Verwendung des Papyrus im Kult zu erklären; vgl. die röm. Inschr. *IGSI* $1047_{16}$ (Rom) *ὁ καύσας τὸ[ν] παπυρῶνα τὸν Ὀσείρεως καὶ φαγὼν τὰ κρέα τῶν ἰχθύων*. — Mit der Fahrt im Papyrusnachen vergleicht Foucart, *mém. AIBL* XXXV 1896 36 f. den eleusinischen *ἄκατος* und die Zeremonie, welche nach einer Inschrift von Gallipoli (*bull. corr. hell.* 1877 410) auf dem Neilaion (*une pièce d'eau, dans laquelle on avait versé un peu d'eau du Nil, et qui simulait le lac sacré, sur lequel Hérodote* [$2_{170}$ f.] *vit représenter les malheurs d'Osiris*, Fouc.) mit Booten (vgl. die 5 *λεμβαρχοῦντες* und 2 *κυβερνῶντες*) und Fischernetzen (vgl. die 5 *δικτυαρχοῦντες* und den *φελλοχαλαστῶν*) ausgeführt wurde.

[3]) Diod. $1_{21}$; *v. Barlaat et Ioseph.* bei Mi. LXXIII 552c u. aa.

[4]) Plut. *Is.* 19. Horos soll ihr deshalb die Krone vom Haupt gerissen, Hermes aber ein *βούκρανον κράνος* aufgesetzt haben. — Auch von Isis' Köpfung erzählte man (Plut. *Is.* 20), doch ist es zw., ob in diesem Zusammenhang; Clermont Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* I 1888 173 erinnert an Medusas Köpfung, die ein kyprisches Vb. ohne die Geburt von Chrysaor und Pegasos darstellt. Bei Sanchun. (Eus. *pr. ev.* I $10_{17}$ H.) köpft Kronos seine T.

[5]) Min. Fel. *Oct.* $22_{1}$ *Isis perditum filium suum cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquirit: et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur. Mox invento parvulo gaudet Isis; exultant sacerdotes, Cynocephalus inventor gloriatur.* Vgl. Lact. $1_{21}$. Die Variante hängt damit zusammen, dass Osiris in seinem S. wiederaufgelebt sein

der dann entweder als Horos[1]) oder Harpokrates[2]) oder Osiris[3]) gilt, ersetzt werden konnte. Dass der Mythos so unabhängig von dem griechischen blieb, erklärt sich teils dadurch, dass auf ihn für die Kreise, in denen der hellenistische Kult hauptsächlich seine Adepten fand, nicht so viel ankam wie auf die ängstlich beobachteten Riten, noch mehr aber daraus, dass die Aneignungs- und Anpassungsfähigkeit des Griechentums in der makedonischen und römischen Zeit nicht so gross waren, als man gewöhnlich annimmt. — Eine grössere Übereinstimmung findet sich wieder bei den Riten. Es hatten sich zwar im Isis- und Serapisdienst Eigenheiten des ägyptischen Kultus erhalten, die den Griechen zu allen Zeiten auffielen, wie die Kahlheit der Priester[4]) und der Gebrauch des Seistrons[5]); aber vieles andere wie die Fasten-[6]) und die Keuschheitsvorschriften[7]) des Isisdienstes, das Sitzen am Boden[8]) liess sich mit den Gebräuchen der Eleusinien und der Thesmophorien passend vergleichen. Auch hier jedoch knüpft der Hellenismus zugleich an altägyptische Gebräuche an.

Sind schon die Kulte des Ptolemaierreiches nicht in dem Sinn als original zu bezeichnen, wie man gewöhnlich meint, so sind die Kulte des semitischen Orientes noch weniger vom Hellenismus befruchtet, wie sie ja auch ihrerseits diesen weniger befruchtet haben. Eine Verschmelzung der griechischen und der barbarischen Bildung trat hier zunächst überhaupt kaum ein. So wenig wie in politischer Beziehung einen Staat bildeten die weiten von den Seleukiden beherrschten Gebiete ein einheitliches Kulturgebiet: die griechischen Stadtrepubliken haben sich in geistiger Beziehung nicht

sollte; s. o. *[1564]*.

1) Athenag. *s* 22 S. 112 Otto (die Stelle ist allerdings verstümmelt und nicht sicher wiederherzustellen) *Ὥρου τοῦ υἱοῦ ἡ Ἶσις ζητοῦσα τὰ μέλη καὶ εὑροῦσα ἤσκησεν εἰς ταφήν. ἡ ταφὴ ἕως νῦν Ὀσιριακὴ καλεῖται.* Nach Diod. $1_{25}$ findet Isis den von den Titanen zerrissenen Horos; vgl. auch Plut. *Is.* 20. Ueber die Heilung oder Wiederbelebung des Horos durch Isis s. o. *[$1569_{8}$]*.

2) S. o. *[$1572_{4}$]*.

3) *EM* $552_{13}$ (Mythos von Koptos, das nach dem abgeschnittenen Haar heissen soll).

4) Obwohl nach Apul. *m* $11_{9}$ die initiierten Frauen *limpido tegmine crines madidos obvolutae*, die Männer aber *capillum derasi funditus* waren und obwohl gewöhnlich nur von der Kahlheit der Männer (z. B. Lampr. *v. Comm.* 9; Min. Fel. *Oct.* 22; Hieron. *Ez.* 13 *c.* 44 [Mi. XXV 456]; Paul. Nol. *poem.* $19_{111}$ [Mi. LXI 519]; *carm. cod. Par.* 8084 [Herm. IV 1870 357 = Baehrens, *PLM* III 291] $_{98}$ ff.) die Rede ist und auch die bildlichen Darstellungen der Isisprozessionen (z. B. *gaz. arch.* I 1875 *pl.* xxv) meines Wissens nur Männer kahlgeschoren zeigen, soll doch Isis selbst sich eine Locke abgeschnitten haben *[A. 3]*, und wir hören von Frauen, die ihre Haare der Göttin weihten (z. B. Pallad. *AP* VI 60 f.). Wahrscheinlich unterschieden sich die Männer dadurch, dass sie den Kopf (auch Kinn [Suid. *ἀγείρει*] und Augenbrauen [Ambros. *ep.* $58_{3}$ Mi. XVI 1179]) vollkommen kahl schoren. Aehnlich verfuhren die Pilger in Hierapolis, (Luk.) *d. S.* 8. — Auf dem Kopf geschoren waren nach Epiphan. *pan.* $III_{II}$ 12 1093 = S. 508 Oehl. auch die Horos- und Harpokratespriester zu Buto.

5) Z. B. Ov. *a* II $18_{11}$; *a a* $3_{635}$; Apul. *m* $11_{4}$ u. viele aa. Vgl. o. *[$897_{6}$]*.

6) Vgl. o. *[$911_{1}$]*. Von einer *gulosa abstinentia* spricht Hieron. *ep.* 108 (Mi. XXII 876): *Phasidis aves ac fumantes turtures vocant, ne scilicet Cerealia dona contaminent.*

7) Dass den Damen während der Isisfeste geschlechtliche Abstinenz befohlen war, ist eine beliebte Klage der römischen Erotiker (Tib. I $3_{23}$ ff.; Prop. II 33 [III 31]$_{1}$ ff. u. aa.). Tertull. *exh. cast.* 13 und *ad ux.* $1_{6}$ nennt Priesterinnen der *Ceres Africana*, d. h. der Isis, *aversantes contactum masculorum*. Ganz vereinzelt spricht Ov. *a* II $13_{18}$ von einer *Gallica turma* im Isisdienst: Ungenauigkeit des Ausdrucks und Irrtum sind nicht ausgeschlossen, aber vielleicht gab es wirklich Isispriester, die sich zu beständiger Keuschheit verpflichtet oder verurteilt hatten, wie Hieron. *ep.* $123_{3}$ (Mi. XXII 1051) von dem eleusinischen Hierophanten behauptet *eiurat virum*. Die Eunuchen des 'Nilgottes' versuchte Konstantin (Euseb. *v. Const.* $4_{25}$) — wahrscheinlich vergeblich — abzuschaffen.

8) Tib. I $3_{30}$ (*ante sacras fores*); Ov. *a* II $13_{17}$; *a a* $3_{635}$; *Tr.* $2_{297}$; *P* I $1_{52}$ (*Isiacos ante sedere focos*); Mart. II $14_{8}$ (*assidet et cathedris, maesta iuvenca, tuis*).

minder als in staatsrechtlicher von den umwohnenden Barbaren unterschieden. Ausser einigen Gottheiten, die wie der Reitergott Genneas[1]), der syrokappadokische Zeus Dolichaios[2]) oder Dolichenos[3]), der Zeus von Heliopolis[4]), der

---

[1]) Vgl. das von Heuzey, *CR AIBL* 1902 190—200 herausgegebene Marmorrlf. Der Gott wird dem bei Berytos (Deir el Kal'a, Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* I (1888) 102—114; *CIL* III 155 ff.; in Rom, *CIL* VI 403) verehrten 'Tanzherrn' Ba'almarkodes (Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* I $94_{2}$ deutet diese Bezeichnung des Gottes, dessen eigentlicher N. *Μηγριν* sei, lokal: 'Herr von Marqod', d. h. vom 'Tanzplatz'; aber schon im Altertum wird בעל מרקד übersetzt *κοίρανος κωμῶν*, Kaibel *ep.* $835_{2}$; vgl. über ihn Mordtmann, Ath. Mitt. X 1885 165 ff.) angeglichen, trägt aber eine Geissel wie der Zeus von Heliopolis *[1584 zu $1583_{4}$]* und ist wahrscheinlich nicht verschieden von dem ebd. verehrten Gennaios (Damask. *v. Isid.* (Phot. *bibl.* 242 [$348b_{4}$ B.] *τὸν δὲ Γενναῖον Ἡλιουπολῖται τιμῶσιν ἐν Διὸς ἱδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος*; vgl. *κυρίῳ* [*Γ*]*ε*[*ν*]*ναίῳ Βαλμαρκῶδι* auf der von Clermont-Ganneau a. a. O. herausgegebenen Inschr. aus Deir el Kal'a). Dagegen gehören Genos und Genea, die in der euemeristischen Anthropogonie Sanchuniathons (Philon. bei Euseb. *pr. ev.* I $10_{5}$) Helios Zeus *Βεελσάμην* oder *Βεελσάμης* *[$1584_{1}$]* anrufen, wohl nicht hierher.

[2]) StB. *Δολίχη* $235_{12}$.

[3]) Wolff, *Nov. orac. aet.* 25 ff.; Braun, Iupp. Dolichenus, Erklärung einer zu Remagen gef. Steinschrift und der Hauptfigur auf der Heddernheimer Brz.pyramide, Bonn. Wpr. 1852; Seidl, Ber. WAW hist.-ph. Cl. XII 1854 4—90; XIII 1854 233—260; Overbeck, Km. $II_{1}$ 271 f.; Visconti, *Di alcuni monumenti del culto Dolichen. disseppelliti sull' Esquilino. Bull. comm. arch. comm. di Roma* 1875 S. 204—220 T. xxi; Fel. Hettner, *de Iove D.*, Bonn, Diss. 1877; W. Fröhner, *Mus. de France* S. 27 ff.; Dell, Oesterr. Mitt. XVI 1893 177—187 (Rlf. aus Carnuntum, 183); Milani, *Stud. e mater.* I 1899/1901 19 *fig.* 18; Kan, *De Iovis Dolicheni cultu*, Gron. 1901; Zangemeister, Bonn. Jbb. CVII 1901 61—65; Löschcke ebd. 67—72; Cumont, *Rev. phil.* XXVI 1902 5 - 11. — Der Gott wird mit Hammer (über den Zusammenhang mit Zeus von Labranda s. Seidl a. a. O. XII 18 ff.; üb. den verwandten kretischen Zeus und den kyprischen Zeus *Λαβράνιος* Karo, Arch. f. Rlw. VII 1904 125) und Blitz auf einem Stier stehend (vgl. Zeus von Hierapolis, der *ταύροισιν ἐφέζεται*, [Luk.] *d. S.* 81; s. auch die Mz. von Hierapolis, Seidl T. $vi_{6}$. Hettner 4 fasst den Stier siderisch) dargestellt; auch mit dem Zeus von Heliopolis (neben dem und mit dem verschmolzen er zuweilen erscheint, Hettner 5) tauscht er Attribute aus, Lenormant, *Gaz. arch.* II 1876 $81_{1}$; auf einer Inschr. aus Aquincum (*CIL* III 3462) sind beide Gottheiten gleichgesetzt (vgl. ebd. 3908 *Iovi o. m. D*[*olicheno*] *et Iovi o. m. H*[*eliopoliano*]). Doch erscheint er auch einfach als griech.-röm. Zeus Iuppiter (z. B. Bronzestat., Poppelreuter, Bonner Jbb. CVII 1901 56 ff.). Welcher altorientalische Gott im Zeus D. fortlebt, ist zw.: Schrader, Keilschr. u. alt. Test.[3] $449_{2}$ setzt ihn dem Adad Rammān, dem 'Brüller' gleich, der zugleich als Stiergott die Gestalt Poseidons beeinflusst haben soll; Kan 52 denkt an Nebo, weil ihm, als dem Erfinder der Schrift, oft auf Inschriften ein ABC dargebracht werde; dagegen meint Hülsen, Beitr. z. alt. Gesch. II 1902 236, dass die unglaublich schreibfaulen Syrer dem Gott überliessen, sich selbst aus dem Alphabet alle möglichen Gebete zusammenzustellen, und Dieterich, Rh. M. LVI 1901 77—105 (vgl. Klotz ebd. 639) hält die Alphabete für Zaubersprüche. Ohne genügenden Grund wird D. einem auf 'hethitischen' Felsenrlfs. erscheinenden 'syrokappadokischen' Gott (Schreiber, XLII. Phil.-vslg. Wien 1894 328 f.) oder auch (Winckler, Altorient. Forsch. IX [= $II_{1}$ 8] 107) dem Tišub gleichgesetzt. Seit Hadrian erscheint er, durch Kaufleute und Soldaten (Hettner 6 ff.) aus Kommagene verbreitet, besonders im römischen Heer; allein seine Berühmtheit scheint er erst der Gunst der Syrerin Iulia Domna zu verdanken. Ein vorwiegend kriegerischer Gott ist er nicht gewesen, vielmehr ist er hauptsächlich Geber der Gesundheit (Löschcke a. a. O. 68); auf Mineralquellen wird von Kan auch die vielumstrittene Formel *ubi ferrum exoritur* (vgl. Seidl a. a. O. XII 83; Zangemeister a. a. O. 62; Cumont a. a. O.) bezogen, wogegen freilich die Bezeichnung des Chalyberlandes als des Gebietes, *ἔνθεν ὁ σίδηρος τίκτεται* (Suid. *Χάλυβες*; vgl. Sch. Ap. Rh. $1_{1323}$; *EM χαλκός* $805_{32}$), spricht. Ueber *deus aeternus* im Dolich.-kult s. u. *[folg. Anm. S. 1584]*. Neben Dolichenus erscheint bisweilen eine auf einem Hirsch oder einer Ziege stehende Göttin, die als Iuno, vielleicht auch als Diana Syria bezeichnet wird (Hettner 4 f.) und die vermutlich auch wie die andern mit dem syrischen Sonnengott gepaarten Göttinnen *[1584 zu $1583_{4}$]* als Mondgöttin galt.

[4]) Vgl. Macr. *S* I $23_{10}$ *Assyrii quoque solem sub nomine Iovis, quem Δία Ἡλιουπολίτην cognominant, maximis cerimoniis celebrant in civitate, quae Heliopolis nuncupatur. Eius dei simulacrum sumptum est de oppido Aegypti, quod et ipsum Heliopolis appellatur.* Entsprechend seinem angeblich ägyptischen Ursprung trägt der Gott auf einer Brz.statuette des Brit. Mus. (Perdrizet, *Rev. arch.* $IV_{II}$ 1903[1] 399—401) und auf einer Statue in Graz den ägyptischen Kinnbart;

Himmelskönig Zeus Helios Beelsamen [1]), die Himmelskönigin Kyria Semea [2]), die palmyrenischen Götter Malachbelos, Aglibolos und Iaribolos [3]), besonders aber der berühmteste von allen, Elaiagabal [4]) von Emesa nur ver-

dagegen beschreibt Macr. ebd. $_{12}$ sein Bild so: *simulacrum enim aureum specie imberbi instat dextera elevata cum flagro in aurigae modum, laeva tenet fulmen et spicas, quae cuncta Iovis solisque consociatam potentiam monstrant.* Vgl. Lenormant, *Gaz. arch.* II 1876 78—82 *pl.* xxi; Studniczka, Arch.-ep. Mitt. aus Oest. VIII 1884 59—74 T. I; II (Statue aus Carnuntum). Zwischen zwei Stieren (wie Apollon Lykeios in Tarsos und Helios in Thyateira) erscheint der Gott auf Mzz. von Nikopolis und Eleutheropolis in Syrien und Neapolis in Sam., Imhoof-Blumer, Num. Zs. XXXIII 1902 13 ff. Antoninus Pius erbaute dem Gott einen grossen Tempel (Malal. XI S. 280$_{12}$ Ddf.), aber schon Traian hatte ihn brieflich um ein Orakel gebeten, Macr. *S* I 23$_{14}$. Denn der Gott weissagte auch (Wolff, *Nov. orac. aet.* 22 ff.), und zwar auf eigentümliche Weise (Macr. *S* I 23$_{13}$): *vehitur enim simulacrum dei Heliopolitani ferculo, uti vehuntur in pompa ludorum Circensium deorum simulacra, et subeunt plerumque provinciae proceres raso capite longi temporis castimonia puri feruntur que divino spiritu, non suo arbitrio, sed quo deus propellit vehentes.* Aehnlich waren die Weissagungen (Wolff, *Nov. or. aet.* 38) des 'Apollon' *[1226$_1$]* von Hierapolis, (Luk.) *d. S.* 36 *εὖτ' ἂν ἐθέλῃσι χρησμηγορέειν, ἐν τῇ ἕδρῃ πρῶτα κινέεται. οἱ δέ μιν ἱρέες αὐτίκα ἀείρουσι. ἢν δὲ μὴ ἀείρωσι, ὁ δὲ ἱδρώει καὶ ἐς μέζον ἔτι κινέεται. εὖτ' ἂν δὲ ὑποδύντες φέρωσι, ἄγει σφέας, πάντῃ περιδινέων καὶ ἐς ἄλλον ἐξ ἑτέρου μεταπηδέων. τέλος ὁ ἀρχιρεὺς ἀντιάσας ἐπερέεταί μιν περὶ ἁπάντων πρηγμάτων· ὁ δὲ, ἤν τι μὴ ἐθέλῃ ποιέεσθαι, ὀπίσω ἀναχωρέει, ἢν δέ τι ἐπαινέῃ, ἄγει ἐς τὸ πρόσω τοὺς προφέροντας ὅκωσπερ ἡνιοχέων*: vielleicht sind die Kulte ausgeglichen, doch finden sich ähnliche Gebräuche auch im Ammondienst *[1558 zu 1557$_4$]* und sonst *[792$_6$]*. Dass der Elagabal von Emesa dem Zeus von Heliopolis angeähnelt war, lässt die von Damask. *v. Isid.* (Phot. *bibl.* 242 S. 348 B.) erzählte Geschichte vermuten. Auch mit dem Dolichenus wird der Heliopolitanus bisweilen ausgeglichen *[1583$_3$]*. Ueb. die Anähnlichung des Heliopolitanus an Genneas u. Ba'al Marqod s. o. *[1583$_1$]*; an ursprüngliche Gleichheit (Drexler bei Roscher, ML II 2555; s. dagegen Dussaud, *Rev. arch.* IV I 1903[1] 347—368) ist aber schwerlich zu denken, vielmehr handelt es sich darum, dass alle diese Götter — wahrscheinlich schon vor der Seleukidenzeit — an den Adad Rammān (Dussaud a. a. O. 364 f.) angeschlossen sind; andere verbanden den Heliopolitanus mit dem Gott des ägyptischen Heliopolis *[s. o.]*. Auf unzüchtige Riten im Kult von Heliopolis scheinen christliche Schriftsteller (Theodor. *h e* IV 22$_{26}$ u. aa.; vgl. o. *[915$_4$]*) anzuspielen; darauf ist aber nicht viel zu geben. — Auf römischen Inschriften, die sich nach Cumont, *Rev. arch.* III XI 1888[1] 184—192 alle (? v. Premerstein, Arch.-ep. Mitt. a. Oesterr. XV 1892 81) auf die verschiedenen syrischen Sonnengötter, den von Doliche, den von Heliopolis u. aa. beziehen, erscheint nicht selten *deus aeternus*; die neben ihm stehende *dea aeterna* oder *Luna aeterna* ist nach Cumont die als Mondgöttin gefasste Urania. Vgl. Mendel, *Bull. corr. hell.* XXVI 1902 287. Von den semitischen Göttern ist nach Cumont, *Rev. hist. litt. rel.* I 1896 435—452 die Bezeichnung 'ewig' wahrscheinlich auf die Diadochenkönige und später auf die Kaiser übertragen. — Vgl. über den Zeus von Heliopolis noch Henzen, *Ann. d. i.* XXXVIII 1866 135 f.; Inschriften an den Gott sind Arch. Jb. XVII 1902 89 ff. gesammelt.

[1]) Vgl. o. *[1583$_1$]*. Als Baršimnia scheint er nach Armenien verpflanzt zu sein, Gelzer, Sitz.ber. hist.-phil. Cl. XLVIII 1896 121.

[2]) Perdrizet und Fossey, *Bull. corr. hell.* XXI 1897 70 f. fassen den N. als Entsprechung von *Rabbat šamajim*. Als Maskulinum zu Semea betrachtet Chapot ebd. XXVI 1903 183 den Gottesn. Seimios; vgl. die neben Ba'al Marqod stehende Sima, Clermont Ganneau, *Rev. arch.* IV II 1903[2] 225 ff. Die von Clermont Ganneau bekämpften Aufstellungen von Ronzevalle (ebd. 29—49) sind wenigstens in ihren Etymologien (Sima soll = סימיא [36] sein, derselbe N. [38] auch in *σημήιον* bei [Luk.] *d. S.* 33 und in dem N. Semiramis [40] stecken!) verfehlt.

[3]) Durch palmyrenische Soldaten oder Kaufleute sind sie nach verschiedenen Teilen des römischen Reiches, auch nach der Hauptstadt verpflanzt worden, wo sich ihr Heiligtum in Trastevere befand, *IGSI* 970 ff. Malachbelos, der aus einem Baum geboren sein sollte, galt als Sonnengott, Iaribolos und Aglibolos werden, wie es scheint, öfters als Mondgötter, bisweilen jedoch ebenfalls als Sonnengötter gekennzeichnet. Mehr über diese Götter gibt Drexler in Roschers ML II 2293—2301; Dussaud, *Rev. arch.* IV I 1903[1] 375—382.

[4]) Mordtmann, ZDMG XXXI 1881 91—99. Die Deutung des N.'s *Ἐλαιαγάβαλος* (*Ἐλεγέβελος*, *Ἐλεαγάβαλος*, Alagabalus u. s. w.) ist zw., Mordtmann 97 hält für möglich, dass er = אלה גבל sei; Ammudates, wie der Gott auch heisst, soll עמוד 'Säule' entsprechen. Die Priesterkönige, die unter den späteren Seleukiden und zeitweilig in der Kaiserzeit Mz.recht hatten, haben ihren Gott, dem sie *Ἥλια Πύθια* feierten, als konischen

einzelt und meist erst spät die abendländische, und zwar mehr die römisch als die griechisch redende Welt beeinflusst haben, kommt nur die bisweilen mit Adod[1]) gepaarte **syrische Göttin** als eine Gottheit in Betracht, die eine nennenswerte Verbreitung in den griechischen Gemeinden[2]) und damit eine gewisse Bedeutung für die Auflösung des griechischen Heidentums gehabt hat[3]). Ihr semitischer Namen war nach griechischer Angabe Atargatis[4]). So hiess sie an mehreren Stätten[5]), von

---

Stein im Tempel mit dem Adler vorgestellt (Head *h n* 659). Mit dem Tod des Antoninus Bassianus (222), des Sonnenpriesters, der als Kaiser den Fetisch nach Rom schaffen liess (wo er in der kapitolinischen Trinität ebenso den Iuppiter ersetzen sollte wie die Göttin von Karthago Iuno, Studniczka, Röm. Mitt. XVI 1901 278), ist dieser Sonnenkult in Rom untergegangen. Aurelian hat, als er 50 J. später bei Emesa Zenobia besiegte (*v. Aurel.* 25), den dortigen Gott wie den von Palmyra (ebd. 27) geehrt, aber der *deus Sol invictus*, dessen Kult er bald darauf einführte, ist Mithras, der jenen semitischen Sonnengöttern zwar sehr leicht hätte gleichgesetzt werden können (schon Elagabal hatte *Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem* mit seinem Sonnenkult verschmelzen wollen, *v. Anton. Elag.* 3), aber nicht gleichgesetzt worden zu sein scheint (Habel, *Comment. in honor.* G. Studemund, Strassb. 1889 93—107). Vgl. über Elagabal Dieterich, Aberkiosinschr. 27 ff.

[1]) Auf delischen Inschriften erscheint häufig neben Atargatis oder der *ἁγνὴ θεά* (*θεός*) Zeus Adados oder *Ἀδάτος* (z. B. *bull. corr. hell.* VI 1882 495 no. 12; 496 no. $13_3$; 497 no. 15; XVI 1892 161 no. 21 ff.) oder auch Helios (*bull. corr. hell.* VI 1882 501 no. $24_3$): nach Hauvette-Besnault sind auch der *Ζεὺς ὁ πάντων κρατῶν* und die *Μήτηρ Μεγάλη ἡ πάντων κρατοῦσα* (*bull. corr. hell.* VI 1882 502) unser Götterpaar. Der Kultus wird ursprünglich von Syrern ihren *θεοῖς πατρίοις* dargebracht, stand aber später nicht allein unter griechischer Kontrolle, sondern hatte auch athenische Priester und Beamte, ohne dass sein Charakter sich änderte. Auch in Hierapolis selbst stand Adad neben Atargatis; nach Macr. *S* I $23_{18}$ verehren die Assyrier am meisten den Adad *sed subiungunt eidem deam nomine Adargatin omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus attribuunt solem terramque intellegentes nec multitudine nominum enuntiantes divisam eorum per omnes species potestatem, sed argumentis, quibus ornantur, significantes multiplicem praestantiam duplicis numinis.* Vgl. v. Baudissin, Stud. z. sem. Religionsgesch. I 312. Die phoinikische Theogonie scheint diesen Adad oder Adod ihrem Demarus gleichgesetzt zu haben (Gruppe, Griech. Kulte u. Myth. I 360). Als in der Sturmwolke tosend erscheint Adad hinter Nabû Šarru im Gilgamiš-Epos Jensen, Myth. u. Ep. I 237.

[2]) Ein Kult der *Συρίη* (von Enmann, Kypr. u. der Urspr. des Aphroditekult. $16_4$ fälschlich zu Sûryâ gestellt) ist bezeugt für Aigeira (Paus. VII $26_7$), Thuria (Paus. IV $31_2$), Thrakien (*rev. ét. gr.* XV 1902 32; Th. Reinach, *L'hist. par les monn.* 123 [Philippopolis]; Hdn. II $761_2$ L. hält Atarg. für eine thrakische Göttin), Astypalaia (Rayet, *bull. corr. hell.* III 1879 407: *Dat. Ἀταργατεῖτι*) und besonders für Delos *[A. 1]*. Dittenberger zu *Syll.* II[2] no. 584 vermutet einen Kult in Smyrna, weil dort heilige Fische bezeugt sind; doch könnten diese auch Artemis *[$1295_1$]*, die einst in Smyrna Hauptgöttin gewesen zu sein scheint *[291; $1287_8$ f.]*, Kybele *[$1536_1$]* oder einer andern Göttin geweiht gewesen sein.

[3]) Eine Zeit lang hatte der Kult der syrischen Göttin für Rom Bedeutung: Nero hat sie verehrt, freilich *mox ita sprevit, ut urina contaminaret* (Suet. *Ner.* 56); zu einiger Bedeutung kam sie unter den Antoninen (Jordan, Herm. VI 1872 314—322). Später ist sie wieder verschollen: Tertull. *nat.* $2_8$ nennt sie unter den unbekannten Lokalgöttern.

[4]) Nach Hdn. II $761_2$ L. ist zu deklinieren *Ἀταργατῖς, Ἀταργατῖδος, Ἀταργατῖν*; handschriftlich und inschriftlich sind jedoch viele andere Formen, z. T. offenbar Verderbnisse, überliefert (*Ἀταργάτις*; Adargatis, Macr. I $23_{18}$ *[A. 1]*; *Ἀτέργατις*, s. die Etymol. u. *[$1586_4$]*; *Ἀτταγάθη* [Hsch. s. v.]· *Ἀθάρη παρὰ τῷ Ξάνθῳ*; *Ἀτραγαγέτις*, *CIG* IV 7046 ungew. Herk.; Dat. *Ἀταργάτει*, *bull. corr. hell.* VI 1882 499 (Delos); *Ἀταργατεῖτι [A. 2]*. Auf Mzz. von Hierapolis wird der N. in aramäischen Buchstaben עתה עתר geschrieben; s. Head *h n* 654; Warwick Wroth, *Num. chr.* III 1903 334 f. Die Bedeutung des N.'s war früher viel umstritten; man dachte z. B. an persische Ableitung. Jetzt gilt der syrische Ursprung für sicher; im ersten Bestandteil hat man längst עתר = עשתר vermutet, vgl. Str. XVI $4_{27}$ 785 *Ἀταργάτιν δὲ τὴν Ἀθάραν* [*ἐκάλεσαν*]. *Δερκετὼ δὲ αὐτὴν Κτησίας καλεῖ.* Den zweiten Bestandteil hält man jetzt seit Nöldeke, ZDMG XXIV 1870 92—109; Meyer ebd. XXXI 1877 730 f. für identisch mit dem Gott 'Ate, sodass Atargatis 'Atar des 'Ate' heissen würde. Vgl. über Atargatis Schrader, Keilschr. u. alt. Test.[3] 435.

[5]) Z. B. in *Βεσήχανα*, Isid. Char. *mans. Parth.* 1 (*GGM* I 249).

denen später Mabog[1]) (Bambyke) oder Hierapolis die berühmteste war[2]). Hier wurde sie als oberste Göttin der Hera[3]), aber auch, weil ihr Tauben heilig waren[4]), wie die Göttin von Askalon, mit der sie ausgeglichen wurde[5]) und deren Namen Derketo vielleicht m. R. als griechische Verstümmelung von Atargatis gilt[6]), der Aphrodite gleichgesetzt[7]). Ob diese drei später verschmolzenen Gottheiten innerlich verwandt waren, muss dahingestellt bleiben: dass die Fische der Atargatis heilig waren, ist vielleicht erst nachträglich mit der Fischgestalt der Philistaierin in Verbindung gebracht worden. Wahrscheinlich waren im Verlauf der grossen Völkerverpflanzungen der assyrischen Eroberer im VIII. und VII. Jahrhundert, die so oft Empörungen in Philistaia und in Nordsyrien niederzuwerfen hatten, Askaloniten nach Nordsyrien oder umgekehrt Bewohner der Kyrrhestika nach Askalon geschickt worden, die ihre Nationalgöttin der einheimischen gleichsetzten. Sicher hat auch hier nicht erst der Hellenismus die Theokrasie vollzogen. Eher käme in Frage, ob eine dritte Gleichsetzung der syrischen Göttin, die mit Rheia-Kybele[8]), erst der Zeit der Seleukiden angehört, deren Herrschaft zeitweilig grosse Gebiete Kleinasiens mitumfasste und die durch die Anähnlichung der Hauptgottheiten ihres weiten Reiches dieses zu konsolidieren hoffen konnten.

---

[1]) Nach v. Baudissin, Stud. z. sem. Religionsgesch. II 159 = 'Quelle' מַבּוּעַ.

[2]) Str. XVI $1_{27}$ 748 *ὑπέρκειται δὲ τοῦ ποταμοῦ σχοίνους τέτταρας διέχουσα ἡ Βαμβύκη, ἣν καὶ Ἔδεσσαν (?) καὶ Ἱερὰν πόλιν καλοῦσιν, ἐν ᾗ τιμῶσι τὴν Συρίαν θεὸν τὴν Ἀταργάτιν.* Ueber die Göttin von Hierapolis handelt die unter Lukians N. überlieferte Schrift *de dea Syria*. Dialekt und Stil ahmen Hdt. nach; eine Satire, die man gewöhnlich in der Schrift findet, tritt nirgends hervor. So lächerlich dem Rationalisten von Samosata die abergläubischen Riten erschienen sein mögen, die hier geschildert werden, so hat er doch, falls er wirklich der Vf. sein sollte, nichts dazu beigetragen, sie durch groteske Uebertreibung auch andern als lächerlich erscheinen zu lassen; vielmehr haben sich in einer Reihe wichtiger Punkte die Angaben der Schrift als durchaus zuverlässig erwiesen. — Vgl. über die Kulte von Hierapolis Bevan, *House of Seleuc.* I 226 f.

[3]) (Luk.) *d. S.* 1 u. ö.; Plut. *Caes.* 17 u. aa.

[4]) Korn. 6 S. 18 f.; Hyg. *f.* 197. — Ueb. die zahmen Fische in Hierapolis s. Plin. *n h* $32_{17}$; ein Fischnetz der syrischen Göttin geweiht, *AP* VI 24. Zahlreiche Mythen und Anekdoten knüpfen an die heiligen Fische und Tauben an. Man erzählte von einer Königin Gatis, die so gern Fische ass, dass sie alle für sich haben wollte und die deshalb verkündigte, *ἄτερ Γάτιδος μηδένα ἰχθὺν ἐσθίειν.* Danach soll sie Atergatis genannt sein, Antip. v. Tarsos, Athen. VIII 37 346c. Anderes o. *[1345]*.

[5]) Ktes. bei (Erat.) *Kat.* 38 D.; Plin. *n h* $5_{81}$; Luk. *d. S.* 14.

[6]) Zu Derketo gehört vielleicht Derketades, der V. des letzten Nachkommen der Semiramis, *Βελεοῦν* (Al. Polyist. bei Agath. $2_{25}$); doch lautet der N. in anderer Ueberlieferung Delketades.

[7]) Ktesias bei (Erat.) *Katast.* 41; Diognet. bei Hyg. *p a* $2_{30}$; *f.* 197; Diod. $5_{77}$; Ov. *F* $2_{461}$; Plin. *n h* $32_{17}$; Plut. *Crass.* 17; Myth. Vat. III $15_{12}$. Auf Delos verschmilzt später Atarg. mit der *ἁγνὴ Ἀφροδίτη*, *bull. corr. hell.* VI 1882 497 no. 15; Dittenberger, *Syll.*[2] $769_{7}$; im Peiraieus werden beide unterschieden, Dittenberger, *Syll.*[2] $789_{76}$ (III. Jh. n. Chr.).

[8]) In Hierapolis trug die Göttin die Mauerkrone, (Luk.) *d. S.* 32; ihre Feste werden mit Flötenspiel und Tympanonschlagen (ebd. 51) gefeiert; man verwundet sich die Arme, eine Zeremonie mit dem Baum wird erwähnt (ebd. 49); Löwen tragen ihr Bild (ebd. 31), d. h. nach S. Reinach, *Rev. arch.* III xl 1902[2] 31 den Stuhl, auf dem es sass. Die Göttin ist also hier offenbar der Kybele gleichgesetzt gewesen, mit der sie auch Korn. 6 S. 18 f. ausgleicht. Vgl. o. *[$1530_{4}$]*. Ebenso wird die im Typus der Atargatis nahe stehende Himmelskönigin in Karthago der Kybele angeähnelt, z. B. auf einem Löwen sitzend dargestellt, Graillot, *Rev. arch.* IV iii 1904[1] $335_{6}$. — Dagegen ist der kleinasiatische *Ἀδαγνοῦς [$1359_{2}$]* nicht (Graillot a. a. O. 327) in *Ἀδαδοῦς* zu verwandeln, und die Orgeones der syrischen Aphrodite in Athen (Peiraieus) sind mit denen der Götterm. nicht identisch gewesen, Wachsmuth, St. Ath. II 161. — Ob mit der Ausgleichung der syrischen und kleinasiatischen Göttin zusammenhängt, dass Kaystros Gem. der Derketo hiess *[$284_{13}$]*, ist zw.

Sicherlich hat auch die makedonische Zeit diese Gleichsetzung begünstigt und befestigt; allein in dem Masse, wie man dies noch vor kurzem annehmen zu müssen glaubte, ist das doch nicht geschehen. Vor allem hat das Herrscherhaus selbst weniger für die religiöse Ausgleichung gethan, als man meinen sollte und als vielleicht sein eigenes Interesse erforderte. Noch bestand neben dem Aramäischen, das längst auch Litteratursprache geworden war, für priesterliche und Gesetzesurkunden die alte babylonische Sprache während der ganzen Seleukidenzeit fort[1]), und Antiochos selbst hat Inschriften in Keilschrift setzen lassen und verfallene Kulte eingerichtet[2]). Er und seine Nachkommen haben auch natürlich die Huldigungen der Einheimischen in den alten Formen und also auch unter Anrufung der nationalen Gottheiten angenommen und vielleicht gefordert. Allein sie selbst wollten nichts anderes sein als reine Griechen[3]). Seleukos Nikator hatte seine Residenz nach Antiocheia verlegt, obgleich dieses viel weiter vom Zentrum seines Reiches entfernt war als das uralte Babylon oder das aufblühende Seleukeia am Tigris. Offenbar wollte er der griechisch-makedonischen Heimat so nahe sein als möglich. Auch für die Wahl Alexandreias zur ägyptischen Residenz wird diese Rücksicht mitbestimmend gewesen sein: aber da Ägypten ein einheitliches Kulturgebiet war, so hatte die Wahl eines Punktes an der Peripherie zum Regierungssitz hier nicht die Wirkung wie in Vorderasien, das, wie wir gesehen haben (1582 f.), trotz aller Ausgleichungen noch immer in eine Reihe von Sondergebieten mit z. T. eigenartigen Kulturen zerfiel und in diesem Zustand auch von den Seleukiden wahrscheinlich mit Absicht erhalten wurde. Denn die Anlage der Griechenstädte im Barbarenlande[4]), die doch nur die Wirkung haben konnte, das griechische Element rein zu erhalten, erfolgte so planmässig, dass in der That die Annahme einer bewussten, zähe festgehaltenen Politik nicht abgewiesen werden kann. Zwar hat der Ausgang bewiesen, dass das vorgesetzte Ziel auf diesem Wege nicht erreicht werden konnte; aber er konnte verlockend erscheinen, und jedenfalls war die Regierung durch die Verhältnisse auf ihn gedrängt worden. In ganz Vorderasien lebten in den Formen der alten Kultur Hoffnungen auf eine Welterneuerung (1490 ff.; 1608 f.), die zugleich die nationale Befreiung bringen sollte: Hoffnungen, die zwar zunächst rein religiöser Natur waren, aber doch auch politischen Umsturzversuchen als Grundlage oder Vorwand dienen konnten. Man hat wohl versucht, diese Lehren selbst in den Dienst der neuen Dynastie zu stellen, jene Hoffnungen als durch sie erfüllt zu bezeichnen. Allein das Mittel war gefährlich, weil dadurch zugleich eine Bewegung genährt wurde, die jeden Augenblick eine unberechenbare Richtung einschlagen konnte. Sicherer erschien es, die verschiedenen Elemente der barbarischen Kultur möglichst isoliert zu erhalten, bis etwa das stark begünstigte Griechentum allmählich so weit herangereift sei, um nach der Einreissung der Schranken über die fremden Bestandteile zu siegen. Es ist ganz dieselbe Politik, die in der Zeit der alten griechischen Kolonisation — freilich unter wesentlich anderen Umständen — in der That

1) Bevan, *House of Sel.* I 251.
2) ebd. 255.
3) Bevan, *House of Sel.* II 276 ff.
4) Bevan a. a. O. I 209.

zu dem Ziel geführt hatte, ganze Landschaften fast vollständig zu hellenisieren. So ähneln auch die religiösen und mythischen Neuschöpfungen des Seleukidenreiches, soweit Griechen daran mitwirkten, jenen alten Mythen und Kulten, an die sie auch meist anknüpfen. Durch Rhodier waren argivische Helden nach Kleinasien und Syrien geführt worden: diese Sagen konnten die makedonischen Dichter um so leichter benutzen[1]), da der Stammbaum des argivischen Tyrannen von den makedonischen Fürstengeschlechtern übernommen war, sodass jene Heroen und Heroinen teilweis zugleich Vorfahren der Seleukiden waren. Mit den nationalen Überlieferungen der Barbaren hat dagegen, soweit wir sehen können, eine Ausgleichung nicht stattgefunden. Es ist unter diesen Umständen wenig glaublich, dass erst unter den Seleukiden die Göttermutter mit der Göttin von Bambyke ausgeglichen wurde, und beinahe undenkbar, dass die in religiöser Beziehung aufgeklärten Fürsten das kleinasiatische Unwesen mit seinen Verschnittenen in den Dienst von Hierapolis einführen liessen; vielmehr wird die Selbstverstümmelung auch an letzterer Kultstätte wie wahrscheinlich in Kleinasien in die Zeit der Weltflucht, in das VI. Jahrhundert, die Ausgleichung der beiden grossen Gottheiten aber vielleicht in eine noch höhere Zeit hinaufreichen. Die Vermutungen über die Geschichte des östlichen inneren Kleinasiens im VIII. und VII. Jahrhundert sind freilich vorläufig viel zu unsicher, als dass es möglich wäre die letztere Vermutung zu spezialisieren oder zu begründen; aber wie die Dinge lagen, war es ganz natürlich, dass die von Süden her bedrohten Aramäer Hilfe auch bei ihren Nachbarn im späteren Kappadokien suchten, zu denen damals wohl schon der Kult der grossen Göttermutter gedrungen war.

Auch eine andere angebliche religionsgeschichtliche Massregel der Seleukiden erweist sich als falsche Vermutung. Man nimmt gewöhnlich einen Zusammenhang zwischen dem Werke des Berossos und der Seleukidenpolitik an[2]) und meint weiter, dass diese Tendenzschrift tiefen Eindruck auf die griechische Welt gemacht, ihr die Astrologie vermittelt habe[3]). Allein diese Ansichten und die ihnen zu Grunde liegenden Voraussetzungen bedürfen der Berichtigung. Zunächst ist es unerweislich und unwahrscheinlich, dass die Griechen vor Alexandros keine Astrologie besassen. Die Astrometeorologie, d. h. der Glaube, dass die Fixsterne auf das Wetter, und zwar besonders an den Tagen einwirken, an denen das Gestirn am Morgen oder Abend zum ersten oder letzten Mal sichtbar ist, gehört zu den ältesten griechischen Vorstellungen; die Ansicht, daß die Monatstage[4]), d. h. die auch in der altbabylonischen Astrologie wichtige Stellung des Mondes[5]), für das Schicksal der an

[1]) Z. B. die Sagen von Orestes *[703₂; 1594₁]* und Io. Dass diese Sagen erst in der Seleukidenzeit entstanden, ist eine weit verbreitete, wie es scheint, auch von Bevan, *House of Sel.* I 209 gebilligte, aber irrige Annahme. Auch hier ist der Hellenismus konservativer, als er erscheint.

[2]) Z. B. Schwartz, Pauly-Wissowa III 314₄₈. Vgl. Anz, Urspr. d. Gnostiz. 62.

[3]) Der neueste Bearbeiter der griechischen Astrologie (Bouché-Leclercq, *L'astrol. Gr.*, Paris 1899) hat in den ausführlichen einleitenden Abschnitten über die voralexandrinischen Quellen der hellenistischen Astrologie die Möglichkeit einer wirklichen Sterndeutung vor Alexandr. nicht ernsthaft erwogen.

[4]) Hsd. *ἔ κ ἡ* 765—828.

[5]) Hsd. *ἔ κ ἡ* 828 heisst *ὄρνιθας κρίνων*, 'die Zeichen wählend'. Von Vogelzeichen (Engelbrecht, Eran. Vindob. 127) ist in dem

an ihnen geborenen Menschen und für den Erfolg der an ihnen vorgenommenen Unternehmungen bedeutungsvoll seien, lässt sich bis auf Hesiodos' Werke und Tage zurückverfolgen. Die mit beiden Vorstellungen nächstverbundene, dass auch durch die Stellung der übrigen Planeten das Schicksal beeinflusst werde, die eigentliche Astrologie, wurde dem Homer zugeschrieben, wahrscheinlich schon von dem Ephesier Herakleitos, wenn er es ist, der ihn einen Astrologen nannte[1]), weil er besonders hervorhebe, dass Polydamas und Hektor, deren Schicksal so verschieden ist, in einer Nacht geboren seien[2]), und weil er des Menschen Schicksal von Geburt an bestimmt nenne[3]). Die Homerstellen beweisen nicht, was sie beweisen sollen; aber dass zur Zeit der Perserkriege in Ionien Sterndeutung bekannt war, ergibt sich aus Herakleitos' Deutung doch mit hoher Wahrscheinlichkeit. Damit stehen Worte des Euripides in Einklang, die nur schwer auf Astrometeorologie bezogen werden können[4]), sich jedenfalls leichter als auf wirkliche Sterndeutung gehend fassen lassen. Auch Herodot[5]) scheint eigentliche Astrologie im Auge zu haben, wenn er die ägyptischen astrologischen Kalender beschreibt, in denen der Einfluss einiger Gottheiten auf die einzelnen Monate und Tage und das Schicksal und den Charakter der in und an ihnen Geborenen bestimmt sei, und dazu bemerkt, dass die griechischen Dichter sich diese Aufzeichnungen zu nutze gemacht hätten[6]). Diese Spur weist nach Ägypten[7]), wohin die Astrologie, wie es scheint — die Frage ist freilich noch wenig geklärt —, aus dem Euphratland eingeführt ist: aber auch von der spezifisch babylonischen

ganzen Abschnitt nicht die Rede. — Dass es die Stellung des Mondes sei, welche das Schicksal bestimme, wird freilich ebenfalls nicht hervorgehoben; aber dies war für den praktischen Zweck auch gar nicht nötig, weil der Monatstag die Mondstellung so genau bestimmte, als man es überhaupt für erforderlich hielt. Dass ebenso wie im ägyptischen *Calendrier des jours fastes et néfastes* (herausgeg. von Chabas) auch von den griechischen Tagwählern bisweilen mythologische Begründungen für die Bedeutung der Tage angeführt wurden, ist nicht mit Riess bei Pauly-Wissowa II $1808_{47}$ als mit der Bestimmung durch die Mondstellung in Widerspruch stehend zu betrachten. Zwar ist natürlich thatsächlich die abergläubische Phantasie durch religiöse und mythologische Ueberlieferungen mitbestimmt, also z. B. der Siebente deshalb für heilig erklärt, weil er als Feiertag wirklich gefeiert wurde und weil Apollon an ihm geboren sein sollte: aber von seinem Standpunkt aus musste der Deuter (Hsd. *ἔ κ ἡ* 771), die Sache umdrehend, sagen, Apollon sei an diesem Tage geboren, weil es ein heiliger Tag sei und die Geburt des Gottes beweise eben seine Heiligkeit.

[1]) Sch. Σ 251 AT. (Diels, Fr. der Vorsokrat. S. $81_{105}$).

[2]) Σ 251.

[3]) Z 488.

[4]) Eur. *fr.* 482 (Klem. Al. *str.* I $15_{73}$ S. 361 Po.) aus *Μελαν. σοφ.*

[5]) Hdt. $2_{82}$.

[6]) Hätte er an Stellen wie Hsd. *ἔ κ ἡ* 765—828 gedacht (A. Engelbrecht, Eran. Vindob. 125—130), so würde seine Aussage erstens in einem Hauptpunkte falsch sein, da Hsd. nicht vom Einfluss des Monats, sondern nur von dem des Tages spricht, zweitens auch insofern befremden, als Hdt. von ägyptischer Beeinflussung Hesiods sonst nichts weiss. Dagegen hat er unmittelbar vorher Pythagoras zum Schüler der Aegypter gemacht und aus pythagoreischen Kreisen gewisse orphische Weihen hergeleitet ($2_{81}$): es ist eine wohlerwogene Vermutung Lobecks (*Agl.* I 427), dass *τῶν Ἑλλήνων οἱ ἐν ποιήσι γενόμενοι* auf diese pythagoreisch-orphische Litteratur zurückweise. Der Artikel *οἱ ... γενόμενοι* ist dann (trotz Engelbrecht 127 f.) ohne jedes Bedenken.

[7]) Vgl. die Schriften des Nechepso und Petosiris (Fragm. herausgeg. von E. Riess, Philol. Suppl. VI 1892 325—394). Sehr wahrscheinlich gehören diese Werke, welche die Hauptquelle für die hellenistische Astrologie geworden sind, dem II. Jh. v. Chr. an (Kroll, Neue Jbb. VII 1901 559—577; Reitzenstein ebd. XIII 1904 184; Boll, Sphaera 374); aber daraus folgt nicht, dass erst damals die Astrologie mit ägyptischen Elementen verschmolzen wurde. Aelter als beide Werke scheinen die Salmeschoiniaka, Boll 376.

Astrologie oder wenigstens von einer in Verbindung mit ihr ausgebildeten Vorstellung haben wir in der griechischen Mystik des VI. Jahrhunderts Anzeichen angetroffen (1035). Vielleicht wurde sogar schon damals die Erlösung als eine Befreiung der Seele aus der durch die Sterne bestimmten Welt des Zwanges gefasst. Alle diese Erwägungen lassen freilich nur einen Wahrscheinlichkeitsschluss zu; allein ihnen gegenüber könnte nur dann das Fehlen ausdrücklicher Zeugnisse in Betracht kommen, wenn eine genügende Anzahl von Stellen nachgewiesen wäre, in denen ein solches Zeugnis erwartet werden müsste, sich aber nicht findet. Solange dies nicht der Fall ist[1]), wird man daran festhalten müssen, dass die Astrologie den Griechen seit dem VI. Jahrhundert bekannt gewesen ist, freilich ohne zahlreiche Anhänger zu finden und ohne selbständig ausgebildet zu werden. Durch die Gründung eines von Griechen beherrschten Reiches im Zweistromland trat in dieser Beziehung gar keine Änderung ein: am wenigsten haben die ersten Seleukiden die Astrologie begünstigt[2]) oder unabsichtlich zu ihrer Verbreitung beigetragen. Allerdings ist der erste namhafte griechische Verteidiger der Astrologie, den wir kennen, Chrysippos, im Reiche des Seleukos Nikator zu Soloi geboren, aber was wir aus der in mehreren Exzerpten erhaltenen Schrift, die Karneades gegen ihn gerichtet hatte[3]), über seine astrologischen Anschauungen erfahren, hätte schon 100 Jahr früher gesagt werden können und wäre ohne Frage gesagt worden, wenn der Begriff der *εἱμαρμένη* und der allgemeinen Sympathie damals bereits so scharf gefasst gewesen wäre wie bei den Stoikern.

---

[1]) Engelbrecht S. 129 verweist auf Xenoph. *mem. Socr.* IV 7₄, wo die für nächtliche Wanderer und Schiffer nützliche Kenntnis der Fixsternstellungen als Astrologie von der nur für die reine Wissenschaft wichtigen Astronomie, der Kenntnis der Planetenbahnen, unterschieden wird. Er findet hier fälschlich den Unterschied von Astrometeorologie und Astronomie und folgert daraus, dass Xenophon Astrologie im späteren Sinn des Wortes nicht gekannt habe. Die Stelle beweist höchstens, dass man schon im Anfang des IV. Jh.'s die praktische Sternkunde als Astrologie von der wissenschaftlichen Sternkunde unterschied, was für die Geschichte des Wortes lehrreich sein würde, für die Zeit des Aufkommens der Astrologie aber keinesfalls von Belang ist. — Dass die Komödie die Astrologie nicht verspottet, lässt nur den Schluss zu, dass sie damals noch nicht als gefährlich erschien, nicht den, dass sie nicht bestand.

[2]) Nicht einmal das kann als feststehend gelten, dass Berossos' Werk für die Verbreitung der Astrologie in der hellenistischen Welt entscheidende Bedeutung hatte. Ioseph. *Ap.* 1₁₉ (₁₂₉) sagt zwar von dem Vf. der *Βαβυλωνιακά*, aus der er Exzerpte gibt, *ἐπειδὴ περί τε ἀστρονομίας καὶ περὶ τῶν παρὰ Χαλδαίοις φιλοσοφουμένων αὐτὸς εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξήνεγκε τὰς συγγραφάς*, und dies Zeugnis wird allgemein auf Treu und Glauben hingenommen, auch von E. Schwartz bei Pauly-Wissowa III 316₂₇, der doch ebd. 315₃₁ mit vollem Recht darauf hinweist, dass Iosephos die *Βαβυλωνιακά* nie vor Augen gehabt hat. Es ist zwar nicht ganz unmöglich, dass Berossos im ersten Buch der *Βαβυλωνιακά*, das sonst nur dürre Königslisten enthielt, eine eingehende Darstellung der babylonischen Astrologie gab; aber da jener Berossos, der die Astrologie auf Kos lehrte (Vitruv 9₆ [₇]) und der wahrscheinlich mit dem von Sen. *nat. qu.* III 28₁ zitierten, *qui Belum* (d. h. das grosse babylonische Werk *Namar Beli* oder *Enu Beli* 'Erleuchtung' oder 'Auge Bels', Bouché-Leclercq, *L'astrol. Gr.* 37₁) *interpretatus est*, und mit dem von den Athenern *ob divinas praedictiones* durch eine vergoldete Holzstatue im Gymnasium geehrten (Plin. *n h* 7₁₂₃) Berossos identisch ist, kaum der Babylonier sein kann, so hat Iosephos wohl zwei gln., ihm nur aus einer Mittelquelle bekannte Schriftsteller, die über verwandte Gegenstände geschrieben hatten, irrig einander gleichgesetzt.

[3]) Cic. *de fato*; vgl. Sext. Emp. *πρὸς ἀστρολ.* (*math.* 5)₁ ff.; Aug. *c d* 5₁; Favor. bei Gell. XIV 1; Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa 155—184. Wahrscheinlich durch Poseidonios ward der Glaube an die Astrologie herrschend; ernster Protest begegnet erst bei Kirchenvätern; s. Kroll, Neue Jbb. VII 1901 562.

Dass innerhalb der wissenschaftlichen Stoa die Astrologie schon damals selbständig gepflegt sei, ist nicht bezeugt und trotz der Übereinstimmung in den Grundvorstellungen auch nicht wahrscheinlich; und wenn sie gleich natürlich durch die Ansichten des herrschenden Systems der griechischen Gesellschaft bedeutend näher gerückt war, so ist sie doch noch lange Zeit als etwas nicht Griechisches empfunden worden: noch in der Kaiserzeit heissen die Sterndeuter gewöhnlich 'Chaldaier'. Wenn also die Astrologie, wofür manches spricht, in den letzten Jahrhunderten v. Chr. ihre spätere Gestalt erhielt, so sind hierbei aller Wahrscheinlichkeit nach weit weniger die Griechen beteiligt gewesen als die Barbaren, die sich freilich manchmal auch der neuen Litteratursprache bedienten, ihren Aberwitz mit den Fetzen der griechischen Wissenschaft ausstaffierten und dann in der immer wachsenden Zahl der Dekadenten auch immer mehr griechische Adepten fanden. Insofern diese Barbaren im weiteren Sinn auch zum Hellenismus gehören, ihn befruchteten und von ihm befruchtet wurden, sind nun freilich hellenistische Elemente auch in der späteren Astrologie wenngleich im einzelnen keineswegs leicht nachzuweisen, so doch mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen; aber die Fähigkeit des Griechentums dieser Zeit, fremde Elemente sich anzupassen, erscheint doch auch auf diesem Gebiet nicht so gross, als allgemein angenommen wird. Nicht veredelt hat der Hellenismus das Fremde, es ist zu ihm hinabgesunken. Mit dem Aufkommen des jüngeren Mystizismus war das Hellenentum im ganzen so weit von sich selbst abgefallen, dass es recht aufnahmefähig für diese Spekulation wurde; und damals mag gerade die Angliederung des Seleukidenreichs an das römische mit dazu beigetragen haben, dass die Chaldäer massenhaft nach dem Westen strömten und ihre Lehre verbreiteten.

Für diese Entwickelung spricht auch der Umstand, dass die babylonische Astrologie dem Abendland gleichzeitig, zum Teil auch in Verbindung mit einem Kult bekannt geworden ist, in dessen Kreis sie zwar vielleicht schon im VI. Jahrhundert eingetreten, im Zweistromland selbst aber, wie es scheint, erst unter den Arsakiden fest geworden ist: mit dem Mithraskult[1]). Wir können an diesem für die römische Welt so wichtigen Kult, der schliesslich alle heidnischen Gottesdienste im Abendland überflügeln sollte, der aber für die griechische Welt nur geringe Bedeutung hatte, weil hier das Christentum ihm zuvorgekommen war, schon deshalb nicht ganz vorübergehen, weil sich hier diejenige Entstehung, die für die ägyptischen und semitischen Dienste erschlossen worden ist, nachweisen lässt. Denn der römische Mithraskult steht in einem ähnlichen Verhältnis zu dem alteranischen[2]) Religionsbuch, dem Avesta,

[1]) Ueb. Mithrasmysterien haben Eubulos (Porph. *a n* 6; vgl. *FHG* II 26a) und in hadrianischer Zeit Pallas (Porph. *abst.* 2₅₆; *FHG* III 635) geschrieben. Im Avesta behandelt den Mithras Yt. 10 (Mihir Yasht: Uebersetzungen von Geldner, Zs. f. vgl. Sprf. XXV 1881 484 ff.; Darmesteter in *Sacr. books of the East* XXIII 119—158 u. aa.). — Die früheren Arbeiten (z. B. Zoega, Abh. 89—210; Welcker ebd. 394—416; Windischmann, Mithra, ein Beitr. zur Mythengesch. d. alten Orients, Leipz. 1857; Fel. Lajard, *Rech. sur le culte publ. et les mystères de Mithra en Orient et en Occident*, Par. 1867; Spiegel, Eran. Altert.k. II 77—87) sind durch das monumentale Werk von Fr. Cumont, *Textes et monum. figur. relat. aux mystères de Mithra* ganz überholt. Den hier gesammelten Stoff benutzt Dieterich, Bonn. Jbb. CVIII 1902 26—41; Eine Mithrasliturgie, Leipz. 1903, zu neuen Vermutungen.

[2]) Bekanntlich soll die Sammlung des

wie der hellenistisch-römische Isisdienst zu der Religion, die sich aus den

---

Avesta unter dem Arsakiden Vologeses (I? I. Jh. n. Chr.) begonnen, unter Ardašir I (III. Jh.) eingeführt und unter dem Sassaniden Sapores II (309—379) abschliessend redigiert sein. Diese Angaben sehen aus wie der Reflex von Massnahmen, durch die man neu entstandene oder neu redigierte Bücher als alte Ueberlieferungen zu beglaubigen suchte, und so haben sie viele neuere Forscher, am entschiedensten Meyer, Gesch. d. Altert. I S. 503, am gründlichsten Darmesteter (z. B. *Zend. Avesta* I [*sacr. books of the East* IV] xxx ff.), dem auch Cumont beizustimmen geneigt ist, beurteilt, vielleicht m. R. Indessen verhält es sich mit dem Avesta doch anders als mit dem Deuteronomion, dessen angebliche Auffindung gewiss mit seiner Entstehung zusammenfällt. Allseitig ist anerkannt: 1) dass das Avesta neben jüngeren auch wesentlich ältere Bestandteile enthält und 2) dass vor den Achaimeniden eine reinere Form des Monotheismus bestanden hat, die im Laufe des V. Jh.'s teilweise getrübt wurde durch das Eindringen oder durch das Wiedervordringen von Gestalten, die sich zwischen die Welt und die höchste Gottheit stellten. Rechnet man dazu 3), dass, was sich für Mithra aus dem im Text Bemerkten ergibt, aber auch für die andern Gestalten nachweisen lässt, diese nachträgliche Trübung des Mazdaglaubens dem Avesta teilweise fremd ist, und 4) dass das, worin sich das Avesta von dem Kulte der alten Könige unterscheidet, durchaus nicht den wenigstens ungefähr bekannten, vorwiegend mystischen Tendenzen entspricht, die während der Kaiserzeit die Entwickelung der religiösen Vorstellungen im Orient bestimmten, so ergibt sich eine grössere Wahrscheinlichkeit dafür, dass, wenn nicht das Avesta als Litteraturwerk, so doch die in ihm niedergelegte Lehre vor Kyros, und zwar wahrscheinlich nicht lange vor Kyros, d. h. in der Periode systematisiert ist, in welcher der Stifter (Zarathustra?) gelebt zu haben scheint (Jackson, *Zor.* 174). Dass das Avesta eine frühere Stufe religiöser Entwickelung vertritt als die Inschriften des Dareios, meint auch Tiele, Arch. f. Rlw. I 1898 337—360. Allein unter den Achaimeniden, die zwar Ahura Mazda anrufen, aber nicht die im Avesta vorgeschriebenen Riten befolgen, kann diese Lehre nicht Reichsreligion gewesen sein; es müssen also, wenn der obige Wahrscheinlichkeitsschluss das Richtige trifft, damals verschiedene Richtungen des Mazdayaçna ebenso nebeneinander bestanden haben wie — nach den griechischen Berichten zu schliessen — in der späteren Zeit. Das lässt sich mit der Ueberlieferung von zeitweiligen Gegensätzen zwischen dem Königtum und dem Priestertum der Magier gut vereinigen. In der griechisch-römischen Periode scheint ein Unterschied zwischen den Mithrasverehrern und den Magiern gemacht zu werden; denn wenngleich der Sprachgebrauch nicht so feststeht, dass nicht öfters auch von dem Mithrasdienst der Magier gesprochen werden und einer der obersten Beamten der Mithraskirche sich, wie es scheint, *ἀρχίμαγος [$1600_1$]* nennen könnte, werden diese doch vorzugsweise da genannt, wo es sich im Gegensatz zu der kriegerischen und praktischen Mithrasreligion um theoretische Spekulationen, Astrologie und andern Zauber handelt. Wahrscheinlich sind die Magier der griechisch-römischen Zeit die Erben der alten, die dem Kambyses und Dareios Widerstand leisteten: dann dürfte im Mithraskult die alte Reichsreligion der Achaimeniden fortleben. Beide Richtungen lehrten den Glauben an Ahura Mazda, aber in den praktischen Observanzen unterschieden sich die Reichsreligion und die Priesterreligion durchaus. Nachdem sich als wahrscheinlich herausgestellt hat, dass der Hauptinhalt des Avesta bereits in der Achaimenidenzeit feststand, obwohl die Achaimeniden selbst seine Observanzen z. T. nicht geübt haben können, erhebt sich die Frage, ob es vielleicht im Kreise der Magier entstanden sei. Hierfür hat sich u. a. Darmesteter, *Sacred books of the East* IV LII ff. entschieden, der zugleich einen nationalen Gegensatz zwischen den medischen Magiern und den persischen Anhängern der Achaimenidenreligion annimmt. Der Inhalt des Avesta lässt einen Zusammenhang mit den Magiern, wie sie uns bei den klassischen Schriftstellern entgegentreten, nicht als unmöglich erscheinen, und es scheint für ihn zu sprechen, dass bei Griechen und Römern als Begründer der Magierlehre oft Zoroaster bezeichnet wird, der offenbar dem Zarathustra des Avesta entspricht. Allein im späteren Altertum fliessen die Begriffe 'Magier', 'Chaldaier', 'Anhänger des Zoroaster', 'Zauberer' zusammen: Zoroaster gilt nicht allein als Begründer der Zauberei und Magie (Iustin. I $1_9$; Plin. *n h* $30_1$; Isid. *et.* $5_{39}$; $8_9$ [Mr. III 224; 310]; Paul. Oros. *h* $1_4$ u. aa.), sondern es sind ihm später auch Zauberbücher zugeschrieben worden. Es steht auch keineswegs fest, dass in dem alten Perserreich nur die zwei oben gekennzeichneten Richtungen, die priesterliche und die politische, sich bethätigten; noch weniger wissen wir, ob nicht auch andere mazdayaçnische Genossenschaften als ihren Propheten Zarathustra verehrten. Aus diesen Gründen scheint mir die Gleichsetzung der Athravans des Avesta mit den *μάγοι* der Griechen nicht erwiesen; ehe ein solcher Nachweis überhaupt geführt werden könnte, müsste Ordnung in die Vorstellungen gebracht werden,

Hieroglyphentexten ergibt: es ist ganz konsequent, dass wie dieser so auch jener lange als hellenistische Neuschöpfung, die sich frei an ältere barbarische Kulte anlehnte, betrachtet worden ist. In der That ist der spätere Mithrasdienst aus verschiedenartigen Elementen zusammengewachsen, aber das Hellenische ist hier wenig mehr als äusserer Aufputz, alles Wesentliche ist teils babylonisch, teils persisch; und von dieser Mischreligion sind die griechischen Bestandteile sehr wahrscheinlich nicht im Seleukidenreich, sondern unter den mannichfach, z. B. in Parthien, Armenien, Kappadokien, Pontos, Kommagene, sich wiedererhebenden nationalen Dynastien, die sich meist von den Achaimeniden ableiteten und deshalb die alten Traditionen pflegten[1]), die aber auch griechische Kultur keineswegs verwarfen, hinzugekommen, die wichtigeren babylonischen Elemente aber sind dem Mithraskult sicher schon unter den Achaimeniden hinzugefügt worden. Es war auch hier Urverwandtes, was sich zusammenschloss. Denn wie die ganze eranische Kultur seit uralter Zeit von den vorgeschrittenen Euphratländern beeinflusst worden war, so ist auch in einer fernen Vorzeit der Sonnengott — vielleicht schon unter dem Namen Mithras — mit den Planeten nach Persien gelangt, von wo er dann weiter nach Indien vordrang[2]). Als dann, wir wissen nicht wann, aber jedenfalls vor Kyros, das altpersische Heidentum vielleicht von Medien her durch einen — wenngleich nicht konsequenten — Monotheismus ersetzt wurde, gehörte Mithras zu den Gestalten der alten Volksreligion, die in die neue Lehre übergingen. Nachdem nun die Achaimeniden ganz Vorderasien unterworfen hatten, trat die Religion Zarathustras in Kontakt und in Konkurrenz mit anderen Kulturen, die, im ganzen der persisch-medischen überlegen, in religiöser Beziehung hinter ihr etwa ebenso zurückstanden wie die phoinikische hinter der des Volkes Juda. Nun hatte sich aber innerhalb dieses Polytheismus selbst in stärkstem Gegensatz zu ihm eben damals ein Mystizismus erhoben, der gleichzeitig mit der überwundenen Vielgötterei auf die Mazdayaçnier einstürmte. Diesen entgegengesetzten Tendenzen gegenüber verhielten sich die verschiedenen Richtungen, in die damals die Gläubigen Ahura Mazdas gespalten gewesen zu sein scheinen[3]), nicht gleichartig. Viel weiter als die, für welche das Avesta geschrieben ist, kam den fremden Einflüssen wenigstens unter den späteren Achaimeniden diejenige entgegen, an deren Spitze der König und der Adel standen. Konnten sich unter ihnen die Magier in den eroberten Ländern ausbreiten, so zeigte sich der Hof doch andrerseits auch dem fremden Polytheismus und dem mystischen Atheismus gegenüber nicht durchaus ablehnend. Reste

welche die Griechen mit dem Begriff *μάγοι* verbanden. Wenn das überhaupt möglich ist, gehört dazu eine weit einschneidendere Kritik, als sie z. B. Jackson in seinem *Zoroaster* anwendet.

[1]) Cumont *t m f* I 232.

[2]) Oldenberg, der (Rel. d. Veda 193) zuerst die Abhängigkeit Mithras von der babylonischen Lehre erkannt hat, meint, die beiden arischen Stämme hätten sie vor ihrer Trennung empfangen. Es ist diese Möglichkeit zwar natürlich nicht zu widerlegen; aber wahrscheinlich ist sie nur für den, der inkonsequenterweise zwar in vorvedischer, nicht aber in vedischer Zeit das Wandern religiöser Vorstellungen für möglich hält. — Mithras soll auch in einem assyrischen Text, der aus der Bibliothek Assurbanipals stammt, erscheinen, und zwar dem Sonnengott Šamaš gleichgestellt (Schrader, Keilschr. u. alt. Test.[3] 486).

[3]) Vgl. o. *[1592 zu 1591 2]*.

des alten Heidentums, die sich in Zarathustras Lehre als unschuldig erhalten hatten, treten nun wieder mehr hervor, wie die Gestalt der Anāhita[1]), die verschiedenen Gottheiten der unterworfenen Völker gleichgesetzt werden konnte. Der geistige Mittelpunkt des Gebietes, dessen Religionen sich damals ausglichen, war Babylon[2]). Hier trat neben die einheimischen Chaldaioi der erbliche medisch-persische Priesterstand der Magier[3]),

[1]) An Ardvi Çūra Anāhita ist Yt. 5 (Aban Yasht: übers. von Geldner, Zs. f. vgl. Sprf. XXV 1881 378; Darmesteter in *Sacred books of the East* XXIII 52—84 u. aa.) gerichtet. Wahrscheinlich hat schon Kyros ihren Kult nach Kleinasien verpflanzt, aber als Hauptverbreiter gilt Artaxerxes II, der ihr in Babylon, Susa, Ekbatana, Damaskos und Sardes Statuen errichtet haben soll *[1536₂]*. Später war eine Hauptkultstätte der Göttin Eriza in Akilisene, nach ihr hiess die Gegend *Ἀναῖτις*, Anaetica (Str. XI $14_{16}$ 532; Plin. *n h* $5_{83}$; $33_{83}$; Dion Kass. $36_{31}$). Auch Cic. *imp. Cn. Pomp.* $9_{23}$ bezieht sich auf dies Heiligtum, nicht, wie Mommsen wollte, auf die Nanaia von Elymais *[s. u.]*, Gelzer, Sitz.ber. SGW h.-ph. Cl. XLVIII 1896 112. Dann hat sich Anaitis weiter nach Armenien (Str. XII $3_{37}$ 559) und nach Pontos (Zela, Str. XI $8_{4}$ 512; XII $3_{37}$ 559) verbreitet, ferner nach dem mittleren und westlichen Kleinasien, wo die Göttin teils der grossen M. (*Μητέραν Ἀνάειτιν*, lyd. Inschr., *Μουσεῖον* 1885 54 *υλγ.*; vgl. Reinach, *Rev. arch.* III vi 1885[2] 108 no. 4; Cumont ebd. III xii 1888[2] $134_{4}$; anderes o. *[1536₂]* und über die Verbindung mit *Μὴν Τιάμου* o. *[1094₂])*, teils aber der Artemis (Meyer, *De Diana Taurica et Anaitide*, Diss., Berl. 1835) gleichgesetzt wurde. Als Artemis bezeichnet die Göttin von Akilisene Prok. *b. Parth.* I 17 S. 83, der sie, wie Paus. III $16_{8}$ die lydische Anaiitis, der taurischen Artemis gleichsetzt und von hier aus das pontische und kappadokische Komana durch Orestes gestiftet werden lässt *[vgl. o. 325₁₈ ff.; 703₁]*. Inschriftlich erscheint in Westkleinasien Anāhita als Artemis in Philadelpheia (*bull. corr. hell.* VIII 1884 376; vgl. *CIG* II 3422; 3424) und in Koloe (*bull. corr. hell.* IV 1880 128; Dittenberger, *Syll.* II[2] 775); ferner ist sie als Artemis dargestellt auf Mzz. von Hypaipa, Apameia, Kadoi und vielleicht von Attuda (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mz. 1 174; 207; 209; 248; 124?); vgl. auch Windischmann, Abh. BaAW VIII 1858 105 und o. *[1266 zu 1265₁]*. Dass Anāhita ursprünglich semitisch sei (s. z. B. Jensen; vgl. Schrader, Keilschr. u. alt. Test.[3] $442_{6}$; Cumont bei Pauly-Wissowa I $2030_{16}$), ist m. E. nicht anzunehmen; aber allerdings scheint Anaitis auch semitischen Göttinnen gleichgestellt gewesen zu sein (über Anāhita = Nanaia s. Windischmann a. a. O. 121; Schrader, Keilschr. u. alt. Test.[3] $422_{8}$ u. o. *[1536₁])*, und zwar auch solchen, in deren Kult Prostitution *[915₁]* geübt wurde; doch hat diese im III. Jh. höchstens noch vereinzelt bestanden (Gelzer a. a. O. 116 f.). Jedenfalls wird Anāhita oft der Aphrodite (und ihr Geliebter Verethraghna dem Herakles, v. Gutschmid, Ersch und Gruber I lxxv 51) angeglichen (s. z. B. Berossos *FHG* II $498_{2}$; $509_{16}$; Iambl. bei Phot. *bibl.* 94 S. 75 $b_{15}$; Agath. *h* $2_{24}$ S. $117_{19}$ *ed. Bonn.*; vgl. Jackson, *Zor.* 249; s. auch Hsch. *Περσιδέα· ἡ Ἀφροδίτη*; Hdt. $I_{131}$, der Mithra der assyr. *Οὐρανίη* gleichsetzt, hat vielleicht Mithras und Anāhita verwechselt) und als Planet Venus bezeichnet. — Plut. *Artax.* 3 scheint die Göttin Athena zu nennen. — Eine umfassende Untersuchung über Anāhita ist seit Windischmann, Die persische Anāhita, Abh. BaAW VIII (Denkschr. XXXIII) 1858 85—128 nicht erschienen.

[2]) Nach Amm. Marc. XXIII $6_{32}$ hat Zoroaster *multa ex Chaldaeorum arcanis* zu der Magierlehre hinzugefügt. Bezieht sich diese Angabe auch wahrscheinlich auf apokryphe Zauberlitteratur, so ist sie doch nicht ohne Interesse: nachdem einmal die Schleusen geöffnet waren, vermischten sich unaufhörlich eranische und chaldäische Vorstellungen.

[3]) Sie ziehen in den Prozessionen vor den Chaldaioi, Curt. V $1_{22}$ (3), Cumont *t m f* I 8 f. Von Magiern in Babylon wird nach Iambl. *v. Pyth.* 19 Pythagoras unterwiesen; Menippos sucht bei Luk. *nekyom.* 6 einen Magier, einen Schüler Zoroasters, in Babylon auf. Bei Cramer, *Anecd. Par.* 1 $315_{22}$ erscheinen *οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι*. Der Chaldäer Zaratos (bei Anton. Diog. bei Porph. *v. Pyth.* 12 ist *Ζάβρατον*, bei Suid. *Πυθαγ. β.*, der ihn Magier nennt, im Gen. *Ζάρητος*, bei Alex. Polyist. *FHG* III $239_{138}$, wo er Assyrier heisst [Jackson, *Zor.* 238], *Ναζαράτῳ* überliefert; das Richtige bieten Plut. *an. procr.* 2 und Hippol. *ref.* I 2 [angeblich nach Aristoxenos]; VI 23 = S. $12_{66}$; $260_{87}$ Du.-Schn.) ist trotz Windischmann, Zoroastr. Stud. 264 bei dem, der die Geschichte aufbrachte, Zoroaster gewesen, dessen Identität mit Zaratos freilich Plut. nicht durchschaut hat; an der Gleichheit, die auch Zeller, Gr. Phil. I[5] 301 anerkennt, ist umsoweniger zu zweifeln, da auch Zarades als N. Zoroasters (*διττὴ γὰρ ἡ ἐπωνυμία*, Agath. $2_{24}$ S. 117 B.) und andrerseits Zoroaster (oder 'Magier' *[1599 zu 1598₁]*) als Lehrer des Pythagoras (Klem. Alex. *strom.* I $15_{69}$ S. 357 Po.) bezeugt sind.

hier vielleicht schon damals[1]) wie später in Kleinasien[2]) auch Magusaier genannt. Natürlich wendete man sich jetzt besonders an diejenigen Gottheiten, deren Verwandtschaft mit den babylonischen am deutlichsten geblieben war. Bei keiner war dies so der Fall wie bei den von Mithras geführten Planetengöttern. Der Anfang der Bewegung, die schliesslich Mithras als Babylonier[3]) oder Assyrier[4]) erscheinen liess, liegt in der Zeit der Achaimeniden, an deren Hof, wie die Inschriften und die klassischen Schriftsteller[5]) beweisen, er hochangesehen gewesen ist. Er war der Gott des Hofes, der Beamten und des Heeres und empfing wahrscheinlich damals die Züge, die ihn 700 Jahre später besonders geeignet erscheinen liessen, römischer Reichsgott, fautor imperii, und wenn auch nicht offizieller Gott des Heeres[6]), so doch der von den römischen Soldaten am meisten verehrte Gott zu werden. Die siderische Bedeutung des Mithras, die im Mazdaglauben sich zur allgemeineren des Lichtgottes erweitert hatte, trat nun wieder mehr hervor: Mithras ist von nun an wieder Sonnengott, der er während des ganzen Altertums[7]) — wenn auch nicht

---

[1]) Cumont *t m f* I 10 f.

[2]) Bardesanes bei Eus. *pr. ev.* VI $10_{9}$ (= $_{16}$). Persische *Μαγουσαῖοι*, die Sonne, Mond und Feuer anbeten, erwähnt Epiph. *pan.* III$_{II}$ 12 f. S. 1094 = 510 Oehl. Vgl. u. *[1597 zu 1596$_{5}$]*.

[3]) Vgl. z. B. die römische Inschrift *CIL* VI 511 *Persidicique Mithrae antistes Babilonie templi.*

[4]) Nonn. *D* $21_{248}$ *ὅπου θεὸς ἔπλετο Μίθρης | Ἀσσύριος Φαέθων ἐνὶ Περσίδι*. Vgl. *Mithraeus, Assyriorum rex,* Kephal. *FHG* III 626. — Spiegel, Eran. Altk. II 84 meint, bei den Chaldaiern seien in den Mithraskult die ihm ursprünglich fremden Menschenopfer gekommen, die nach den Angaben christlicher Schriftsteller ihm an manchen Orten, z. B. in Alexandreia (Sokr. *h e* III $2_{2}$; *v. Athan.* bei Phot. *bibl.* 258 S. 483 b$_{33}$; vgl. auch Sokr. V $16_{2}$), dargebracht sein sollen. Allein diese Behauptung ist wohl eine Schwindelei der Christen, die ähnliche Greuel den ihnen gefährlichsten heidnischen Kulten gern andichten: in diesem Fall lag vielleicht ein besonderer Anlass zu den falschen Beschuldigungen in den Poenitenzen der Mithrasmysterien oder auch (Dieterich, Mithraslit. 165) in dem fingierten 'Sterben' *[1599$_{2}$ f.]* der Mysten vor, die gegen ihren eigentlichen Sinn infolge des bösen Willens der Vorgesetzten (Lampr. *Commod.* 9 *sacra Mithriaca homicidio vero polluit, cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat*) oder missverstandenen Eifers der Eingeweihten selbst zum Tode führen mochten. In dem Werke des Pallas *[1591$_{1}$]* war die Abschaffung der Menschenopfer erwähnt (Porph. *a n* $2_{56}$).

[5]) Vgl. Curt. IV $13_{48}$ *ipse (Dareus) cum ducibus propinquisque agmina in armis stantium circumibat Solem et Mithren sacrumque et aeternum invocans ignem.* S. auch Duris *FHG* II $472_{12}$; Plut. *Al.* 30; *Artax.* 4. — Mit Recht hebt Cumont, *Textes mon. fig.* I S. 5 hervor, dass die Achaimenidenreligion, wo sie sich vom Avesta entfernt, zum römisch-griechischen Mithraskult stimmt. Rekrutierten sich auch die römischen Mithrasmysten, bevor Commodus sich einweihen und Aurelian sich für einen Nachkommen (*v. Aurel.* 1) und die Inkarnation (Habel, *Comment.* Studem. 97 ff; 104 f.) des *deus Sol invictus* betrachten liess, nicht aus den obersten Gesellschaftschichten, so sind sie doch die rechten Erben der altpersischen Hofreligion.

[6]) Nach v. Domaszewski, Westd. Zs. XIV 1895 66 konnte er das nicht werden, da er der Gott eines von Rom nicht unterworfenen Volkes war.

[7]) Wenn wir von der nicht ganz sicheren Erwähnung des Sonnenmithras in einem altassyrischen Text *[1593$_{2}$]* absehen, so wird Mithras als Sonnengott zuerst charakterisiert auf dem Denkmal Antioch. I von Kommagene (I. Jh. v. Chr.), wo er mit dem Strahlenkranz dargestellt ist; vgl. u. *[1596$_{1}$]*; später treffen wir auf Inschriften oft *Ἥλιος Μίθρας* (z. B. Vennsia, *IGSI* 688; Rom, ebd. 996 und [mit dem Zusatz *ἀστροβρόντης δαίμων Ναβάρδης*, womit der Mithras Nabarzes, *CIL* III 8481 und der Navarzes, ebd. VI 742, s. auch ebd. XII 2441, zu vergleichen ist] 998), *Ἥλιος ἀνίκητος* (Rom, ebd. 997), *deus Sol invictus Mithras* u. s. w. Oefters erscheinen auf Mithrasdenkmälern zwei Genien, der eine (l.) mit erhobener (Cautes), der andere (r.) mit gesenkter Fackel (Cantopates); vgl. Cumont *t m f* II S. 135 u. 283 f.; *inscr.* no. 259; *mon. f.* no. 140. Die Bedeutung der N. ist ungewiss (Visconti, *bull. comm. arch. comm.* II 1874 234 wollte die N. von *cautes* '(Schleif-)stein' ableiten; andere Ableitungen sind noch

ausschliesslich[1]) — bleiben sollte: als Vermittler[2]) der Welt mit dem obersten Wesen ist der Sonnengott wahrscheinlich schon von den Magiern und Chaldäern gefasst worden wie später von den Neuplatonikern. Nur so konnte der Glaube bestehen, dass man an dem alten Ahuraglauben festhalte. Für die weitere Ausgestaltung der Mithrasreligion war aber von grösster Bedeutung der oben (§ 287) geschilderte Mystizismus des VI. Jahrhunderts. Die Bewegung ist der ähnlich, die unter Peisistratos sich in Athen vollzog[3]). Waren auch die, welche diese Ideen in den Mithraskult einführten, mittelbar kaum selbst Vorbilder der Orphiker, so haben sie doch deren letzte, orientalische Vorbilder nachgeahmt. Den Inhalt der Lehre bildet bei ihnen wie bei den Orphikern die Erlösung des Menschen, die sich auf Grund eigentümlicher theogonischer und kosmologischer Vorstellungen vollzieht. Die letzteren waren, soweit die zahlreichen, aber in ihrer Deutung meist zweifelhaften Denkmäler und die wenigen Stellen der Schriftsteller einen Schluss erlauben, den orphischen sehr ähnlich[4]). Als Urwesen gilt, dem Chronos begrifflich und etymologisch entsprechend, Zrvan[5]), den die Griechen durch *Κρόνος* wiedergeben.

---

unwahrscheinlicher (Maionica, Oesterr. Mitt. II 1878 $87_{11}$). Ersilia Caetani Lovatelli, *Bull. comm. arch. comm. Rom.* XX 1892 226—236 sieht in Cautes (Symbol: Hahn) den Morgen, in Cautopates (Symbol: Hund) die Nacht, Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 92 ff. (vgl. dazu *t m f* I 204) in Cautes (Symbol: Stier) die sommerliche und in Cautopates (Symbol: Skorpion) die winterliche Sonne als die beiden Erscheinungsformen des Mithras. In der Litteratur wird Mithras oft als Helios bezeichnet; vgl. z. B. Str. XV $3_{13}$ 732; Stat. *Th.* $1_{717}$; Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 (IV 178 Jac.); Himer. *or.* $7_{2}$; Suid. *Μίθρου*; die von Dieterich herausgegebene Mithrasliturgie im Par. Papyr. 574 (s. Dieterich S. 68). Wahrscheinlich auf Mithras bezieht sich der Ausdruck *sub terra quaerere solem* des Anon. *contra pag.* (cod. Paris. $8084)_{47}$; Mommsen, Herm. IV 1870 355; 359. Anderes bei Spiegel, Er. Altk. II 84. — Myth. Vat. II 19 u. ss. beziehen die Mithrashöhle auf die Sonnenfinsternis. Andere machten darauf aufmerksam, dass die Buchstaben des N.'s *Μείθρας* als Zahlzeichen die Summe der Tage des Sonnenjahrs ergeben (Cumont *t m f* I $201_{16}$). Cumont (ebd. I 119; vgl. Gundermann, Zs. f. deutsche Wortf. I 1901 180 f.) vermutet, dass der Sonntag nicht durch das Christentum, sondern durch den Mithrasdienst erster Wochentag geworden sei, als welcher er lange vor dem Sieg des Christentums feststeht. Vgl. u. *[$1647_{1}$]*.

[1]) Manche setzten Mithras dem Feuer *[$1597_{2}$]* oder dem Hephaistos (Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 IV 173 *ed.* Jac.) gleich. Auf der Inschr. Antiochos' I von Kommagene *[$1595_{7}$; $1600_{1}$]* wird Mithras Apollon, Helios, Hermes genannt. Nach Dieterich, Mithraslit. 155 ist Helios ursprünglich Mithras' S. und wird diesem nur insofern angeglichen, als er dem Vater wesensgleich ist: eine ähnliche Lehre findet sich im Neoplatonismus *[$1467_{3}$]*. Auf den Denkmälern wird Helios bisweilen als *πρωτομύστης* oder *πατήρ* bezeichnet; Mithras weiht Helios durch Handauflegung zum ersten Mysten (Dieterich, Mithraslit. 120 *[1598 zu $1597_{4}$]*), Mithras und Helios reichen sich über einem Altar die Hand oder beide fahren auf dem Wagen des Sonnengottes zum Himmel. Manchmal erscheint Helios vor Mithras niederfallend oder ein Rabe bringt ihm Botschaft von Helios.

[2]) *Μίθρην μεσίτην*, Plut. *Is.* 46.

[3]) Dieser Mystizismus findet sich in allen auf uns gekommenen Gestaltungen des eranischen Götterglaubens, im Avesta, im Mithrasdienst und in den von den Griechen überlieferten Lehren Zoroasters und der Magier, jedoch nicht identisch und auch in sehr verschiedenem Masse: am stärksten in den letzteren, am wenigsten stark im Avesta. Aus dem gemeinsamen Vorkommen könnte man schliessen, dass sie einen Grundbestandteil des Ahuramazdaglaubens ausmachte, der bei dessen Weiterbildungen z. T. wieder ausgeschieden wurde; allein da es kaum glaublich ist, dass aus dem Mystizismus die Ahuramazdalehre hervorging, scheint jener vielmehr von aussen in diese eingedrungen zu sein, zuerst einzelne Gemeinden umschlossen und dann auch die offizielle Religion bis zu einem gewissen Grad umgestaltet zu haben.

[4]) Wobei freilich die Möglichkeit nicht ausser acht gelassen werden darf, dass die wahrscheinlich bis ins V. oder VI. Jh. hinaufreichende Verwandtschaft in hellenistischer Zeit durch eine nachträgliche Anähnlichung noch verstärkt wurde.

[5]) Vgl. Cumont, Westd. Zeitschr. XIII

Dieser zeugt aus sich[1]) Ahuramazda, *Ζεὺς Ὡρομάσδης*, wie es scheint, den Caelus aeternus Iuppiter der römischen Mithraien. Es folgt nun in der Überlieferung der Bildwerke eine Lücke, die wir nur durch unsichere Analogien auszufüllen vermögen. Ahuramazda hat an einem Felsen[2]), der natürlich schon deshalb kein irdischer Fels sein kann, weil die Erde noch gar nicht existiert, dessen eigentliche Bedeutung aber dunkel ist, seinen Samen verspritzt[3]): so entsteht Mithras 'der Mittler'[4]), der Schöpfer[5]) und Erhalter der geteilten Welt. Diese schafft er, wie es scheint, aus dem von Ahuramazda gebildeten Stier[6]), der gleich dem orphischen Phanes

---

1894 102 f.; der Darstellung des schlangenumwundenen, mit vier Flügeln versehenen, löwenköpfigen, selten menschenköpfigen (Rlf. aus Modena, Cumont *rev. arch.* IIIxl 1902[1] $_1$ ff. T. 1) Zrvan entspricht in der hieronymianischen Theogonie (Orph. *fr.* 36 Ab.) die Schilderung des *Χρόνος*: *δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχων δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά*. Die Unterschiede sind trotz aller Aehnlichkeit gross genug, um zu beweisen, dass der Orphiker nicht aus Mithrasmysterien und diese nicht — was o. *[$1480_1$]* noch zw. genannt ist — aus Orphikern schöpfen. Das letztere ist auch deshalb sehr unwahrscheinlich, weil nicht allein auch die von Theodoros von Mopsuhestia bekämpften kleinasiatischen 'Magusaioi' *[$1595_1$]*, sondern auch schon einzelne Magoi, deren Schriften Eudemos las (Damask. *princ.* 384 K.; es ist sicher mit Cumont *t m f* I 19 an den alten Peripatetiker zu denken), die Zeit als erstes Prinzip ansetzten. Eine Kritik der Zrvanistenlehre findet sich auch in den Akten des Adhur hormizd, Nöldeke, Syr. Polem. geg. die pers. Relig., Stuttg. 1890 S. 34—38.

[1]) Nach den syrischen Märtyrerakten bei Nöldeke, Festgr. an Roth 1893 $37_{11}$ scheint es, als hätten einige Systeme dem Zrvan eine Frau gegeben; aber das ist gewiss nicht ursprünglich.

[2]) Mithras' Felsengeburt wird sowohl in der Litteratur (Iustin. *dial. c. Tryph.* 70 S. 250 f.; Hieron. *Iov.* $1_7$ XXIII [= Hieron. II] S. 229 Mi.; Commod. *instr.* $13_1$ = I $13_{140}$ [V S. 210 Mi.]; Io. Lyd. III 26 S. 43 Bonn. n. 5.; vgl. Spiegel, Eran. Altk. II $84_2$) als auch auf Inschriften (z. B. *petra genetrix*, *CIL* III 4424 [Carnuntum], *suppl.* 4543 [ebd.]; 8679; $14354_{20}$ [Poetovio]) oft erwähnt. (Plut.) *flur* $23_4$ wird die Felsengeburt von Mithras' S. Diorphos berichtet, der, nachdem ihn der von ihm *ἐς ἅμιλλαν ἀρετῆς* aufgerufene Ares getötet, in den gln. Berg am Araxes verwandelt wird. Dass der Mythos von der Felsengeburt zusammenhängt mit der Naturvorstellung, dass die aufgehende Sonne zuerst an den Berggipfeln sichtbar ist (nach Yt. $10_{13}$ erklimmt Mithras zuerst die vergoldeten Berggipfel; nach ebd. $_{50}$ hat Ahura Mazda ihm einen Palast auf dem hohen Haragebirge gebaut), ist nicht wahrscheinlich, weil die Felsengeburt von antiken Schriftstellern (z. B. Iust. a. a. O.) wahrscheinlich m. R. mit dem Kult in der Felsenhöhle verglichen wird. Denn wie Zoroaster *αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον* geweiht haben soll (Porph. *a n* 6), so sind auch später die Mithraien (G. Wolff, Westd. Zeitschr. XIII 1894 63 f.), auch wenn sie in gemauerten Kellern angelegt wurden, als Höhlen aufgefasst und wahrscheinlich bezeichnet worden. An den Himmel, den sich die Eranier wirklich als steinern vorgestellt zu haben scheinen, haben z. B. Maionica, Arch.-ep. Mitt. a. Oesterr. II 1878 33—44 und Cumont, Westd. Zeitschr. XIII 1894 88 gedacht. Porph. *a n* 6 hält die Höhle des Mithras für ein Abbild der Welt, *οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην [$1599_2$], ἐπονομάσαντες σπήλαιον τόπον*. In dem mystischen Traktat bei Cramer, *Anecd. Paris.* I $327_{31}$, wo die vier Kardinalpunkte mit den Elementen ausgeglichen werden (Norden — Wasser, Osten — Feuer, Süden — Luft, Westen — Erde), heisst es, dass die Perser den *πετρογενῆ Μίθραν* verehren *διὰ τὸ τοῦ πυρὸς κέντρον*. Dem liegt wahrscheinlich eine uns unbekannte Deutung der Felsgeburt zu Grunde.

[3]) Es ist dies jedoch nicht überliefert, sondern nur aus dem wahrscheinlich nachgebildeten phrygischen Mythos bei Arnob. $5_5$ *[$1528_1$; 1543 zu $1542_1$]* erschlossen.

[4]) S. o. *[$1596_2$]*.

[5]) Daher heisst er *πάντων ποιητὴς καὶ πατήρ*, Porph. *a n* 6; *δημιουργὸς καὶ γενέσεως δεσπότης*, ebd. 24 u. s. w.

[6]) Der auf den Denkmälern so oft von Mithras geschlachtete Stier, dessen Typus im II. Jh. v. Chr. ein unbekannter pergamenischer Künstler nach dem Vorbild der stiertötenden Nike am Athena-Niketempel der Akropolis geschaffen hat (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 70) und zu dem bald nachher Cautes und Cautopates *[$1595_1$]* nach dem Muster der gewöhnlich als Hypnos und Thanatos gedeuteten Genien hinzugefügt wurden (Cumont *t m f* I 206), wird von Cumont

den noch nicht getrennten Urstoff bedeutet. Die Zerlegung des Urstoffs in die vier Elemente ist bei den Mithrasverehrern[1]) ebenso wichtig wie bei den griechischen Mystikern. Ob ihnen die Lehre von der periodischen Wiederzusammenfassung der gesonderten Elemente bekannt war, ist zweifelhaft; die periodische Erneuerung der Welt durch eines der Elemente haben die Magier wahrscheinlich schon im V. Jahrhundert gelehrt[2]) Die Zerlegung in die Elemente galt ihnen vermutlich ebenso wie den Orphikern als Tod; sie scheinen diese geteilte Welt als das Reich Ahrimans bezeichnet zu haben. Aus dieser Welt des Scheins sucht nun der Mithrasgläubige Erlösung[3]); und diese wird ihm, nachdem er sich durch furcht-

---

(Westd. Zs. XIII 1894 76) auf diesen kosmogonischen Prozess bezogen. Hierfür spricht u. a., dass der Schwanz des Stieres bisweilen in Kornähren ausläuft: das hat mit dem 'Vegetationsstier' der Germanen (Dieterich, Bonn. Jb. CVIII/IX 1902 34) nichts zu thun, hängt vielmehr wahrscheinlich irgendwie mit dem 'einzig geborenen Stier', aus dessen Leib nach seinem Tod Getreide, andere Gewächse und die Tiere wachsen (Bundeh. 14), zusammen. Den Samen dieses Stiers reinigt der Mond: das könnte mit Anlass zum Irrtum des sch. Stat. *Theb.* $1_{711}$ sein, der die von ihm ganz missverstandene Darstellung auf den Mond bezieht, dessen Hörner Mithras-Helios drehe. Trotzdem ist diese Deutung schon deshalb schwerlich ganz richtig, weil an der Stelle, wo die Mysterien gefeiert werden, nicht ein kosmogonisches, sondern ein auf die Weihe selbst bezügliches Bildwerk zu erwarten ist. Nun scheint das Rlf. aus Virunum, das Dieterich, Mithraslit. 77 zuerst gedeutet hat, Mithras mit einem Rinderschenkel zu zeigen, wie er den ersten Mysten Helios *[$1596_1$]* weiht. Demnach ist bei der Initiation wahrscheinlich ein Stieropfer üblich gewesen, und nur insofern dieses Ritual (ebenso wie die mystische Stiertötung, durch die nach der parsischen Eschatologie die Toten auferweckt werden) wahrscheinlich von der Legende in Beziehung gesetzt war zu jener kosmogonischen Tötung des Stiers, ist sie mittelbar vielleicht auch ein Zeugnis für diese. Vollständig sicher ist indessen der Sinn des Mythos, den die Denkmäler darstellen, keineswegs: es scheint, dass der Rinderraub des Mithras mit dem Cacusmotiv (Firm. Mat. *err. prof. rel.* $5_2$; Commod. $18_7$; Spiegel, Eran. Altk. II $85_1$) auf den Denkmälern mit dem Stieropfer in Verbindung steht.

[1]) Es würde daraus der 'Kultus' der Elemente sich herleiten lassen, der den Mithrasmysten und den Magiern (Theodor. *h e* V $39_3$; vgl. was Str. XV $8_{18}$ 732 von den Persern sagt) gemeinsam ist. Es scheint in den Mithrasmysterien eine bestimmte Symbolik für die Elemente üblich gewesen zu sein: Löwe = Feuer (vgl. Tertull. *Marc.* $1_{13}$; myth. Vatic. II 19 u. o. *[$798_{11}$]*), Krater (Porph. *a n* 17) oder Ruder = Wasser, Schlange = Erde, Schlüssel = Luft (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 80 ff.; 101).

[2]) Wenigstens wird diese den Magiern zugeschrieben; vgl. Cumont *t m f* II 60—64; *rev. hist. rel.* XXII 1901 54 u. o. *[450 zu $449_6$]*. Von einer abwechselnden 3000 jährigen Herrschaft Ahura Mazdas und Aṅro Mainyus' sprechen die Magoi Theopomps *FHG* I $289_{71}$; über die Apokatastase nach Hystaspes s. o. *[$1489_2$; $1490_1$]*. Mit dieser Lehre, über die Windischmann, Zoroastr. Stud. 233; 279 und Jackson, *Zor.* 8 zu vergleichen sind, hängt die von der Welterneuerung durch Çaoŝyañt, die nach E. Kuhn, Festgr. an Roth 220 zum ältesten (?) Bestand des zoroastrischen Systems gehört, zusammen. Den Griechen ist die Vorstellung vom jüngsten Tag und von der Wiederauferstehung der Toten fremd geblieben; aber auch ohne die sich hier ergebenden Zwischenglieder hätte der Zusammenhang mit der orphischen Lehre von der periodischen Welterneuerung vermutet werden können.

[3]) Dass zur Erlösung nicht etwa eine einmalige Befreiung von der Körperlichkeit genügte, dass vielmehr die Seele, wie im griechischen und indischen Mystizismus, verschiedene Metempsychosen durchmachen musste, liegt sehr nahe und wird auch von Porph. *abst.* $4_{16}$ überliefert, allerdings so, dass es nicht ganz leicht ist, das Thatsächliche von den Schlussfolgerungen des Autors zu trennen: *καὶ γὰρ δόγμα ἐστὶ τῶν πρώτων τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι, ὃ καὶ ἐμφαίνειν ἐοίκασιν ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις. τὴν γὰρ κοινότητα ἡμῶν τὴν πρὸς τὰ ζῷα αἰνιττόμενοι διὰ τῶν ζῴων ἡμᾶς μηνύειν εἰώθασιν, ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας λεαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας. Ἐπί τε τῶν πατέρων* . . . (Lücke). *ἀετοὶ γὰρ καὶ ἱέρακες οὗτοι προσαγορεύονται.* Im Gegensatz zu dieser Angabe pflegt man die Tierbezeichnungen zu erklären wie die *ἄρκτοι* der Artemis *[$44_2$; 943 zu $942_6$]*, die *βόες* des Dionysos, die *ἵπποι* der athenischen Iobakchoi (Wide, Ath. Mitt. XIX 1894 281), die lakonischen *πῶλοι* Demeters (Wide, LK $79_1$; 179;

bare Pönitenzen[1]) dazu würdig gemacht hat, zu teil, indem seine Seele, für die Erde tot[2]), sich, von Mithras geleitet, durch die Planetensphären hindurch zum obersten Himmel erhebt[3]). Wie in

---

331), die ephesischen ταῦροι Poseidons (Amerias, Athen. X 25 S. 425c) u. s. w. (Cumont *t m f* I 315; vgl. Dieterich, Mithraslit. 150 f.); allein in der Hauptsache scheint Porphyrs Angabe, auch wenn sie nur auf seiner eigenen oder seiner trefflichen Gewährsmänner Pallas und Eubulos Vermutung beruht, richtig. Auch die 'Magier' sind von der jüngeren griechischen Mystik offenbar als Gesinnungsverwandte begrüsst worden; die Nachrichten, dass Pythagoras sie gehört (Cic. *fin.* V $29_{87}$; Val. Max. VIII 7 *ext.* $_2$; Plin. *n h* $30_2$; Apul. *flor.* 19 S. 129 *ed. Bip.*; Klem. Alex. *str.* I $15_{69}$ 357 Po.; Lact. $4_2$; Porph. *v. Pyth.* 41; Iambl. *v. Pyth.* 19; Suid. *Πυϑ.* b; vgl. Windischmann, Zor. Stud. 260—264; Jackson, *Zor.* 7; o. *[1594$_1$]*), scheinen Ausläufer eines hellenistischen Litteraturzweiges, an dem magische auf neupythagoreische Lehren gepfropft waren. So lässt sich aber auch in der geistigen Welt nur das Verwandte verpropfen; es müssen Berührungspunkte zwischen der magischen und der pythagoreischen Lehre vorhanden gewesen sein, und dazu gehörte möglicherweise die Seelenwanderungslehre. Daneben kommen freilich auch diätarische Vorschriften in Betracht: Pythagoras soll von den Magiern *τὰ παρ' αὐτοῖς σεμνά* (Iambl. *v. Pyth.* 19 nach Apollon.?) gelernt haben, allein diese Diätregeln werden ja eben mit der Seelenwanderungslehre begründet. Sind nun auch diese 'Magier' in der Ueberlieferung meist und wahrscheinlich auch hier von den Mithrasdienern zu trennen, so ist doch wenigstens die Seelenwanderungslehre in einer dem Pythagoreismus verwandten Form für den eranischen Mystizismus ziemlich wahrscheinlich geworden, und es ist sehr begreiflich, dass er Spuren auch im Mithraskult hinterlassen hat. Es stimmt dazu, was Porph. *abst.* $4_{16}$ von der obersten Klasse der Mithraspriester sagt: *οὔτ' ἐσθίουσιν ἔμψυχον οὔτε φονεύουσιν.*

[1]) Nach Nonn. Abb. *ad Greg. Naz. sancta lum.* 9 (XXXVI S. 1072 Mi.; vgl. Suid. *Μίϑρου*) musste man u. a. 20 Tage im Schnee liegen, 50 Tage fasten. Man suchte die Einzuweihenden zu erschrecken, um ihren Mut zu prüfen; vgl. die Schilderung bei (August.) *quaest. ex utroque mixtim* ('Ambrosiaster', XXXV 2343 Mi.) u. aa.. Charakteristisch für die mystische Weltflucht des VI. Jh.'s sind die Anfänge zur Bildung des Mönchwesens; vielleicht sind in den *Continentes*, die Tertull. *praescr. haer.* 40 zusammen mit den *Virgines* nennt, wirklich Mönche zu verstehen.

[2]) Vgl. über diese auch bei den griechischen Mysterien sich findende Vorstellung besonders Dieterich, Mithraslit. 157 ff., der S. 169 auch die *διάδοχος ἀρχά*, Pind. *fr.* 137, vergleicht.

[3]) Vgl. Cumont *t m f* I 117 u. o. *[1037$_4$; 1597$_2$]*. Die o. *[1037$_4$]* genannte Arbeit von Bousset hat seitdem Dieterich, Mithraslit. 180 ff. bekämpft, im einzelnen erfolgreich, aber doch i. g. nicht glücklich. — Ob in den Mithrasmysterien auch von einem Adler gesprochen wurde, der die Seele zum Himmel emporträgt, ist zw. Diese Vorstellung (Hüsing, Arch. f. Rlw. VI 1903 178 ff.) ist in der Eschatologie des ganzen späteren Altertums wichtig; sie ist in die Riten bei der Kaiserkonsekration eingedrungen *[1502$_1$]*, liegt auch in der *Assumptio Mosis* ($10_8$ S. 721 Fritzr: *tunc felix eris tu Istrahel et ascendes supra cervices et alas aquilae . . ., et altabit te deus, et faciet te haerere caelo stellarum*) vor und wirkt in der christlichen Legende nach *[1618$_1$]*. Diese Vorstellung findet sich nun auch in einem Pariser Papyrus, wo Dieterich, Bonner Jbb. CVIII/IX 1902 38 (Mithraslit. S. 2) liest: *ὅπως ἐγὼ μόνος αἰητός* (d. i. *ἀετός*; *cod. αιητης*) *οὐρανὸν βαίνω.* Er bezieht die Liturgie, aus deren Einleitung dies stammt, unter Vergleichung der *ἀετοί* des Mithraskultus und einer Darstellung der durch sieben Sterne gekennzeichneten Himmelskugel, auf der ein Adler thront (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 S. 93 ff.), auf den Kult des Mithras, der kurz zuvor genannt ist. Hiergegen wendet Cumont, *Rev. de l'instr. publ. en Belg.* XLVII 1904 1—10 ein, dass die Vorstellung mit andern dem Mithraskult eigentümlichen sich nicht vereinigen lasse; er folgert, dass die Liturgie vielmehr ägyptischen Ursprungs sei. Sicher haben aber hier nachträgliche Ausgleichungen stattgefunden, bei denen die Einheit der Vorstellung nicht immer gewahrt wurde. — Vielleicht lässt sich auch vergleichen, was Arnob. $2_{62}$ von den Magiern sagt: *spondent commendaticias habere se preces, quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contendentibus subvolare.* — Ist das in den Thomasakten enthaltene Gedicht, das unter dem Titel *the hymn of the soul* von A. Bevan (*Texts and stud. Contrib. to bibl. and patristic litter.* V 3 Cambr. 1897) herausgegeben ist, wie es auch mir scheint, eine Allegorie auf die Wanderung der Seele, die ihren Auftrag vergisst, aber dann zurückkehrt und von ihrem V. (Mithra?) zum König der Könige (Ahura Mazda?) geführt wird, so ist kaum zu bezweifeln, dass der Vf. von Vorstellungen der Mithrasverehrer oder der Magier ausging. Vgl. Cumont *t m f* I 15. (Hilgenfeld, Berl. ph. Wschr. XVIII 1898 389—394 [vgl. auch Zs. f. wiss. Theol. XLVII

dieser Beziehung[1]), so ist auch, wie schon bemerkt, hinsichtlich der Schicksalserforschung die chaldäische Sternenkunde für den Mithraskult wichtig geworden: schon auf einem der ältesten Mithrasdenkmäler, dem von Antiochos I von Kommagene gesetzten Steine, ist ein Horoskop dargestellt[2]). — Obwohl so stark mit semitischen Bestandteilen durchsetzt, hat diese Religion bei den Semiten nie rechte Wurzel schlagen können, sie ist nach dem Zusammenbruch des Achaimenidenreiches hier fast spurlos verschwunden, bei den den Eraniern stammverwandten Völkern des östlichen Kleinasiens, den Kappadokern und Pontiern[3]), bei den Armeniern[4]) und in Kommagene[5]) hat sich dagegen der Mithraskult, nachdem er wahrscheinlich schon durch die Achaimeniden dahin verpflanzt war, erhalten und ist von hier aus, als Pompejus diese Gebiete erschlossen hatte[6]), nach dem Abendland gewandert. Hier hat er, nachdem seine Anhänger sich zu einer festen Kirche[7]) — fast der einzigen, die das antike Heidentum kennt — zusammengeschlossen hatten, im III. Jahrhundert eine neue Blüte erlebt; er hat die einheimischen Religionen überflügelt, zum Teil auch über-

---

1904 229 ff.] fasst dagegen das Gedicht als eine Allegorie, die das Auftreten Manis versinnbildlichte.) — Platons Phantasie von Er *[1544₁]* knüpft wohl an eine Dichtung an, welche diesen eranischen, auch nach Armenien gedrungenen Vorstellungskreis dargestellt hatte. Die Quelle des Klem. *str.* V $14_{104}$ S. 710 f. Po., der Er dem Zoroaster gleichsetzt, hat wahrscheinlich in einer apokryphen Schrift Zeroasters einen ähnlichen Mythos gefunden. Die Wiedergeburt der Seele für die Ewigkeit wurde in den Mithrasmysterien, wie es scheint, in früherer Zeit durch das Sakrament (*imago resurrectionis*, Tertull. *praescr. haer.* 40) des Unsterblichkeitstrankes, der aus dem Fette des Stiers und aus der Weintraube gewonnen wurde, später auch durch das *Taurobolion* und *Kriobolion* (*CIL* VI 510; vgl. 736 und o. *[$1541_7$]*; Rohde, Ps II $400_1$) verbürgt.

¹) Ausser aus dem o. *[1036 ff.]* Bemerkten ergibt sich das Vorkommen dieser Vorstellungen in der verschollenen jüngeren babylonischen Litteratur aus ihrem Fortleben im jüngeren Gnostizismus, der, wie Anz, Urspr. des Gnostiz. 109 m. E. wahrscheinlich mit Recht hervorhebt, zwar nicht die gradlinige Fortsetzung der altbabylonischen Götterlehre, aber doch aus einer Seitenströmung (dem Mystizismus des VI. Jh's., wie wir jetzt sagen dürfen) hervorgegangen ist. Denn die ophitische Lehre von der Auffahrt der Seele durch die Thore der sieben Archonten (Ialdabaoth *[$1625_2$]*, Iao, Sabaoth, Adonaios, Astaphaios, Ailōnaios, Horaios, Orig. *Kels.* $6_{31}$; vgl. die sieben ἄρχοντες, ebd. $6_{30}$: Michael [Löwe], Suriel [Stier], Raphael [Amphibie, Schlange], Gabriel [Adler], Thautabaoth [Bär], Erataoth [Hund], Thartaraoth oder Onoel [wohl עניאל, aber mit ὄνος in Verbindung gebracht, daher er Eselsgestalt haben soll]; vgl. üb. die N. Lipsius in Ersch u. Gruber I lxxi Gnostiz. S. 115; v. Baudissin, Stud. zur sem. Religionsgesch. I 231) ist gewiss aus einer ähnlichen babylonischen Lehre abgeleitet wie die Eschatologie des Mithraskultus.

²) Cumont *t m f* II 188 *f.* 8. — In den Darstellungen der späteren Mithraien sind die Planeten (vgl. Claud. 21 [*cons. Stil.* I]$_{61}$ *et vaga testatur volventem sidera Mithram*) oft dargestellt. Nach Lyd. *mens.* $2_3$ haben *οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι* die Wochentage nach den Planeten genannt.

³) Entscheidend ist der N. Mithradates. In Trapezunt begegnet Mithras uns im Leben des heiligen Eugenios (Cumont *t m f* I 362 f.) und auf Mzz. (Zs. f. Num. XX 1897 266).

⁴) Mithras heisst hier, wie später in Eran Mihr. S. Gelzer, Ber. SGW hist.-phil. Cl. XLVIII 1896 103; Cumont *t m f* 234 f.

⁵) Von den Königen des Landes, die sich sowohl von den Achaimeniden wie von den Seleukiden ableiteten und abwechselnd den N. Mithradates und Antiochos führten, hat Antiochos I (69—34 v. Chr.) *ἀγάλματα Διός τε Ὠρομάσδου καὶ Ἀπόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ καὶ Ἀρτάγνου* (Verethraghna) *Ἡρακλέους [$1594_1$] Ἄρεως* errichtet (Inschr. von Nemrud Dagh) s. o. *[$1595_7$; $1596_1$]*.

⁶) Mithrasdienst der Seeräuber, Plut. *Pomp.* 24.

⁷) Einen *summus pontifex* erwähnt Tertull. *praescr. haer.* 40. Er scheint identisch mit dem 'Vater der Väter', der auch bisweilen *pater patratus* heisst, Cumont *t m f* I 318. Auch der *ἀρχίμαγος*, Kaibel *ep.* $903a_7$, wird dem Mithraskult angehören, obgleich dieser nicht ausdrücklich genannt ist. Die grosse Masse der Mithriaci zerfiel in zwei Klassen, von denen die untere drei (*κόρακες*,

dauert[1]) und jedenfalls im Kampf mit dem Christentum lange Zeit die Führung gehabt[2]).

Diese Grösse konnte die Mithrasreligion erreichen, weil sie die entgegengesetzten, zum Ausgleich drängenden Anschauungen der heidnischen Volksreligion und der nacheinander aufgetretenen und nebeneinander fortbestehenden philosophischen Systeme zwar natürlich nicht wirklich vereinigte, aber doch äusserlich und zwar auf demselben Wege zu vereinigen schien, auf dem diese Verschmelzung schon oft mit geringerem Erfolge versucht war. Drei grosse Gegensätze bewegen das religiöse Leben des ausgehenden Altertums: Polytheismus und Monotheismus, Persönlichkeit und Unpersönlichkeit der Gottheit, endlich ihre Intramundanität und Extramundanität. Die Religion der Kunst war, indem sie für die ersten Glieder dieser Gegensätze eintrat, zu einer einheitlichen Weltauffassung gelangt; die Philosophie hätte innerhalb dieser Vorstellungen einer solchen ebenfalls zum Siege verhelfen können, wenn sie sich für die zweiten entschieden hätte. Aber dazu war es nicht gekommen: über die Fragen, ob die Gottheit persönlich oder unpersönlich sei, innerhalb der Welt stehe der ausserhalb, darauf hatte die Philosophie eine allgemein anerkannte Antwort nicht gefunden; und der Frage nach dem Monotheismus ging man meist mit schwächlichen Konzessionen an die überlieferten Volksvorstellungen aus dem Weg. Die Mithrasreligion ist zwar solchen Zugeständnissen nicht in dem Grade abgeneigt[3]) gewesen wie das Christentum, das schon dadurch einen grossen Vorsprung vor ihr hatte, aber sie bot doch die Mittel, durch die man wiederum zu einer einheitlichen Weltauffassung gelangen konnte und sehr wahrscheinlich wirklich gelangte. Denn es war eine Stufenfolge gegeben, welche von aussen her in die Welt hineinführte[4]): auf die ausserweltliche, unpersönliche Unendlichkeit

---

*κρύφιοι*, **στρατιῶται*), die obere vier (*λέοντες*, *Πέρσαι*, *ἡλιοδρόμοι*, *πατέρες* = *ἀετοί* [Inschr. aus Lykaon. bei Cumont *t m f* II 172; vgl. Dieterich, Bonn. Stud. CVIII/CIX 1902 87] = *ἱέρακες* [Porph. *a n* 4₁₆]) Stufen enthielt, Cumont *t m f* I 316. Ueber das Mönchtum im Mithraskult vgl. o. *[1599₁]* und über die Hierarchie desselben im allgemeinen Cumont *t m f* I 324.

[1]) Die letzte öffentliche Mithrasfeier in Rom ist 392 durch Nicomachus Flavianus veranstaltet worden; erst Theodosius' Sieg und der Verlust der Provinzen, in denen Mithras besonders gefeiert ward, machten seinem Kult im Abendland ein Ende.

[2]) Es spricht sich das z. B. darin aus, dass die Legende von den Weisen aus dem Morgenland früh so aufgefasst ist, als ob sich damit die Anhänger des Mithras vor Christus beugten, Dieterich, Zs. f. neutestam. Wiss. III 1902 12 *[1620 zu 1619₂]*.

[3]) Namentlich den grossen Göttern Vorderasiens ist Mithras häufig gleichgesetzt worden. Er tritt neben die Götterm. (Cumont *t m f* II S. 418 no. 295) und wird dem Attis gleichgesetzt, dessen Pinienapfel er bisweilen als Attribut erhält (Roscher, Ber. SGW 1891 135) und dessen Typus besonders auf Cautopates *[1595₇]*, die eine Form des Mithras, übergeht (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 93). Wenn Anâhita der Göttermutter gleichgesetzt *[1594₁]* und neben Sabazios, der auch mit Attis verschmilzt, gestellt wird, so entspricht dies Paar wahrscheinlich der Syzygie Mithras-Anâhita (Cumont *t m f* I 235). Ueber Ausgleichungen zwischen Men und Mithras s. Henle, Theol. Quartalschr. LXV 1888 590—614, Cumont *t m f* I 235₄, Roscher a. a. O. 132 ff., über Zeus Dolichenos und Mithras Seidl, Ber. WAW hist.-ph. Cl. XII 1854 83 f. Auch mit dem Isiskult scheint Mithras in engere Beziehung getreten zu sein *[1599₂]*. Die von Dieterich besprochene 'Mithrasliturgie' vermischt ägyptische und persische Vorstellungen, und es scheint kein Zufall, dass bei Apuleius *M* 11₂₂ der Isispriester Mithras heisst.

[4]) Es bedarf kaum der Hervorhebung, dass der ursprünglichen Lehre, wie sie im VI. oder V. Jh. festgestellt sein muss, der platonische Begriff der Idee fremd war; wahrscheinlich haben diese orientalischen Mystiker etwas angenommen, was wir als extramun-

folgte der persönliche Ahuramazda, auf diesen der persönliche, innenweltliche Gott, der Schöpfer der Welt, die er mit der Überwelt in Verbindung setzt, Mithras. Dazu kam, dass diese Religion dem Erlösungsbedürfnis der Zeit weit entgegenkam, dass sie der bedrängten Seele die Möglichkeit zeigte, mit Hilfe des Mithras in die Überwelt hinauf zu gelangen. Wohl versprachen dies auch die anderen Kulte, aber die Mystik des VI. Jahrhunderts, zu der man zurückstrebte, hatte sich natürlich auf dem Boden des Monotheismus reiner und deutlicher aussprechen können als in Ägypten oder Griechenland, wo die Rücksicht auf die vorhandenen polytheistischen Vorstellungen die Lehre mit mannichfachen Hüllen umgeben hatte. Das nachträgliche Eindringen heidnischer Vorstellungen hatte dann zwar eine Verdunkelung auch dem Mazdayaçna gebracht; aber verglichen mit den Orphikern oder den Lehren der Isispriester enthielt die Mithrasreligion doch diejenigen Vorstellungen, zu der die ganze Entwickelung des späteren Altertums hindrängte, reiner und konsequenter. Es sind dieselben Vorstellungen, in denen die Bedeutung des Neoplatonismus und zum Teil auch des Christentums jener Zeit wurzelt. Der Mithraskult nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen dem Heidentum und dem Christentum ein: er hat das letztere zwar bekämpft, aber zugleich vorbereitet, das erklärt seine plötzliche Ausbreitung und zugleich seine kurze Dauer.

Die Mithrasreligion ist aber nicht die einzige, die dem christlichen Monotheismus den Weg gebahnt hat. In gewissem Sinne haben alle Barbarengötter, die in das griechische Pantheon eindrangen, nicht allein indirekt, indem sie dieses zerstörten, sondern auch unmittelbar dazu beigetragen, den Glauben an den einen Gott vorzubereiten. Denn dass die fremden Götter verschiedenen griechischen, dann diese untereinander gleichgesetzt wurden, hat zwar natürlich den Zug zum Monotheismus nicht geschaffen, aber dazu hat es allerdings wesentlich mitgewirkt, dass diese durch die ganze Entwickelung des griechischen — und nicht bloss des griechischen — Geisteslebens geforderte Lehre, die anderthalb Jahrtausende lang immer wieder aufgestellt war, ohne andere Bedeutung als innerhalb kleiner Kreise zu gewinnen, jetzt von verschiedenen Seiten her plötzlich sich die ganze Kulturwelt zu erobern trachtet. In diesem Sinn musste jedoch der konsequenteste Monotheismus des Altertums, das Judentum, dem heidnischen Vielgöttertum zeitweilig noch gefährlicher werden als die übrigen barbarischen Dienste und auch der Mithraskult. Das Volk Israel, die einzige Nation Vorderasiens, die in dem grossen Entnationalisierungsprozess seine Eigenart bewahrt hatte, gewinnt eine Bedeutung, die sich aus seiner starken Beteiligung an den hellenistischen Städtegründungen[1])

dane, d. h. als eine ausserhalb des die Welt umschliessenden Himmelsraums befindliche Materie bezeichnen müssten. Natürlich konnte diese Vorstellung, sowie sie mit dem Neoplatonismus zusammenstiess, sich nicht halten; an die Stelle des ausserweltlichen Stoffs trat die Idee. Hier lässt sich einmal die Grenzlinie zwischen der älteren Mystik und dem, was das Griechentum hinzugethan hat, ziehen.

[1]) Ueber die jüdische Diaspora vgl. Schürer, Gesch. d. j. V. II³ 493—575. Die Juden wohnten oft in einem Ghetto; in Alexandreia, wo sie der vornehmsten Phyle (der Dionysis, Theophil. *Autol.* 2₇; vgl. o. *[1516₄]*), zugeschrieben gewesen zu sein scheinen (Mommsen, RG V 491₁), und wahrscheinlich auch sonst hatten sie ihren eigenen *ἐθνάρχης*.

und aus den Privilegien, die es in dem ptolemäischen und später im römischen Reich[1]) genoss, allein nicht erklären lässt. Dass die jüdische Kultur, die in den hellenistischen Städten in eine so enge Berührung mit der griechischen Bildung trat, mit dieser verschmolz, ist natürlich; auch auf religiösem Gebiet fehlt es nicht ganz an Ausgleichsversuchen. Wie Juden auf Rheneia auf einen Grabstein fast heidnisch anmutende Rachegebete setzten[2]), so erscheint in der heidnischen Zauberei Iao[3]): dieser Gott, der auch Dionysos oder Zeus Sabazios gleichgesetzt wird[4]), ist Iahwe[5]). Namentlich in Kleinasien[6]) und im bosporanischen Reich, wo die Juden besonders zahlreich sassen, wurden vielfach die Überlieferungen der neuen Heimat mit der eigenen verschmolzen. Zwischensekten bildeten sich[7]); auch ausserhalb des eigentlichen Judentums ward der Sabbat ge-

[1]) Agrippa hat nach Mommsen, RG V 497 die Befreiung der Juden vom Militärdienst und das Sabbatprivilegium entweder schon vorgefunden oder eingeführt.

[2]) Vgl. Deissmann, Philol. LXI 1902 252—265. S. auch o. *[1324 zu 1323$_4$]*.

[3]) v. Baudissin, Stud. zur sem. Rl.gesch. I 197—254, Deissmann, Bibelstud. 1—20 und über eine Bleitafel aus Hadrumetum ebd. 21—54.

[4]) King, *Gnostics* 83 f. — Das älteste Zeugnis ist Val. Max. I $3_3$, wenn dort zu lesen ist **Iudaeos, qui Sabazii Iovis cultu simulato mores Romanos inficere conati sunt, domos suas repetere coegit.* Vgl. Io. Lyd. m $4_{53}$ a. E. und das von Cornelius Labeo bei Macr. *S.* I $18_{20}$ erhaltene klarische Orakel ...| *φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ,| χείματι μέν τ' Ἀίδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο,| Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἀβρὸν Ἰαώ.* Im letzten Vers wird der Gott durch das Beiwort dem Dionysos gleichgesetzt; es ist nicht nötig, für *Ἰαώ* mit Lobeck, *Agl.* I 461 k *Ἄδωνιν* oder mit Jan und Kahl, Philol. Suppl. V 1889 759 *Ἴακχον* einzusetzen. Anderes bei v. Baudissin, Stud. z. sem. Religionsgesch. I 211; Buresch, Klar. 48—55. Als Grund der Gleichsetzung gibt Tac. *h* $5_5$, der sie verwirft, an, *quia sacerdotes eorum* (der Juden) *tibia tympanisque concinebant, hedera vinciebantur vitisque aurea in templo reperta*; Plut. *symp.* IV $6_2$ vergleicht unter vielem andern das Laubhüttenfest, die Trompeten- und Zithermusik mit bakchischen Zeremonien, behauptet eine Kradephorie und eine Thyrsophorie im Dienst des Judengottes und stellt die bakchischen Sabboi mit den Sabbaten, die Leviten mit dem *Λύσιος* und *Εὔιος* zusammen. Ebd. $5_3$ hatte er darauf hingewiesen, dass der von dem Eber getötete Adonis mit Dionysos identisch sei; er setzt also Adonis = Adonai. Ebenso scheint man Zebaoth mit *Σαυάζιος*, *Σαβάζιος* u. s. w., der ebenfalls dem Dionysos gleichgesetzt wurde, verknüpft zu haben, Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II³ $505_{55}$: Cumont, *Hypsistos* (*suppl. à la rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897) S. 97. Auch daran konnte erinnert werden, dass dem Dionysos der Esel heilig war *[798$_2$]*, in dessen Gestalt nach dem hartnäckigen, später auch auf die Christen (Tertull. *ap.* 16; *nat.* $1_{14}$; Minuc. Fel. *Oct.* $9_3$; Neumann, Röm. Staat u. kath. Kirche 139; 243; Bigelmair, Beteil. d. Christen am öffentl. Leben 160 f.) übertragenen Glauben des Volkes der Gott Israels sich offenbarte. (Etwas liegt offenbar dem seltsamen Gerücht zu Grunde, da sich auch in christlichen und gnostischen Schriften mannichfache Spuren finden. Der Esel ist das typhonische Tier; Gnostiker, die in dem Gott der Juden den Teufel sahen, mögen auch aus diesem Grund dem Sabaoth Eselsgestalt gegeben haben [Epiph. $26_{10}$ S. 184 Oe.; $26_{12}$ S. 188 u. s. w.]; allein das ist wohl nicht ursprünglich). — Auch als Hermes erscheint der (*φωσφόρος*) *Ἰαώ*, Herwerden, *Mnemos.* II xvi 1888 324. Varro hat (nach Poseidonios? Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 78 zu $77_2$) den Judengott dem Iuppiter Capitolinus gleichgesetzt.

[5]) v. Baudissin, Stud. z. semit. Religionsgesch. I 181 ff.; Deissmann, Bibelstud. 1—20.

[6]) Ueber Phrygien vgl. Ramsay, *Cities and bish.* I² 667—676. Bei der Besprechung der Flutsage von Apameia (671) hält es R. m. R. für möglich, dass Kibotos einen phrygischen N. wiedergibt. Dann lag hier ein ursprünglicher, einheimischer Mythos vor, welcher der Stadt den N. gegeben hatte und der sich leicht bis in die hellenistische Zeit erhalten haben konnte.

[7]) Unter dem N. Hypsistarier *[1466 zu 1465$_3$]* finden wir im I. Jh. n. Chr. im bosporanischen Reich und schon früher in Kleinasien jüdisch-heidnische Genossenschaften, welche die Bildsäulen verwarfen und z. T. das Feuer als höchste Gottheit anbeteten; vgl. Schürer, Sitz.ber. BAW 1897 200—225 und Theol. Litt.-Ztg. XXII 1897 505—507; inzwischen war die wichtige Arbeit von Cumont, *Hypsistos* (*suppl. rev. l'instr. publ. Belg.* XL 1897 11 ff.) erschienen; Deissmann, Neue Jbb. f. cl. Altert. VI 1903 168. Zeus Hypsistos begegnet inschriftlich in Mysien (Perdrizet,

feiert[1]). Aber daneben gab es eine beträchtliche Zahl wirklicher Proselyten[2]). Der Mosaismus entwickelte eine Expansionskraft, die er vorher nie besessen hatte, die auch sofort erlosch, als das Christentum hervortrat, die aber doch, wenngleich es mit seinen rückständigen Riten schwerlich im stande gewesen wäre, das Heidentum zu überwinden, zu seiner Schwächung beitrug.

Haben wir nun hier endlich die Seite des Hellenismus gefunden, die sich bisher unseren Blicken entzog, wo er wirklich etwas grosses Neues geschaffen hat? Wer die Erscheinung betrachtet im Hinblick auf das entstehende Christentum und sie nach diesem Massstab bewertet, wird geneigt sein, die Frage zu bejahen. Allein an sich betrachtet hat das hellenistische Judentum doch nur eine mässige Bedeutung für die antike Religionsgeschichte gehabt. Neu war für den Griechen am Judentum höchstens, dass eine festgefügte Gemeinde mit alten Überlieferungen einen jenseits der Welt stehenden Gott anbetete. Und auch in dieser Beziehung unterschied sich Iahwe von anderen orientalischen Göttern, die den Griechen nahe traten, mehr dem Grade als der Art nach; denn einerseits scheint die Überweltlichkeit der Gottheit auch im Dienste der syrischen Götter und des Mithras[3]) hervorgehoben gewesen zu sein, andererseits war die absolute Transscendenz Gottes an manchen Stellen der hebräischen Litteratur zwar nicht vollständig unkenntlich geworden, aber doch bedenklich verdunkelt, so dass denjenigen Griechen, die Platon und Aristoteles zu lesen im stande waren und sich gewöhnt hatten, der Gottheit Eigenschaft und Wesen im gewöhnlichen Sinn des Wortes abzusprechen, die jüdische Lehre bestenfalls nur als eine Verfälschung der philosophischen Gottesauffassung erscheinen konnte[4]). Es ist daher auch, obwohl die Übersetzung der Siebzig nicht etwa 'ein hebräisches Buch in hellenistischem Einband', sondern ein wirklich griechisches, wenn auch nicht in der affektierten Litteratursprache der Zeit geschriebenes, so doch jedem Griechen ohne weiteres verständliches Buch war[5]), die Einwirkung des Judentums im ganzen ziemlich bescheiden gewesen, und auch die litterarische Anerkennung, die seine Schriftdenkmäler fanden, ist immer, auch während der beiden Jahrhunderte um die Wende unserer Zeitrechnung, wo ihr Einfluss noch am grössten war, vereinzelt geblieben[6]). Der

*Bull. corr. hell.* XXIII 1899 592 *pl.* IV), *θεός ὕψιστος* in Bithynien (PERDRIZET ebd. XXV 1901 25 no. 163) und in Cypern (PERDRIZET ebd. XX 1896 361 ff.). Jedoch lassen die letzteren beiden Bezeichnungen m. E. nicht immer auf jüdischen Einfluss schliessen: über Zeus Hyps. s. o. *[1103₃; vgl. auch u. 1608₃]*; *θεός ὕψ.* scheint Apollon Lairbenos zu heissen (RAMSAY, *Journ. Hell. stud.* X 1889 223₁₁). Vgl. auch BURESCH, Aus Lyd. 119 57.

[1]) LEJAY, *Rev. hist. litt. rel.* VIII 1903 305—335.

[2]) SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volk. II[3] 548—575. Obgleich sie das Gesetz im Gegensatz zu den *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι* streng beobachten mussten (ebd. 566), trennte die rabbinische Theorie sie von den Juden; die Väter Israels waren nicht ihre Väter (ebd. 574).

[3]) CUMONT, *Rev. arch.* III XI 1888[1] 191.

[4]) Aehnlich urteilte bereits DÄHNE, Jüd. alexandr. Religionsgesch. I 81 ff. Die neuere Forschung (vgl. z. B. HARNACK, Abh. BAW 1902 507 f.) ist m. E. nicht m. R. davon abgegangen.

[5]) Wie m. R. DEISSMANN, Neue Jbb. f. cl. Altert. VI 1903 167 gegen SCHÜRER hervorhebt.

[6]) Bei Hekataios (*FHG* II 392 a₃) scheint Moses als ein Mann *φρονήσει τε καὶ ἀνδρείᾳ πολὺ διαφέρων* vorgekommen zu sein, Artapanos (Alex. Polyist. *FHG* III 221) hat ihn mit Musaios identifiziert (FREUDENTHAL, Hellen. Stud. I/II 153 ff.); gelegentlich wird er neben Apollonios von Tyana und Hermes Trismegistos unter den grössten Weisen genannt. Tübing. *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* (BURESCH, Klaros S. 108)₄₄. Vgl. u. *[1608₃]*.

Nachhall der jüdischen Einwirkung in der Litteratur der makedonischen und römischen Zeit ist daher geringer als der, den der Mithraskult und selbst die syrischen Gottheiten erregt haben. So wenig wie der Hellenismus durch das Judentum konnte dieses durch jenen innerlich regeneriert werden. Dass in der Diaspora die Thora nicht beobachtet werden konnte, war ein glücklicher Zufall, der als solcher zu einer Reform nicht hinführen konnte: man ignorierte zwar die Ritualvorschriften, schaffte sie aber nicht ab. Die Zahl der schriftstellernden Juden war in der Zeit um Christi Geburt vielleicht nicht viel geringer als heute, aber für die Entwickelung der jüdischen Religion hatte diese Litteratur so wenig Bedeutung wie heutzutage. Stehen die Verfasser noch auf dem Boden ihres Glaubens, wie die Dichter der jüdischen Sibyllinen oder der heidnischen Schriftstellern untergeschobenen jüdischen Verse[1]), so ist die litterarische Einkleidung nicht mehr als eine äussere Hülle; nur wo der Jude sich innerlich seinem Glauben abgewandt hatte, vermochte er sich wahrhaft mit dem griechischen Geist zu erfüllen. Wenn der Verfasser der pseudoaristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* wirklich ein Jude war[2]), so hat er doch ebensowenig wie der des Buches *περὶ ὕψους*[3]) etwas gesagt, was nicht auch ein Grieche des I. Jahrhunderts vor und nach Chr. hätte sagen können. Bloss bei Schriftstellern, bei denen die allegorische Auslegung der Überlieferung den Bruch mit ihr äusserlich verdeckt, können die Selbsttäuschung und der Anschein entstehen, als seien die griechische Philosophie und die jüdische Religion vereinigt. Thatsächlich hat eine innere Ausgleichung nur auf dem einzigen Gebiete stattgefunden, wo eigenartige — für das Judentum allerdings besonders wirksame — Faktoren die Verschmelzung auch anderer barbarischer und griechischer Vorstellungen herbeiführten: auf dem Gebiete der Emanations- und Logoslehre[4]). — Wer alles das, was hier nur leicht angedeutet werden konnte, prüft, wird sich der Überzeugung nicht verschliessen können, dass der Hellenismus auch in seinem Kontakt mit dem Judentum, wenn nicht ganz unschöpferisch, so doch nicht von so grosser Schaffenskraft gewesen ist, als jetzt gewöhnlich angenommen wird. Es ist kein Zufall, dass die neue Religion nicht aus dem hellenistischen, sondern aus dem aramäischen Judentum hervorgegangen ist. Wohl ist auch dieses durch die griechische Kultur beeinflusst: wer den zahlreichen Wurzeln des Christentums nachspürt, wird eine finden, die vielverschlungen hinüberreicht nach Athen. Aber nicht aus dieser Wurzel saugt es seine Kraft. So wie es schliesslich geworden ist, konnte es freilich nur in der Welt werden, die durch den Hellenismus durchgegangen war: aber seine wichtigsten Anregungen hat es empfangen aus den Resten der Mystik des VI. Jahrhunderts, die sich im Orient an vielen Stellen belebungsfähig erhalten hatten.

### 4. Der alte und der neue Glaube.

**Der Untergang des antiken Heidentums ist natürlich in neuerer Zeit oft behandelt worden; die meisten Darstellungen und Untersuchungen betreffen jedoch nur einzelne Teile**

[1]) S. o. *[1466 zu 1465₃]*.

[2]) Dass die Schrift für den Juden Ti. Iulius Alexander verfasst war, hat Bernays, Ges. Abh. II 278 ff. vermutet. Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V 566 ₁, der einen alexandrinischen Juden für den Verfasser hält.

[3]) Der nur gelegentlich die *Genesis* zitiert (*c.* 9).

[4]) S. o. *[1460₁]*.

oder einzelne Seiten dieses Kampfes und sind daher erst später zu erwähnen. An dieser Stelle seien genannt E. v. Lasaulx, Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser, München 1854; Hertzberg, Untergang des Hellenism. und die Universität Athen 1875 (Gesch. Griechenlands III); Hatch, Griechent. u. Christentum übers. von E. v. Preuschen, Freib. 1899; Vict. Schultze, Gesch. des Unterg. des griech.-röm. Heidentums, Jena 1887, 1892 2 Bde.; Boissier, *La fin du paganisme*, Paris 1891 2 Bde. — Eine Neubehandlung des Gegenstandes steht in O. Seecks, Gesch. des Untergangs der antiken Welt, Bd. III, bevor.

**310.** Nie werden wir im stande sein, das Christentum vollständig als das notwendige Produkt der Bedingungen, unter denen es entstand, nachzuweisen, denn in höherem Grade noch, als dies bei jeder Schöpfung eines Genius der Fall ist, wurzelt ein grosser Teil seiner Kraft in dem geheimnisvollen Urgrund der Persönlichkeit seines Stifters. Auch in dem beschränkten, historischen Sinn, der hier allein in Frage kommen kann, sind wir von einer Erkenntnis der Quellen des Christentums noch weit entfernt, aber ein beträchtliches Stück auf dem Weg dahin hat die Wissenschaft doch zurückgelegt, obwohl sie seit nicht eben langer Zeit den richtigen Pfad gefunden hat.

Zunächst hat man versucht, das Christentum unmittelbar aus dem Glauben Israels herzuleiten. In der That war das Judentum und insbesondere der Teil des Judentums, aus dem der neue Glaube hervorgegangen ist, eine in sich so fest gefügte und dabei nach aussen hin so abgeschlossene Macht, dass jede Bewegung, die aus seinem Schosse hervorging, die Züge dieses Ursprungs deutlich tragen muss. Als Erfüller des Gesetzes bezeichnet sich Iesus selbst; die Thora und die Prophetenschriften sind die einzigen Bücher, die er häufiger zitiert, sonst zeigt er nur noch solche Einwirkungen, die aus der spezifisch jüdischen Kultur seiner Zeit hervorgegangen sind. Ohne Frage hat er sich für einen frommen Juden gehalten. Hat demnach das Judentum das Christentum wesentlich bestimmt, so kann dieses doch nicht unmittelbar und positiv aus ihm, als dessen Erfüllung, hergeleitet werden. Aber auch indirekt, als sein besserer Gegensatz ist Iesu Lehre nicht rein aus dem Judentum zu erklären: sie ist zwar in wichtigen Punkten dessen Korrektur und gibt Antwort auf Rätselfragen, die jenes nicht hatte lösen können, aber sie ist nicht entstanden, weil das Judentum keine befriedigende Lösung gefunden hatte. Die Sehnsucht, die Iesus stillen will, ist also weder positiv noch negativ durch das Judentum angeregt: er steht unter Einflüssen, die das damalige Judentum zwar ergriffen hatten, die aber nicht in ihm entstanden waren.

Je mehr sich in neuerer Zeit die Überzeugung befestigte, dass der Stifter der neuen Lehre bei Moses und den Propheten zwar die Worte für seine Gedanken, aber nicht die Anregung finden konnte, um so mehr bestärkte sich die Neigung, die eigentlich treibenden Kräfte des Christentums im Hellenismus, in dem Zusammentreffen des Griechentums mit dem Judentum zu suchen. Ein beträchtlicher Teil griechischer Vorstellungen schien im neuen Glauben fortzuleben. Hier kommen noch nicht die nachträglichen Beeinflussungen in Betracht, die dieser im Kampfe gegen die Mythen und die Götterdienste erfuhr, indem er sich ihnen anpasste: schon in

der ältesten Form, in der wir den neuen Glauben erblicken, zeigt er in die Augen fallende Übereinstimmungen mit der Kultur der griechisch redenden Welt. Aus dem reinen Judentum kann die Lehre Iesu begrifflich nicht hergeleitet werden: aus dem Griechentum ist dies dagegen bis zu einem gewissen Grad möglich, wenn man annimmt, was an sich sehr wahrscheinlich ist, dass der neue Glaube aus dem alten nicht sowohl die Lehren selbst als vielmehr die Anregungen zu ihnen empfangen hat. Insbesondere zu der Kultur am Ende der hellenistischen Zeit steht das Christentum in nächster Beziehung: bei der Betrachtung jener Bildung sind uns fortwährend Anschauungen entgegengetreten, die unmittelbar zum neuen Glauben hinüberführen: die Überzeugung von der Wertlosigkeit des bloss irdischen Lebens, von der Unfähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft sich aus diesem Jammerthal zu befreien, die Hoffnung auf eine unmittelbar bevorstehende Änderung, die ein göttlicher Mittler herbeiführen soll, das waren Vorstellungen, die seit dem I. Jahrhundert v. Chr., wie wir gesehen haben, in der griechischen Welt weitverbreitet waren. Wie hätte auch das Christentum sich so schnell ausdehnen können, wenn es nicht die die damalige Menschheit am meisten befriedigende Lösung auf diejenigen Fragen geboten hätte, welche die Welt in jener Zeit bewegten? Diese Gründe scheinen die Herleitung der treibenden Gedanken des Christentums aus dem Hellenismus zu empfehlen: die bisher von uns vertretene Ansicht, dass das Neue, das in hellenistischer Zeit entstand, der Hauptsache nach nicht aus Samenkörnern entsprosst ist, die das Griechentum in den Boden der Barbarenvölker gestreut hat, wird hier eine letzte, entscheidende Probe bestehen müssen.

Schon aus der bisherigen Zergliederung der späteren griechischen Religionsvorstellungen ergibt sich, dass die soeben bezeichneten leitenden Gedanken, in denen die christliche und die hellenistische Auffassung übereinstimmen, nicht hellenisch sind. Das gilt aber auch von allen den übrigen Ideen, in denen sich das Urchristentum mit dem Griechentum berührt. Man hat zwar bekanntlich Übereinstimmungen zwischen Platon und Iesus gefunden, jenen als den Vorausverkünder des Christentums bezeichnet: handelte es sich dabei um Platon eigentümliche Lehren, so würde freilich der historische Betrachter eine mittelbare Beeinflussung der urchristlichen Anschauung durch den Platonismus annehmen müssen. Allein diese Voraussetzung trifft nicht zu. Platons eigentliche Bedeutung liegt darin, dass er den Satz von der Schlechtigkeit der bestehenden Welt, der im VI. Jahrhundert wie im Orient so auch in Griechenland vielfach Anerkennung gefunden hatte, durch die Gegenüberstellung einer realen und idealen Welt beschränkt, dass er ihn mit dem Grundgedanken der griechischen Kunstreligion, mit dem zwar nicht von den Griechen zuerst gefundenen, aber doch von ihnen auf das vollkommenste ausgebildeten, den Stempel des Griechentums tragenden Gedanken, dass die Welt ein in allen ihren Teilen vollkommen geordnetes Ganzes, ein *κόσμος* sei, ausgeglichen hat. So wenig als diese die griechische Kunstreligion auszeichnende künstlerische Freude an der Schönheit der Welt findet sich nun im Urchristentum jener platonische Ausgleich mit dem alten Mystizismus. Wir können natürlich nicht sagen,

dass Iesu Lehre aus dem Platonismus sich nicht hätte entwickeln oder wenigstens aus ihr hätte hervorgehen können: aber weder die erhaltenen Zwischenglieder noch der in den Lücken der platonischen Philosophie gegebene Entwickelungsreiz führen auf christliche Anschauungen. Von allen möglichen Fortsetzungen der platonischen Philosophie wäre sogar das Christentum die am wenigsten wahrscheinliche und die schlechteste insofern, als die von Platon aufgeworfenen oder sich aus seiner Lehre ergebenden Probleme gar nicht berücksichtigt werden. Wie Platon unrecht geschieht, wenn man ihn nach christlichem Massstab misst, so verschliesst man sich die richtige Würdigung, ja das Verständnis des Christentums, wenn man es als Fortsetzung des Platonismus betrachtet. — So wenig wie das Judentum hat also die klassische Philosophie die christlichen Grundgedanken angeregt: beide haben ihnen nur die Sprache geliehen, jenes, wenn wir den Vergleich fortsetzen dürfen, den Vokabelschatz, diese, wie es scheint, wenigstens einen Teil der Flexion. Auch als diese Elemente zusammentrafen, lag kein Anreiz zu den Gedanken vor, die in diese Sprache gekleidet werden sollten.

Dieser Anreiz kam vielmehr ebenso wie den verwandten, nur viel weniger grossartigen Erscheinungen derselben Zeit aller Wahrscheinlichkeit aus dem Heidentum der Barbaren. Länger als im Abendland wirkte die Mystik des VI. Jahrhunderts in Ägypten und im semitischen Orient, ihrer mutmasslichen Heimat, nach; allein sie hatte einen etwas anderen Inhalt erhalten. Schon die alte Mystik hatte eine periodische Welterneuerung angenommen, aber von dieser war die Selbsterlösung des einzelnen unabhängig; jederzeit konnte der Weise, indem er der Welt entsagte, in das ewige Leben eingehen. Jetzt waren die beiden Vorstellungen verschmolzen; man glaubte, die Welterneuerung stehe unmittelbar bevor, die Gottheit werde zu der völlig schlecht gewordenen Welt herabsteigen und sie bessern: von ihr erwartete man die Erlösung des einzelnen. Sich für das Neue zu rüsten, einer dem Untergang geweihten Welt zu entsagen, ist das Ziel dieser jüngeren orientalischen Mystik, die an die älteren, wahrscheinlich in aramäischer Sprache geschriebenen, abseits von den Kreisen der Gebildeten noch gelesenen Werke vielleicht direkt anknüpft[1]). Mit dem Judentum traf diese Mystik zuerst in Samaria zusammen, wo seit alter Zeit die Völker und ihre Kultur sich vermischt hatten[2]) und in dessen Überlieferung seit den jüngeren Seleukiden auch griechische Bestandteile eingedrungen waren[3]).

[1]) Ueber die Bedeutung und Stellung der damaligen aramäischen Litteratur s. Bevan, *House of Seleuc.* I 228. Die chaldäische Weisheit, von der auch später öfters die Rede ist (vgl. z. B. Epiphan. *pan.* III II 12 1094 = 510 Oehl. *Βαβυλωνίων δὲ οἵ τε καλούμενοι Γαζαρηνοὶ σοφοί τε καὶ ἐπαοιδαί*; s. auch o. *[1480₁f]*) und die z. B. noch die Confessio Cypriani (Zahn, Cypr. von Antioch. 36) als etwas Fortbestehendes erwähnt, ist in den mystischen Konventikeln gepflegt worden, obwohl sie bisweilen auch marktschreierisch hervorgetreten sein wird.

[2]) Ueber abgöttische Verehrung von Iephthas T. in Sebaste s. Epiphan. 55₁.

[3]) Vgl. den angebl. Eupolem. bei Euseb. *pr. ev.* IX 17, Theodotos' Epos über die Juden ebd. IX 22 und im allgem. über diese Litteratur Freudenthal, Hellen. Stud. I und II Breslau 1875 82—103; 130—174; Siegfried, Zs. f. wissensch. Theol. XVIII 1875 476 ff.; Schürer, Gesch. des jüd. Volk. II³ 782 ff.; Hilgenfeld, Ketzergesch. 151. Auf Garizim wurde Zeus Xenios (2 Makk. 6₂) oder Hellenios (Ios. *ant.* XII 5₅) als *θεὸς ὕψιστος* verehrt; Sichem soll Sikimios, der S. des

Hier wurde chaldäische Astrologie[1]), die der Sage nach von Abraham[2]) oder auch von dem mit Atlas[3]) ausgeglichenen Henoch erfunden sein sollte, getrieben. Wenn später die Samaritaner Simon[4]), Dositheos[5]), Menandros[6]) sich als göttlich oder als Sendboten Gottes ausgeben, so knüpfen sie ohne Frage an Vorstellungen an, die in Samaria schon vor dem Auftreten des Christentums lebendig waren. Von dort aus hat sich dann die Mystik über die ganze jüdische Welt verbreitet. Eines der ersten Werke, in dem sie uns entgegentritt, wollte von einer chaldäischen Sibylle verfasst sein und bediente sich babylonischer Astrologie[7]). Die Fiktion hatte keinen Sinn, wenn es nicht wirklich 'chaldäische Schriften' gab, in denen die Lehre ausgesprochen war. Diese jüngere heidnische Mystik hat sicher schon vor Iesu Auftreten das Judentum beeinflusst: mit ihm ist der Mosaismus in seiner Heimat ebenso zusammengestossen[8]) wie in Ägypten mit dem Hellenismus. Es kam zu mannichfachen Bildungen teils in nationalem, teils in hellenistischem Gewand; was den Inhalt anbetrifft, so knüpften diese Lehren z. T. an die messianischen Hoffnungen an und traten dann oft in einen schroffen Gegensatz zum Nomismus[9]) oder es nahmen die neuen Lehren selbst die Form des Gesetzes an, indem sie eine asketische Lebensweise vorschrieben. Unter den vielen Bewegungen, die damals in Palästina, sich oft durchkreuzend, entstanden und z. T. auch das ausserpalästinensische Judentum ergriffen, treten hervor die essenische[10]),

---

Hermes, gegründet haben (Theodotos bei Euseb. *pr. ev.* IX $22_{1}$); der Turm von Babel wird einem Giganten Belos zugeschrieben, der sich aus der Sintflut gerettet (Eupol. ebd. $17_{1}$; $18_{2}$); von Herakles, der mit Astarte den Melchisedek gezeugt haben soll (Epiph. $55_{2}$), heisst es, dass er mit Abrahams Kindern Afer und Afra gegen Antaios gezogen sei und mit Afras T. den Diodoros gezeugt habe (Eus. *pr. ev.* IX $20_{3}$), u.s.w. — Nach Theophil. *Autol.* $3_{19}$ nannten die Griechen Noah Deukalion um, weil Gott zu ihm gesagt hatte *δεῦτε καλεῖ ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς μετάνοιαν*. Vgl. u. *[$1621_{2}$]*. Ueber die Ausgleichung von Moses und Hermes-Thot (Artapanos) s. Reitzenstein, Zwei Fr. 101. Vgl. auch o. *[$1604_{6}$]*.

[1]) Hilgenfeld, Ketzergesch. $155_{257}$.

[2]) Eus. *pr. ev.* IX $18_{3}$.

[3]) Eus. *pr. ev.* IX $17_{3}$.

[4]) S. u. *[1613]*.

[5]) Orig. *Kels.* $6_{11}$.

[6]) Eiren. $1_{17}$. Vgl. o. *[1488 zu $1487_{7}$]*.

[7]) Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 687 ff.

[8]) Gunkel, der im zweiten Teil seines Buches 'Schöpfung und Chaos' Göttingen 1895 und neuerdings in der Untersuchung 'Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments', Forsch. zur Rel. u. Litt. d. A. und N. T. I 1 1903 dem Einströmen babylonischer Elemente in das Judentum während der hellenistischen Periode sorgfältig nachgegangen ist, konnte deshalb m. E. nicht zu ganz befriedigenden Ergebnissen kommen, weil er direkte Abhängigkeit von den erhaltenen babylonischen Lehren voraussetzt. Diese scheint mir zw.; was z. B. Schrader, Keilschr. u. AT.$^{3}$ 377 ff. über den Zusammenhang von Iesus und Marduk sagt, ist nicht überzeugend. Ganz anders wird aber das Bild, sobald man als Vermittlerin die verlorene babylonische Mystik des VI. Jh.'s heranzieht.

[9]) Baldensperger, Prol. des 4. Evangel. Freib. 1898 65 ff.

[10]) Auch sie fasst Zeller, Gesch. d. griech. Phil. V$^{3}$ 320 ff. als eine Frucht der Verbindung des Judentums mit der griechischen Philosophie. Dies ist schon der Zeit nach schwer möglich. Ebensowenig aber kann mit Ritschl u. aa. der Orden aus dem Judentum allein verstanden oder mit Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 98 ff. als eine Völkerschaft angesehen werden, die, da sie bei einfacherer, altertümlicher Lebensweise stehen geblieben sei, nachträglich die Form einer religiösen Gemeinschaft angenommen habe. Ob die Essener wirklich nach Essa heissen, nicht, wie früher (wahrscheinlich auch von Philon, Nestle, Zs. f. NT. Wissensch. IV 1903 348) meist angenommen wurde und in neuerer Zeit noch von Schürer, Gesch. des jüd. Volk. II$^{3}$ 467 ff. u. aa. angenommen wird, 'die Frommen' (*stat. abs.* חסין) bedeuteten, muss dahingestellt bleiben; aber wenn sie nach der Stadt genannt sind, so ist dies sicher nur geschehen, weil sie hier ihren Ursprung hatten; durch blosse Fortbildung

bei der wir nicht allein einen Teil der von der alten orientalischen Mystik aufgestellten Abstinenzgebote, sondern auch die Lehre von dem Körper als dem Gefängnis der Seele wiederfinden[1]), dann die sich mit ihr z. T. berührende, aber doch aus anderen Kreisen hervorgegangene[2]), an kosmologische und astrologische Spekulationen anknüpfende[3]), die in der apokalyptischen Litteratur niedergelegt ist, ferner die, welche sich in den jüdischen Nachahmungen der babylonischen Sibylle ausspricht, endlich die, deren Führer der von einem Teil seiner Anhänger als Messias gefeierte[4]) Iohannes der Täufer war. Diese Bewegungen lassen sich als Parallelerscheinungen zum Hellenismus betrachten: wie in diesem das Griechentum, so sinkt in den soeben geschilderten Bestrebungen das Judentum von der Sonderstellung, die es sich über der allgemeinen Kultur der alten Welt errungen hat, wieder herab. Hier wie dort vollzog sich der Prozess auf dem Boden der Mystik, hier wie dort kam es nur zu einer scheinbaren Verschmelzung der disparaten Elemente. Denn einen inneren Ausgleich der Mystik, nach der man sich sehnte, mit dem Judentum, das man nicht verlassen mochte, hat keine der vier charakterisierten Bewegungen erreicht, wenn auch die sich reibenden Vorstellungen gleich zwei harten Steinen sich aneinander abschliffen. Das offizielle Judentum hat die Gefahr, die seiner Werkgerechtigkeit von dieser Seite drohte, richtig erkannt: Iohannes ward enthauptet, aber die Gedanken, von denen er erfüllt war, lebten im Volk Israel fort. — Aus den Kreisen, die diesen jüngeren Mystizismus pflegten, den jüdischen wie den nichtjüdischen, ergänzte sich zuerst in grösserem Umfang die Schar der Bekenner des Christentums; wenigstens haben die hier geworbenen Anhänger den grössten Einfluss auf den werdenden neuen Glauben ausgeübt. Schon Iesus hatte Ideen der Mystik in sich aufgenommen, aber will man überhaupt neben der Macht seiner Persönlichkeit den Quellen seiner Gedanken nachgehen, so wird man ihn mit grösserem Recht einen Juden als einen Mystiker nennen; von der Mystik hat er alles heidnische mythologische Beiwerk rücksichtslos fortgelassen — wie er denn überhaupt der grösste Formelzerstörer ist, den die Geschichte kennt —, von dem Judentum aber doch einige Formalien bestehen lassen, welche seiner reineren Gottesauffassung nicht geradezu widersprachen. Unter dem Einfluss der Mystiker, die sich zuerst in grösseren Scharen dem Christentum zuwandten, verschob sich aber dies Verhältnis. In demselben Mass, wie das jüdische Element weiter

alter Sitten konnte nicht ein Orden entstehen, dessen Lehre und Tendenz sich durchaus in die Bestrebungen der Mystik seiner Zeit einfügte. Hilgenfeld selbst hatte früher erst die Apokalyptik, dann den Parsismus und den Buddhismus verglichen: daran ist richtig die Einsicht in den Zusammenhang mit der antiken Mystik des heidnischen Orients. Und dies ist die Hauptsache, denn die verschiedenen Elemente der alten orientalischen Kultur waren damals so abgeschliffen, dass die spezielle Herkunft jedes einzelnen, das nun wieder auflebte, festzustellen weder möglich noch für die Geschichte besonders wichtig ist. Die Wahrscheinlichkeitsgründe, die für den assyrisch-babylonischen Ursprung vieler alter Elemente dieser jüdischen Mystik sprechen, ergeben sich aus dem im Text Bemerkten; der Sonnenkultus der Essener (Schürer II[2] 480; 488), der schliesslich zu ihrer Vereinigung mit den Sampsäern führte, spricht wenigstens nicht dagegen.

[1]) Schürer II[2] 481.

[2]) Baldensperger, Prol. des IV. Ev 105 ff.

[3]) Baldensperger a. a. O. 52 f.

[4]) Baldensperger a. a. O. 138. Vgl. u. *[1615 4]*.

ausgemerzt wurde, drangen mythische Vorstellungen und Riten aus der Mystik ein. Schon der neutestamentliche Kanon zeigt — nicht bloss in der Apokalypse — ihre Spuren; weit stärker ist ihr Einfluss in der Gnosis geworden. Da für beide in neuerer Zeit vielmehr eine Entwickelung durch den Hellenismus behauptet ist, so müssen sie darauf hin geprüft werden[1].

Was zunächst die neutestamentliche Erweiterung des Christentums anbetrifft[2], so handelt es sich besonders um die Lehre von der Göttlichkeit Christi. Sehr wahrscheinlich hatte bereits Iesus sich wenigstens später noch in einem andern Sinne für Gottes Sohn gehalten, als alle seine Anhänger sich Gottes Kinder nennen dürfen; er hatte in sich den Heiland gesehen, den die Propheten verkündeten und die Mystiker eben damals erwarteten[3]. Nach und nach nahm das Bild, das sich seine ersten Anhänger von ihm machten, und wahrscheinlich schon das, welches er sich selbst von sich machte, die Züge des Welterlösers an, und da dieser sowohl von Heiden wie von Juden herbeigesehnt wurde und da die Vorstellungen, die beide von ihm hatten, wenigstens teilweise mit einander ausgeglichen waren, so mussten mystisch heidnische Vorstellungen schon in das Urchristentum, und zwar in um so höherem Masse eindringen, je mehr die Person Iesu in den Vordergrund gestellt wurde. — Aber wenn demnach Iesus selbst in dem Bewusstsein der Grösse seiner Aufgabe durch heidnische Vorstellungen mitbeeinflusst gewesen zu sein scheint, so hat er sich doch von jeder mythischen Einkleidung seiner Vorstellung freigehalten. Die Mythen sind erst später, nicht lange vor Abschluss des neutestamentlichen Kanons, in diesen eingedrungen, nachdem sie in jenen mystischen Kreisen

[1]) Unberücksichtigt werden natürlich solche Uebereinstimmungen bleiben, welche, wenn sie richtig sind, eine bloss formale Abhängigkeit des neutestamentlichen Kanons und der Gnosis (Norden, Ant. Kunstprosa II 545 f.) von der griechischen Bildung erweisen. Den Bericht über Paulus' Aufenthalt in Athen (Wendland, N. Ph. Jbb. IX 1902 $6_2$) und den Anfang des Iohannesevangeliums, auf den sich später Amelios berief *[$1636_1$]*, konnte freilich nur schreiben, wer einigen Anteil an der Bildung jener Zeit hatte, die formal hellenisch war; aber inhaltlich braucht auch die Logoslehre, selbst wenn sie griechischen Ursprungs sein sollte, beim Evangelisten nicht aus der griechischen Philosophie zu stammen *[$1460_1$; $1629_6$]*. Uebrigens wird m. E. selbst die formale Abhängigkeit des Urchristentums von der hellenischen Bildung oft überschätzt; was z. B. Nestle, Phil. LIX 1900 46—57 über die Benutzung des Euripides durch den Vf. der Apostelgeschichte sagt, ist nicht überzeugend.

[2]) Im folgenden wird das neutestamentliche Christentum dem gnostischen entgegengesetzt, wie sie denn in der That i. g. zwei verschiedene Stufen des Christentums, und zwar die Gnosis die jüngere, darstellen. Natürlich sind im einzelnen wieder sehr verschiedene Auffassungen im N(euen) T(estament) zu unterscheiden, von denen die jüngeren von den älteren gnostischen beeinflusst sein können, wie dies in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten, am schärfsten von Usener, Religionsgesch. Unters. I behauptet worden ist und auch aus der folgenden Untersuchung z. T. hervorgehen wird. Aber für die Einteilung konnte dies nicht benutzt werden, weil die Sonderung vielfach zw. ist; denn da wir nicht wissen, wie weit die Gnostiker sich durch die Ueberlieferung gebunden erachteten, dürfen wir nicht das, wogegen sie verstossen, als zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden betrachten, wie dies Usener a. a. O. (z. B. S. 100 ff.) zwar natürlich nicht kritiklos, aber m. E. doch in einem höheren Grade thut, als es berechtigt ist. Es konnte von diesen Fragen umsomehr abgesehen werden, da es für uns nur darauf ankommt, zu zeigen, dass weder das NT noch die ältere Gnosis vom Griechentum wesentlich beeinflusst sind; das Gesamtresultat würde sich nicht ändern, wenn es auch in anderer Reihenfolge gewonnen wäre.

[3]) In diesem viel umstrittenen Punkt scheint mir Baldensperger (das Selbstbewusstsein Iesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit,[2] Strassb. 1892) das Richtige getroffen zu haben.

mit Benutzung älterer orientalischer, und zwar — wie wir in diesem Fall bestimmt sagen dürfen — speziell babylonischer Mystik aufgekommen waren. Für den in die geteilte Scheinwelt herabsteigenden göttlichen Geist, der bei dem Thore jedes der sieben zu durcheilenden Himmel einen Teil seiner ursprünglichen Schönheit einbüsst[1]), hatte die Mystik der Euphratländer das mythische Bild der durch die sieben Thore zur Hölle steigenden und an jedem einen Teil ihrer Kleinodien ablegenden Ištar gebraucht. Eben dies Bild ist nun von Heidenchristen in die neue Lehre übertragen worden und hat dort überaus lange nachgewirkt[2]). Die Göttin, deren mythische Buhlereien[3]) aus der den Juden und andern orientalischen Völkern geläufigen Vergleichung des Abfalls von der Gottheit mit Unzucht erklärt wurden[4]), war in den semitischen Küstenländern stets der ihr wesensgleichen Astarte, in Ägypten wenigstens seit sehr alter Zeit der Isis gleichgesetzt worden; ausserdem hatte man diese beiden Göttinnen wahrscheinlich seit dem Beginn der argivisch-rhodischen Herrschaft im Ostbecken des Mittelmeeres mit Helena ausgeglichen[5]). Diese Astarte-Isis-Helena wurde nun ebenfalls dem heiligen Geist gleichgesetzt, wozu Isis übrigens auch durch ihre Bezeichnung als *Σοφία* geeignet erscheinen musste. Der erste, bei dem wir Astarte-Helena im Sinne des zur Erde niedergestiegenen göttlichen Geistes vermuten dürfen, ist der Samaritaner Dositheos[6]), ihm folgt ein anderer Samaritaner, der 'Magier' Simon. Wir kennen dessen Lehren allerdings nur aus der erbaulichen Erzählung eines orthodoxen Christen, die zwar poetisch wertlos — nur durch einen Zufall hat sie mittelbar dem schönsten Gedicht der Weltlitteratur einen wesentlichen Zug geliefert — und auch geschichtlich an und für sich unbrauchbar ist, die aber doch das Vorhandensein von Vorstellungen voraussetzt, die sie verspotten will. Sollte schon Dositheos ein Weib Helena, die er zugleich für die Mondgöttin ausgab, gehabt haben, so rühmt sich vollends

---

[1]) Serv. V*A* $6_{714}$. Vgl. Griech. Kulte u. Mythen I 664 f. und o. *[1037 f.; $1544_{3}$]*. — Von dem entsprechenden Aufstieg der Seele hat sich eine Spur in dem in letzter Linie ebenfalls auf die babylonische Mystik zurückführenden Genzā erhalten. Die sieben Maṭartā, 'Wachen', welche die Seele passieren muss (Brandt, Mandäische Relig. S. 74), sind früher gewiss die Thore der sieben Planetensphären gewesen; nur das ist Brandt, Jbb. f. prot. Theol. XVIII 1892 415 f. zuzugeben, dass die Lehre später durch Einmischung fremder Vorstellungen stark in Unordnung geraten ist.

[2]) Z. B. in einem Hymnus der Thomasakten *[$1599_{3}$]*, vgl. G. Hoffmann, Zs. f. neut. Theol. IV 1903 283 ff.

[3]) Sie werden bekanntlich auf T. VI des Gilgamiš-Epos (Keilinschr. Bibl. VI S. $168_{42}$ ff.) aufgezählt und sind auch auf die Gestalten übertragen, in denen Ištar im griechischen Mythos fortlebt, z. B. auf Semiramis (Kephalion, *FHG* III $627_{3}$; nach Oros. $1_{4}$ tötet sie all ihre Buhlen).

[4]) Auch später wird in der Gnosis der in die Welt herabsteigende Teil des heiligen Geistes *προύνεικος* 'buhlerisch' genannt (Epiph. $25_{4}$; $37_{6}$; Eiren. I $28_{4}$ u. aa.). Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristent. 237.

[5]) S. o. *[1568 f.]* Da sowohl die syrische Göttin *[$1345_{7}$]*, die ebenfalls frühe der Astarte gleichgesetzt wurde, wie Helena aus dem Ei geboren sein sollten, da ferner gleich Astarte und Isis *[$1572_{9}$]* auch Helena *[163]* als Mondgöttin gefasst wurde, so lag die Ausgleichung in der That nahe.

[6]) Vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 155. Dass Dositheos wirklich sich als im Besitz der *Σοφία*-Helena befindlich bezeichnete, scheint mir sicher, obwohl die Angabe sonst — wie gewöhnlich die Behauptungen der Orthodoxen über die Häretiker — wenig glaubhaft oder mindestens dunkel ist. Hilgenfelds weitere Kombinationen (S. 160 f.) können nicht als erwiesen gelten.

Simon in dieser Satire, dass seine Buhlerin Helena der heilige Geist sei[1]). Sehr wahrscheinlich liegt beiden Angaben nichts weiter zu Grunde, als dass Dositheos und Simon die Gottesoffenbarung, in deren Besitz sie zu sein behaupteten, mit mythologischen Namen als Astarte oder Helena bezeichneten. Mit demselben Bilde wurde nun aber auch Iesu Mutter Maria der Ištar-Astarte[2]) oder der Isis-Sophia[3]) gleichgesetzt. Es fällt uns jetzt

---

[1]) Die uns vorliegenden Berichte (Eiren. I $16_2$; Epiphan. $I_{II}^3$ $II_I$ S. 124 ff. Oe.; Hippol. $6_{19}$) haben den Geist, den sie *Ἔννοια* nennen, der Athena *[$1214_2$]* gleichgesetzt und ihre berühmteste Erscheinungsform die troische Helena sein lassen, deren N. auch die spätere, Simons Buhlerin, getragen haben soll. Selbst wenn dies Simons Lehre korrekt wiedergeben sollte, würden die hinzugefügten griechischen Elemente den Inhalt der Lehre nicht ändern, sondern nur eine Hülle sein, und zwar eine schlechte, die den Gedanken nicht interessanter macht, sondern verdunkelt. Die Möglichkeit einer derartigen rein formalen Vermischung schon des Urchristentums mit dem Heidentum durch die hellenische Kultur zu bestreiten liegt mir fern *[$1611_1$]*; aber hier redet doch wohl nicht Simon selbst, sondern sein orthodoxer Gegner, der Simons Lehre vor Griechenchristen als griechisch heidnisch brandmarken will.

[2]) Die Atargatis von Hierapolis nannten (Plut. *Krass.* 17) *οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δὲ Ἥραν, οἱ δὲ τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὑγρῶν παρασχοῦσαν αἰτίαν καὶ φύσιν.* Diese letztere Vorstellung scheint daran anzuknüpfen, dass Ištar als Quelle, als M. des Ichthys galt. Wahrscheinlich findet sich dieselbe Anschauung bei Hsch. wieder: *Ἀδά· ἡδονή. πηγὴ καὶ ὑπὸ Βαβυλωνίων ἡ Ἥρα.* In den Oracula Chaldaica scheint diese babylonische Göttin der Kybele gleichgesetzt worden zu sein: aus ihnen schöpft nach Kroll bei Bratke, Religionsgespr. 178 Iul. *or.* 5 166a; 170d (= $215_8$; $221_{10}$ H.). Die Hesychglosse verglich schon Usener, Religionsgesch. Unters. I $34_{12}$ mit der Hera 'Quelle' im 'Religionsgespräch am Hof der Sassaniden' (S. $11_{15}$ ff. Bratke), die hier wie im *Ev. infantiae arabicum* bei Bratke 195 Maria gleichgesetzt wird. Auf die Entstehung der Vorstellungen von Maria als Quelle und von Iesus als Fisch fällt dadurch ein neues Licht. Erstere lässt sich allerdings unter dem Bilde der *πηγή* nicht mit Sicherheit vor dem IV. Jh. nachweisen; aber sehr wahrscheinlich ist die *πηγή* der Aberkiosinschrift (trotz Bratke a. a. O. 184) wirklich Kybele-Maria *[$1630_3$]*. War Maria der Ištar gleichgesetzt, so erklärt sich, dass sie in dem ältesten Mariengebet (Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 115) dem heiligen Vogel der Ištar verglichen wird: *ἡ περιστερὰ ἡ ἀγαγοῦσα ἐξ ὀλέθρου τοὺς ἀνθρώπους.* — Als man Iesu Geburtshöhle suchte, verfiel man daher auf einen Aphrodite- und Adonistempel (Paul. von Nola, bei Mi. LXI 326 *ep.* $31_3$ S. $270_4$ H.; vgl. Rösch, ZDMG XXXVIII 1884 653; Usener, Weihnachtsfest $201_{31}$; $283_{30}$). Ebenso soll Konstantins M. Helena das Kreuz Christi in einem Heiligtum der Venus und des Tammuz (Hieron. *ep.* 58 an Paulinus, Mi. XXII S. 581; Rufin. *h e* $1_7$; Sokrat. *h e* I $17_{1-6}$) gesucht und natürlich auch gefunden haben: die Geschichte scheint, da Eusebios sie nicht kennt, spätere Erfindung (Zöckler, Das Kreuz Christi 158 ff.), aber auch als solche bezeugt sie die Anschauungen, auf denen sie beruht. Offenbar war die Annahme im IV. Jh. allgemein, dass Heiden und Ketzer Maria der Aphrodite-Ištar und Iesus dem Adonis-Tammuz gleichsetzten. — In Palästina und im Nabatäerland scheint Iesus mit Dusares und Maria mit der *Χααβοῦ* (= *παρθένος*; über die der 'Aphrodite' heilige Kaaba s. o. *[$1369_2$]*) verschmolzen zu sein (Epiph. bei Oehler in den *Add.* $II_3$ S. 633; vgl. Rösch, ZDMG XXXVIII 1884 643—654): auch das scheint eine Nachwirkung der alten Gleichung Ištar = Maria. Wahrscheinlich hat diese Identifikation dazu beigetragen, dass Maria Himmelskönigin wurde.

[3]) Drexler bei Roscher, ML II 428. Statt Isis und Horos erblicken Abû Ma'šar und Ibn Waḥšijja (in der Bearbeitung des Teukrostextes, s. Boll, Sphaera 417; 428) im Sternbild der Jungfrau Maria und Iesus. — Auch von einer andern Seite her, als *Κόρη* (Iul. *ep.* 51 433 A.) konnte Isis der jungfräulichen Gottesmutter gleichgesetzt werden. Dies ist vielleicht *[s. aber o. $1496_3$]* geschehen bei dem Fest im Monat Korion, bei welchem die Geburt Aions durch Kore gefeiert wurde, Epiph. in den *Addend.* bei Oehler, *Corp. haeres.* II 3 S. 632; vgl. Hippol. $5_9$ S. $166_{92}$ Du.-Schn.; Usener, Weihnachtsf. I 27. Ein Zusammenhang zwischen dieser Feier und dem Epiphaniasfest scheint auch mir sehr wahrscheinlich: dass letzteres aus einem älteren heidnischen Fest sich entwickelte, ist m. E. wenigstens möglich. Nach Usener, Sintfl. 127 ist das Epiphaniasfest dagegen aus Dionysos' Epiphanie entstanden. — Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 130 führt auf Marias Gleichsetzung mit Isis *Σοφία* die Bezeichnung der ersteren als Buch und die Beziehung von Ies. $8_1$ auf sie zurück. Dagegen gehören *sap. Sal.* $18_4$ und $7_{26}$ nicht hierher; die Beziehung auf die interpolierte Fassung von Luk. $3_{22}$ hat Reitzenstein a. a. O.

schwer, zu glauben, dass solche Ansichten das junge Christentum mit der Gefahr bedrohten, auf die Stufe der heidnischen Mysterien hinabzusinken; gleichwohl haben sie die Gemüter so tief aufgewühlt[1]), dass ihre Nachwirkungen in der Evangeliengeschichte zu spüren sind. Schon das ist beweisend, dass Iesus in den älteren Evangelienformen den heiligen Geist seine Mutter genannt hat[2]). Noch deutlicher ist ein anderes Anzeichen. Die alte Mystik hatte den göttlichen Geist mit einem uralten Bild als feurig vorgestellt[3]); eben in feurigen Erscheinungen aber glaubte man, was die Wahl gerade dieses mythischen Bildes begünstigte, Ištar, die selbst als Stern[4]) oder vielleicht als von einem Stern geboren galt[5]), zu ihren Kultstätten am Festtage heruntersteigen zu sehen. In Aphaka muss man ein Feuerwerk veranstaltet haben, um den Gläubigen das Niedersteigen der Göttin vor Augen zu führen[6]). Sei es dort, sei es an einer andern berühmten Kultstätte der Göttin scheint man gedichtet zu haben, dass die vom Himmel niedersteigende Göttin als Stern den heranziehenden Pilgern den Weg zur Feststätte zeige: ein griechischer oder römischer Dichter hat den durch den Kult gegebenen Zug benützt, indem er Aphrodites Stern Aineias den Weg voranleuchten lässt[7]); aber nicht aus ihm, sondern aus der ins Mystische gewendeten orientalischen Tempellegende hat der Dichter geschöpft, der den Stern den Weg zu dem Hause weisen lässt, wo Ištar, der göttliche Geist, der übrigens auch selbst als Jungfrau vor-

---

112 nur durch eine willkürliche Uebersetzung gewonnen.

[1]) Nicht allein Iustinus (vgl. Harnack, Zur Quellenkrit. d. Gesch. d. Gnosticism., Diss., Leipz. 1873 10 f.), sondern selbst noch Euseb. *h e* II $1_{11}$ f. spricht von den Simonianern als einer fortbestehenden Sekte.

[2]) In der Verklärungsgeschichte (Matth. $17_1$) hiess es im Hebräerevangelium (S. $15_{26}$ Hilgenfeld; Preuschen, *Antileg.* 4): *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.* Vgl. Hieron. *Mich.* $6_7$ XXV 1281 Mi. und die Lehre der Ophiten bei Eiren. $1_{28}$ S. 227. Anderes bei Usener, Religionsgesch. Unters. I $115_{18}$ und Rh. M. LVIII 1903 41 ff. Die Lehre von Gott, dem V., der Weisheit als M. und einem S. beider klingt an jüdische Vorstellungen an, Gfrörer, Jh. des Heils I 347 ff.; aber durch das hebräische Wort רוח, das vereinzelt auch als *masc.* vorkommt, ist sie nicht unbedingt erfordert.

[3]) Diese Vorstellung hat die im Christentum aufkommende oder neben ihm herlaufende Mystik auch abgesehen von dem im folgenden zu Erwähnenden viel gepflegt. Bei Satornilos (Eiren. $1_{18}$) schaffen die sieben Dämonen den Menschen nach dem ihnen für einen Augenblick erschienenen oberen Lichtblick, und Gott, der sich ihrer Gebilde erbarmt, schenkt den Menschen den *σπινθῆρ ζωῆς*. Wir sind hier in dem Vorstellungskreis, dem Phanes und der Esmunmythos bei Damaskios (*βίος Ἰσιδ.* bei Photios *bibl.* $352b_{18}$; vgl. das bei Roscher, ML III 2266 Bemerkte u. o. *[1544₂]*) sowie die von Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 399 besprochenen Vorstellungen angehören; vgl. auch Ioh. *ev.* $1_4$ *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς.*

[4]) Vgl. o. *[959₁]*.

[5]) Vgl. Apul. *m* $4_{28}$.

[6]) Sozom. *h e* II $5_5$ *κατ' ἐπίκλησίν τινα* (*per quandam invocationem*) *καὶ ῥητὴν ἡμέραν ἀπὸ τῆς ἀκρωρείας τοῦ Λιβάνου πῦρ διαΐσσον καθάπερ ἀστὴρ εἰς τὸν παρακείμενον ποταμὸν ἔδυνεν. Ἔλεγον δὲ τοῦτο τὴν Οὐρανίαν εἶναι, ὧδε τὴν Ἀφροδίτην καλοῦντες.* Vgl. Zosim. $1_{58}$; v. Baudissin, Stud. zur sem. Religionsgesch. II 160.

[7]) Varro bei Serv. *VA* $2_{801}$. Usener, Religionsgesch. Unters. I 77 hat sich natürlich die Stelle nicht entgehen lassen. Allein die Voraussetzung, dass die Vorstellung griechisch sei, ist unerwiesen und m. E. unwahrscheinlich. Zwar ist eine entsprechende orientalische Erzählung bisher m. W. nicht bekannt geworden, denn dass die Alexandergeschichte (aus orientalischen Quellen) diesen Zug gehabt habe, lässt sich aus der Vergleichung von Cic. *div.* I $23_{47}$ und Lamprid. *Sever.* 13 mit dem 'Religionsgespräch am Hof der Sassaniden' nicht (mit Kampers, Alex. d. Gr. u. die Idee des Weltimper. 24; 116 ff.) folgern; allein die Vorstellung stimmt so genau zu dem, was der spätere semitische Orient von seiner Göttin glaubte, dass die Benutzung einer aramäischen Legende durch die Quellen der Evangelisten viel wahrscheinlicher ist als die einer griechischen.

gestellt wird[1]), zur Jungfrau niederfährt. Jüdisch oder hellenisch[2]) ist an der Geburtslegende nichts; wohl lassen auch die Griechen ausserordentliche Menschen durch die Gottheit gezeugt werden[3]), aber um eine solche physische Zeugung handelt es sich nach der älteren christlichen Überlieferung gar nicht: nicht vom heiligen Geist, sondern als heiliger Geist sollte Maria Iesus geboren haben.

Für die Göttlichkeit Christi hat die ältere Kirche noch zwei andere Mythen geschaffen, die beide jedoch zugleich anderen Zwecken dienten und durch die Verbindung, in der sie stehen, ganz unkenntlich gemacht werden. Der erste ist die Verkündigungsgeschichte, die jetzt bestimmt ist, den frommen Glauben Marias der Zweifelsucht des Zacharias entgegenzustellen. Nach einer sehr alten Vorstellung ging Iesus durch die Verkündigung des Engels als 'Wort' durch das Ohr in den Schoss der Maria ein[4]). Der zweite Mythos soll zugleich die Einführung des Taufsakramentes begründen. Schon Iesus hatte eine innere Erneuerung der Menschen, durch die diese Gotteskinder werden, gefordert: es war dies nichts anderes als die 'Wiedergeburt', 'die Geburt von oben', 'die Erleuchtung', welche orientalische Mysterien versprachen. Diese Mysterienausdrücke sind denn auch bald nach Iesu Tod von der Gemeinde aufgenommen worden. Je konkreter nun der Vorgang der Selbsterneuerung vorgestellt wurde, um so mehr erwachte das Bedürfnis ihn sakramental darzustellen; so entstand der Initiationsritus der Taufe. Aufgekommen ist sie bald nach Iesu Tod[5]), doch war sie anfangs kein Sakrament, sondern eine vorbereitende Reinigung, wie sie bei allen möglichen hellenischen wie barbarischen, öffentlichen wie mystischen Gottesdiensten vorkommt[6]), und wurde, wie dies bei solchen Sühneakten gewöhnlich ist, drei- oder auch neunmal wiederholt[7]). Als ein bloss vorbereitender Akt wurde die Taufe nicht von den

---

1) Harnack, Aberkiosinschr. (Texte u. Unters. XII 4b 1895) 15.

2) Die Beziehung auf Ies. $7_{14}$ ist so gewaltsam, dass sie (trotz Matth. $1_{22}$) nicht als Ausgangspunkt gelten, sondern nur nachträglich hinzugefügt sein kann. Dass die nur noch Luk. $1_{26}$ ff. erwähnte Geburt von der Jungfrau zu den jüngsten Berichten des NTlichen Kanons gehöre, ist Usener, RU I 153 u. aa. nicht als erwiesen zuzugeben; es ist sehr wohl glaublich, dass die Vorstellung weit älter ist als ihre Anerkennung durch die Aufnahme in zwei der am meisten gelesenen Evangelien. Noch weniger berechtigt ist es, wenn Usener (a. a. O. 75; 108 u. s. w.; vgl. Soltau, Geburtsgesch. 23; s. auch Wernle, Anf. uns. Rel. 296 u. dagegen Gunkel, Z. religionsgesch. Verständn. d. NT 68) die jungfräuliche Geburt den 'natürlichen, ja naturnotwendigen Widerschein der Göttlichkeit Christi in den Seelen bekehrter Griechen' nennt: dem gesamten antiken Heidentum, auch dem semitischen, war die Vorstellung geläufig, dass aus der Ehe von Göttern und Erdenfrauen nicht, wie *Gen.* $6_1$ ff. will, frevelhafte, sondern göttliche Wesen hervorgehen. — Für den orientalischen Ursprung der Sage von der Geburt durch die Jungfrau tritt besonders Gunkel, Orient. Elem. im Urchristent. 65 ff. ein, der an Çaošyañt denkt.

3) O. *[$866_1$]*.

4) Vgl. Sibyll. $8_{456}$. Anderes bei Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 119 ff. — Ist diese Legende, wofür manches spricht, der Iohanneslegende nachgebildet, so muss ursprünglich der Täufer als fleischgewordener *λόγος* gegolten haben. Vgl. o. *[$1610_4$]*.

5) *Act. ap.* $2_{38}$. Vgl. Matth. $28_{19}$. Nur Ioh. $3_{22}$; $_{26}$; $4_1$ lässt Iesus taufen, an der letztgenannten Stelle mit dem Zusatz *καίτοι γε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν, ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*.

6) S. o. *[888 f.]*. Schon Tertull. *bapt.* 5 hat heidnische Riten verglichen: *nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis [$1580_6$] alicuius aut Mithrae; ipsos enim deos suos lavationibus efferunt . . . certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.* — Auch die jüdischen Proselyten wurden getauft, Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II³ 569 ff.

7) Vgl. V *A* $6_{229}$; Hor. *ep.* I $1_{37}$ mit Acro;

Aposteln selbst vollzogen; die Aufnahme in die Taufgemeinde, der Empfang des heiligen Geistes, fand erst nachher statt, oft, indem die Apostel, über die der Geist gekommen ist, die Hände auflegten. Hier dringen nun wieder aus der alten Mystik hylozoistische Vorstellungen ein; auch hier wird der niedersteigende Geist als feurige Substanz gedacht[1]). Später

---

Ov. *M* $7_{189}$; $_{261}$; *F* $4_{315}$; Pers. $2_{16}$. Ueber die christliche Sitte s. Usener, Rh. M. LVIII 1903 40 ff.

[1]) Es ist deshalb ebensowenig nötig, mit Usener, Religionsgesch. Unters. I 65 stoischen Ursprung dieser Vorstellungen anzunehmen, als sie mit Koffmane, Die Gnos. nach ihrer Tendenz u. Organisat. S. 4; Harnack, Dogmengesch. I³ 200; Hatch-Preuschen, Griechent. u. Christent. 218—222; Wobbermin, Rel. Stud. S. 154 von griechischen Mysterien herzuleiten. Sie finden sich freilich auch hier: der wahrscheinlich beim Wiedererscheinen der Kore ausgestossene Proschaireterienruf (Harpokr. *Προ[σ]χαιρητ.*), auf den auch die Begrüssung des Neophyten (Firm. Mat. $19_1$) *χαιρε νέον φῶς* Rücksicht nimmt, kann von Klem. *protr.* $11_{114}$ christlich gewendet werden: auch er empfindet die Ideenverwandtschaft. Allein die naheliegende Vorstellung, dass der Mensch erleuchtet wird, indem der neue Geist in ihn eingeht, tritt überall auf, wohin sich die Erlösungslehre des VI. Jh.'s verbreitet hat: auch Gotama wird 'erleuchtet', Buddha, als die Erkenntnis über ihn kommt. Ueb. eine verwandte ägyptische Vorstellung s. Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 407 zu $406_2$. Selbst Philon *somn.* I 75 S. 632 braucht nicht griechischen Vorbildern zu folgen, wenn er sagt: *πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι*, ebensowenig der Vf. der *Sap. Salom.* $7_{26}$, wenn er die Weisheit ein *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀιδίου* nennt. — Für den orientalischen Ursprung der sakramentalen Bedeutung der Taufe treten Eichhorn, Das Abendm. im NT (Christl. W. VI 1898) 30 und besonders Gunkel, Z. religionsgesch. Verst. d. NT 84 ein. — Viel umstritten ist eine andere Bezeichnung des Taufsakraments. Die christliche Mystik nennt dies häufig mit einem, wie es scheint *[vgl. u.]*, auch in der griechischen Mysteriensprache vorkommenden Ausdruck *σφραγίς* (Harnack zu II Clem. *Cor.* $7_6$; Anrich, Antik. Mysterienw. 120 ff. [über die *ἀθανατοποιὸς σφραγίς*, Euseb. *v. Const.* $4_{62}$; Anrich 180 f.]; Wobbermin a. a. O. 144—154; Hatch-Preuschen, Griechentum u. Christentum 219; Kaufmann, Sepulcr. Jenseitsdenkm. 88; Heitmüller, Im Namen Iesu [Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. NT I 2 Gött. 1903] 333 f.). Das kann 'Erkennungszeichen' bedeuten und ist in diesem Sinn schon von der Gnosis gefasst worden: wenn in dem ophitischen Hymnos bei Hippol. $5_{10}$ $176_{52}$ Iesus Gott bittet, ihn zur Menschheit hinabzusenden *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι, αἰῶνας ὅλους διοδεύσω, μυστήρια πάντα διανοίξω*, so ist wohl an die *σύμβολα* zu denken, mit Hilfe deren auch die Menschen den Weg durch die Aionen gehen sollen (Liechtenhan, Offenbar. im Gnost. 137); jedenfalls hat die katholische Kirche *σφραγίς* im Sinn von 'Erkennungszeichen' von der Taufe gebraucht (vgl. Herm. *past. simil.* IX 16 S. 233 Gebh.-Harn. und die von den Herausgebern gesammelten Stellen). Wäre dies der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks, so würde die Uebereinstimmung mit den Mysteriengebräuchen zufällig sein können; es lag wenigstens nahe, dass die Mitglieder eines Geheimkultes sich Erkennungszeichen zulegten, um sich untereinander und den Dämonen gegenüber zu beglaubigen *[vgl. $1545_1$]*. Indessen hat *σφραγίς* noch eine andere Bedeutung gehabt. Schon wenn Klem. *protr.* $12_{120}$ S. 92 Iesus einen Hierophanten nennt, der die Mysten versiegelt und erleuchtet, so ist wohl nicht mehr ausschliesslich daran zu denken, dass der Gläubige als Eigentum Iesu bezeichnet wird. Etwas weiter führt die Doketenlehre bei Hippol. *ref.* $8_{10}$ $422_{60}$ ff.: *ἐλούσατο εἰς τὸν Ἰορδάνην, ἐλούσατο δὲ τύπον καὶ σφράγισμα λαβὼν ἐν τῷ ὕδατι τοῦ γεγεννημένου σώματος ἀπὸ τῆς παρθένου.* Diese allerdings keineswegs mit der wünschenswerten Klarheit ausgedrückte Lehre scheint nämlich auf der auch sonst (Heinze, Logos 219) sich findenden Vorstellung zu beruhen, dass der *λόγος* das Urbild sei, nach dem die einzelnen Abbilder gemacht werden. Der Hinweis auf die platonische Ideenlehre, die in dieser Formulierung liegt, findet sich auch in griechischen Texten, welche die Gottheit als Siegel der Welt oder als Bewahrer des Weltsiegels bezeichnen (Orph. *h* $34_{26}$ [Apollon]; $64_2$ [Nomos]; *fr.* $6_9$; vgl. auch den magischen Hymnos auf Apollon [Abel, *Orph.* $286]_{16}$; Phil. Jbb. Suppl. XVII 1890 744): diese sind daher nicht so ganz von dem christlichen Sinn der *σφραγίς* zu trennen, wie Dieterich, Inschr. des Aberk. $82_2$ glaubt, vielmehr muss wenigstens eine Ausgleichung stattgefunden haben. Obwohl nun die Taufe wahrscheinlich seit alter Zeit, vielleicht sogar schon ursprünglich auch in diesem Sinn als *σφραγίς* bezeichnet wurde, so ist die Vorstellung zwar wahrscheinlich durch Platon beeinflusst, doch keineswegs platonisch; vielmehr stellen sich sowohl die Christen wie auch die orphischen Mystiker den Geist ganz hylozoistisch als eine in den Körper eingehende und diesen umprägende Substanz vor. In diesem Sinn berührt sich die Vorstellung mit der von der Taufe als Erkennungszeichen: es ist möglich, dass beide Auffassungen ineinander über-

rücken aber Taufe und Erleuchtung durch den heiligen Geist aneinander, so dass das Taufwasser als vom Geist erfüllt, die Taufe selbst als Erleuchtung[1]) und als Wiedergeburt[2]) bezeichnet werden und auf sie die Riten übergehen konnten, die das Heidentum für diesen Erleuchtungsakt ausgebildet hatte[3]). Überhaupt scheint die sakramentale Auffassung des Taufbades durch mystische Lehren des Orients beeinflusst[4]): die schon von den Kirchenvätern verglichene Zeremonie mit dem Osiriswasser[5]), die ebenfalls das ewige Leben geben soll, knüpft zwar auch an ältere, nationalägyptische Vorstellungen an, scheint aber unmittelbar übernommen aus der Mystik des VI. Jahrhunderts, die sich mit dem Lebenswasser viel beschäftigte[6]). — Zwischen der älteren und der jüngeren Vorstellung von der Taufe steht eine dritte, nach welcher sie von der Ausgiessung des Geistes zwar begrifflich getrennt, ihr aber zeitlich gleichgesetzt wird, und diese Auffassung hat einen vorbildlichen Mythos erzeugt: die Jordantaufe. Hier geht während der Taufe der Geist als Licht[7]) oder auch als Vogel

---

gingen oder auch schon im ältesten Christentum nebeneinander standen. Auch dass dieses hier eine Mysterienvorstellung übernahm, ist nicht ausgeschlossen; aber dann können ebensowohl barbarische wie griechische Mysterien die Quelle gewesen sein. — Unklar ist die Bedeutung von *σφραγίς* in der Aberkiosinschrift. Vgl. Dieterich a. a. O.; Harnack, T. u. U. XII 1895 9.

¹) Die Ausdrücke *φωτίζειν, φωτισμός* finden sich von der Erleuchtung des zu Iesu Bekehrten bereits *ad Ephes.* $1_{18}$; *Hebr.* $6_4$; $10_{32}$; vgl. *Corinth.* II $4_{4;6}$. Auch mit der Taufe setzt das Feuer der Erleuchtung schon das NT in Verbindung: Iohannes soll gesagt haben, der Messias werde mit Geist und Feuer taufen (Matth. $3_{11}$; Luk. $3_{16}$), und als die Ausgiessung des heiligen Geistes angekündigt wird (*act. apost.* $1_5$; vgl. $11_{16}$), heisst es: *ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ.* — Seit dem II. Jh. ist *φωτίζειν, φωτισμός* für die Taufe allgemein übliche Bezeichnung (Usener, Religionsgesch. Unters. I 168 f.); vgl. z. B. Klem. Alex. *paid.* $6_{26}$ 113 Po. *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀποθανατιζόμεθα.* Vgl. Anrich, Ant. Mysterienw. 125; Hatch-Preuschen, Griechent. u. Christent. 219 und über die Bezeichnung des Tauffestes am 6. Jan. als Lichterfest Usener a. a. O. 259. Die Simonianer veranstalteten bei der Taufe ein Feuerwerk (Cypr.) *rebapt.* 16 (Mi. III 1202). — Nach dem Anon. *adv. Marc.* $1_{182}$ (in Oehlers Tertull. S. 1193) *Bis docuit tingui transducto corpore flamma* scheint es, als ob Markion die doppelte NTliche Ankündigung, die den Anhängern der Galater Seleukos und Hermias Anstoss erregte (Filastr. 27 $[55]_4$ = S. $29_{16}$ Marx), wörtlich nahm. — Dass die Vorstellung der Taufe als eines *φωτισμός* nicht aus griechischen Mysterien stammt, zeigt E. Rohde, Berl. ph. Wschr. XVI 1896 1580 f.

²) *γέννησις ἄνωθεν* (*ev.* Ioh. $3_{3;7}$), eigentlich 'Geburt von oben' (Usener, Religionsgesch. Unters. I $54_1$); *λουτρὸν παλιγγενεσίας ep. ad Tit.* $3_5$; *νεόφυτος*, 1 *Timoth.* $3_6$. Vgl. auch *ad Rom.* $6_4$; Heitmüller, Im Namen Jesu 278 f. Deutlich wird allerdings die Vorstellung erst später ausgesprochen, z. B. von Paul. Nol. *ep.* $32_5$ (Mi. LXI 332): *hic reparandarum generator fons animarum | vivum divino lumine flumen agit.| Sanctus in hunc caelo descendit spiritus amnem.* Anderes bei Usener, Religionsgesch. Unters. I 160; 165; Dieterich, Mithraslit. 175. — Die Kybelemysten erhalten als Wiedergeborene Milch *[1542 zu* $1541_7$*]*. Wiedergeburt und Gotteskindschaft sind die stehenden Begriffe der von Dieterich, Bonn. Jbb. CVIII/IX 1902 38 f. wieder hergestellten Liturgie. Schon Dieterich hat mit Recht die Uebereinstimmung mit der altchristlichen Taufzeremonie hervorgehoben.

³) Z. B. die Vertretung des Gottes, zu dem das neue Mitglied der Gemeinde in das Verhältnis des Sohnes tritt *[*$1618_1$*]*, durch ein älteres Gemeindemitglied, das nun als geistlicher 'Vater' des jüngeren gilt, d. h. die Patenschaft. Dieterich, Mithraslit. 153.

⁴) Das Wort *Sacramentum* stammt in dem uns geläufigen Sinn nach Dieterich, Bonn. Jb. CVIII/IX 1902 36 ursprünglich aus dem Mithraskult, in dem es die Weihe des '*Miles*' *[*$1600_7$*]* bezeichnete.

⁵) S. o. *[*$1580_5$ *ff.]*. Die Vorstellung, dass die feurige Gottheit in das Wasser eingehe, findet sich auch in der griechischen Mantik *[*$288_3$ *ff.;* $1234_3$*]*, ist aber gewiss nicht von hier aus in das Christentum gekommen.

⁶) S. o. *[*$872_1$*;* $1039_2$*]*. Vgl. auch Zimmern, Arch. f. Rlw. II 1889 171 ff.

⁷) Nach dem *Ev. sec. Hebr.* (S. 15 Hilgenf.; vgl. die ebd. S. 20 angeführten Parallelen)

Ištars, als Taube[1]) in Iesus ein, und Gottes Stimme erschallt: 'Heute habe ich dich erzeuget'[2]). — Ausser durch den Vorgang der Wiedergeburt und Erleuchtung hatte die älteste Mystik das Eingehen des göttlichen Geistes als eine mystische Ehe (865 ff.) mit der Gottheit oder auch als Verspeisung der Gottheit (729; 731 ff.) gefasst. Erstere Vorstellung scheint höchstens vereinzelt (1545 f.) in die Erlösungslehre des VI. Jahrhunderts aufgenommen gewesen zu sein, und auch im Christentum hat das Gleichnis vom Seelenbräutigam, das schon Iesus selbst gebraucht, zwar zu allen Zeiten der religiösen christlichen Sprache angehört, aber doch keine weitere Wirkung ausgeübt[3]). Die Verspeisung der Gottheit dagegen hat sicher in den Ausläufern der orientalischen Mystik grosse Bedeutung gehabt und ist wahrscheinlich von hier aus in das Christentum eingedrungen[4]). — Erwähnen

---

und *sec. Ebion.* (Epiphan. $30_{13}$ S. 262 Oehl.; S. $33_{23}$ Hof.) zeigt sich bei der Taufe eine Flamme; vgl. Basileides' Lehre bei Hippol. VII 26 S. $374_{36}$ Du.-Schn. Die späteren kanonischen Evangelien haben das weggelassen, wie denn in der That die Feuererscheinung neben der Taube ein Pleonasmus ist (Usener, Religionsgesch. Unters. I 69).

[1]) Den Zusammenhang ahnt Winckler bei Schrader, Keilschr. u. AT.[3] $440_{2}$. — Die Vorstellung von dem Geist als Vogel berührt sich mit der vom Seelenvogel (Weicker, Der Seelenvogel in der antik. Litt. u. Kunst, Leipz. 1902), obwohl man begreiflicherweise die göttliche Seele als Vogel nicht herab, sondern emporschweben liess. Wie die konsekrierten Kaiser *[$1502_{1}$]* fliegt Iohannes *quasi aquila ad superna ... et ad ipsum patrem pervenit* (Hieron. *Iov.* $1_{26}$ Mi. XXIII 259; s. auch Corssen, Monarch. Prol. [Texte u. Unters. $XV_{1}$] 81). Vgl. o. *[$1599_{3}$]*. — Das Bild der Beflügelung der aufstrebenden Seele findet sich auch bei Basileides; Hippol. $7_{22}$ S. $362_{64}$ und ihm folgend Usener, Religionsgesch. Unters. I $67_{32}$ haben dies aus Platon abgeleitet, aber dazu stimmt das Bild zu wenig. Platon wird frei *[$1038_{1}$]* eine ältere Vorstellung umgemodelt haben. Die in jüngeren gnostischen Texten (vgl. C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 632) sich findende Vorstellung, dass die herabfallenden Seelen ihre Flügel verlieren, kann auf Platon zurückgehen.

[2]) So lautet die älteste und lange einzige Ueberlieferung des Berichtes Matth. $3_{17}$; Mark. $1_{11}$; s. Usener, Religionsgesch. Unters. I 62. Die Kirche hat den Widerspruch zu der Geburtslegende empfunden und demgemäss geändert. Dieser Widerspruch ist in der That vorhanden, wenn man beide Berichte scharf fasst, allein er ist nicht dadurch entstanden, dass die Griechen sich die Göttlichkeit Christi nach der Weise ihrer Mythologie durch den Zeugungsakt, die getauften Juden dagegen durch das Eingehen des göttlichen Geistes erklärten. Die Berichte geben die Antwort nicht auf dieselbe Frage: die Geburtslegende will die Gottessohnschaft Christi, die Tauflegende die auch für die Mysterien wichtige Adoption (Dieterich, Mithraslit. 136; vgl. Heitmüller, Im Namen Iesu 279 *[$1617_{1}$; $_{3}$]*), die Erringung der Gotteskindschaft durch alle Getauften, für die die Taufe Iesu vorbildlich ist, erklären.

[3]) Ueber den Zusammenhang der Vorstellung vom Seelenbräutigam (Liechtenhan, Offenb. im Gnost. 148), die sich im NT erst leise angedeutet findet (z. B. Luk $5_{34}$), mit orientalischen heidnischen s. Dieterich, Mithraslit. 121 ff.

[4]) Es ist zwar noch nicht gelungen, den Abendmahlsbericht einleuchtend zu erklären, denn auch Lechler, Zs. f. wiss. Theol. XLVI 1903 481 ff. und sogar Harnack, Brot u. Wasser (z. B. 139) haben hier keine befriedigende Lösung gefunden, und selbst die m. E. verhältnismässig beste Deutung (C. Clemen, Urspr. d. heil. Abendm. [Christl. Welt XXXVII 1898] 28 f.), dass das Blut und der Leib Christi dem Brote und dem Wein deshalb gleichgestellt werden, weil wie diese so auch jene nur zu dem Zwecke vergossen werden, um neues Leben zu erzeugen, befriedigt nicht, weil keine Spur auf eine Ueberlieferungsform hinführt, die dieses Vergleichsmoment hervorhob. Trotzdem ist es m. E. nicht zulässig, mit Eichhorn, Das Abendm. im NT (Christl. Welt 1898) den Bericht von der Einsetzung des Abendmahls lediglich als die Projektion des altchristlichen Abendmahlrituals zu fassen: manche Züge, die nicht gerade im Widerspruch zu diesem stehen, werden doch unbegreiflich, sobald sie nur erfunden sein sollen, um dies zu erklären. Allerdings eine sakramentale Bedeutung konnte Iesu Abendmahl nicht haben; hier muss das Urchristentum von aussen beeinflusst sein, und zwar nicht vom Judentum, dem das sakramentale Essen und Trinken ganz fremd ist, wie Eichhorn a. a. O. m. R. bemerkt. Die Vorstellung, dass der Messias Lebensspeise oder Lebenstrank sei, findet sich allerdings im späteren Judentum (Spitta, Zur Gesch. u. Litt. des Urchristent.

wir zum Schluss noch die Vorstellung vom Antichrist, welche mindestens ebensogut durch einen orientalischen wie durch einen griechischen Drachenkampfmythos beeinflusst sein kann[1]), so sind alle diejenigen Punkte bezeichnet, in denen eine Einwirkung des Hellenismus auf das älteste Christentum behauptet ist oder behauptet werden könnte. Die Prüfung hat diese Behauptung nicht bestätigt: so wenig als nach der früheren Untersuchung Iesus selbst, steht nach der hier zum Abschluss kommenden das Christentum während des ersten Jahrhunderts unter der Einwirkung der spezifisch griechischen Kultur. Was für hellenisch gehalten werden konnte, ist vielmehr direkt aus den im Orient selbst, in Palästina und den Nachbarländern, verbreiteten mystisch-religiösen Anschauungen geflossen. Das Evangelium gibt ja auch selbst die Antwort auf die Frage nach der Herkunft dieser Elemente: die Hirten und die Magier[2]) sind die

---

I 207—337, bes. 271 ff.); allein so weit wir sehen, führt keine Brücke von diesem Vergleich zur sakramentalen Verspeisung des Herrenleibes hinüber. Ganz fern zu halten ist, wie Spitta 207 ff. m. R. hervorhebt, das Passahlamm. Die christlichen Schriftsteller (Iustin. *ap.* $1_{66}$ 182 Otto; Tertull. *praescr. haer.* 40; anderes bei Otto in der Anm. zu Iustin. *dial. c. Tryph.* 70 S. $256_{6}$) heben die Verwandtschaft des Mithraskultus in dieser Beziehung hervor (vgl. Plin. $30_{17}$; die erste bildliche Darstellung der Darbietung von Brot und Wein gibt das Mithraion von Konjica, Patsch, Verhandlg. der XLIV. Vslg. d. Philol., Dresden 1897 93; anderes bei Dieterich, Mithraslit. 102 ff.). Ist diese Uebereinstimmung, wie es scheint, bedeutungsvoll, so kann man, da eine direkte Beeinflussung des Urchristentums durch den Parsismus, wie wir gesehen haben, ausgeschlossen ist und natürlich eine Nachahmung der Agape in den Mithrasmahlen (Allard, *Iulien l'apost.* I 21) noch weniger in Frage kommt, sich kaum der Annahme entziehen, dass auch in diesem Punkt beide Vorstellungen auf dieselbe Quelle, assyrisch-babylonische Mysterien, zurückgehen. Beweisen lässt sich das freilich nicht; was Eichhorn a. a. O., Winckler bei Schrader, Keilschr. u. AT.[3] 525; Zimmern. Arch. f. Rlw. II 1899 171—177; Starck, Ueb. den Urspr. d. Grals., Tüb. 1903 (s. dagegen K. Burdach, DLZ XXIV 1903 1055) anführen, dass auch die Babylonier die Vorstellung von dem das ewige Leben gebenden Lebensbrot und Lebenswasser hatten, ist schon deshalb nicht entscheidend, weil sich diese Vorstellungen bei fast allen antiken Völkern wiederfinden. Noch näher berührt sich mit den späteren Abendmahlvorstellungen der alte, ebenfalls weit verbreitete Zauberritus der angeblichen Verspeisung der Gottheit. Dieser ist auch griechisch, nnd es ist möglich, dass in griechischen Mysterien, die so manche Reste rohen Altertums bewahrten, auch ein sakramentales Mahl vorkam. Von Eleusis hat in der That P. Gardner, *The origin of the Lords supper,* London 1894, die Eucharistie ableiten wollen, und er hat diese Ansicht gegen die von Mayor, *Cl. rev.* VIII 1894 148—152 erhobenen Bedenken ebd. 267 ff. zu verteidigen versucht. Allein die für das eleusinische Ritual von ihm und andern und für Samothrake von Dieterich, Mithraslit. 105 vorgebrachten Zeugnisse lassen sich anch anders erklären. Die von Wünsch, Arch. f. Rlw. VII 1904 115 *f.* besprochenen Gesundheitsbrote (*ὑγίεια*) des Asklepioskultes haben vollends, wenn überhanpt, erst nachträglich die Abendmahlsvorstellung beeinflusst. — Vgl. zu der Frage anch Hatch 223—229; Usener, Rh. M. LVII 1902 193; Anderson, Zs. f. NTliche Wiss. III 1902 115—141; 206—221; Wernle, Anf. uns. Rel. 302 *f.*

[1]) Dass nicht etwa, wie man früher wohl meinte (vgl. z. B. C. Franklin Arnold, Neron. Christenverfolg. 116), bloss politische Besorgnisse die Gestalt des Antichrist geschaffen haben, dass vielmehr eine Form des alten Drachenkampfmythos Anlass zu dieser Vorstellung gab, ist von verschiedenen Seiten vermntet und von Bousset, Antichr. 93 ff.; 120 ff. m. E. erwiesen worden. Nach Dieterich, Abr. 118 ff. stammt Ioh. *apokal.* 12 aus der Pythonsage. Dagegen haben Bousset, Antichr. 171 nnd Gunkel, Schöpf. n. Chaos 282 berechtigte Einwände erhoben, und ersterer hat (S. 4; 172) bereits an babylonischen Einfluss gedacht, ohne zu bestimmtem Ergebnis zu gelangen. In Wahrheit liegt — natürlich durch viele Zwischenglieder vermittelt — dem Apokalyptiker derselbe babylonische Mythos vor wie dem griechischen Bearbeiter der Python- und Typhonsage *[$1258_{1}$]*.

[2]) In der abendländischen christlichen Litteratur ist für die Magierlegende die einzige Quelle Matth. $2_{1-12}$; was mehr geboten wird, ist blosse Ausschmücknng oder durch Kombination gewonnen. So sind die Magier später (Bratke *[s. u.]* 162) Könige geworden nnd sie kommen ans Arabien mit Rücksicht auf Ps. $72_{10}$; vgl. Ies. $60_{6}$: diese Stellen sind ebensowenig wie die Sage von

102*

ersten, die Iesus anbeten. Die Magier, das sind nicht Mithrasdiener: soweit reicht der Horizont der Männer, von denen und für welche die Legende erzählt wurde, noch nicht; es sind die Männer, aus denen Simon, der Magier, stammt, Bewohner von Palästina und den Nachbarländern, Hüter einer sonst untergegangenen, abstrusen, aber noch immer lebensfähige Keime bergenden Weisheit, die sie aus den Euphratländern haben wollten, halb Philosophen, halb Religionsstifter, halb Goeten und halb Schwärmer. Es sind die Männer der Kreise, in denen die Vorstellung von dem Stern der Ištar über Maria wirklich entstanden ist. Dass sie und die Hirten die ersten sind, die Iesus anbeten, ist, beabsichtigt oder nicht, ein Ausdruck von treffender Symbolik für die älteste Ausbreitung des Christentums[1].

Während die katholische Kirche aus dem von ihr festgestellten neutestamentlichen Kanon alle heidnischen Vorstellungen, sofern sie sie nicht

---

Bileam (*Num.* $24_{17}$; vgl. Pfleiderer, Urchristent. I[2] 553), als dessen Nachkommen die Magier zuerst bei Orig. *Kels.* $1_{60}$ erscheinen, Ausgangspunkt der Sage, auch hat die Kirche (Dieterich, Zs. f. neutestam. Wiss. III 1902 S. 4 des S.-A.) auf diese messianischen Weissagungen keinen grossen Wert gelegt, wenigstens die *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν* (Mt. $2_1$) gewöhnlich aus Chaldaia oder Persien kommen lassen. Letzteres hält Dieterich a. a. O. für die ursprüngliche Ueberlieferung; er meint, die Phantasie des Erzählers, den er für einen Kleinasiaten ansieht, sei dadurch befruchtet, dass Tiridates 66 n. Chr. mit grossem Gepränge durch Kleinasien nach Rom zog, um Nero anzubeten (Dion Kass. $63_{1-7}$; Plin. $30_{16}$). Dies von Soltau, Geburtsgesch. 19 ff. gebilligte Ergebnis scheint mir nicht glaublich; m. E. hat erst die spätere Tradition das 'Morgenland' in Persien gesucht, weil von dort Mithras, der Rival des Christentums im Ausgang des Altertums, gekommen war: dass sich die Mithrasanbeter vor dem Iesuskind gebeugt, ward ebenso wie die Angabe, dass Zarathustra oder Set, der Begründer der Astrologie (*Op. impf. in Matth.* bei Bratke, Religionsgespr. 175; Kuhn, Festgr. an Roth 218), von Christus geweissagt habe *[vgl. $1628_9$]*, als eine Verkündigung des Schicksals der abendländischen Mithrasverehrer empfunden *[$1601_2$]*. Auch Chaldaia ist nicht aus einer von Matth. $2_1$ unabhängigen Quelle als Heimat der Magier in einen Teil der abendländischen Quellen gekommen: Chaldaier und Magier sind vielfach synonym gebraucht worden, und es ist nicht unmöglich, dass schon Matth. $2_1$ und die erbauliche Novelle, auf welche die Legende schliesslich zurückzuführen ist, das Morgenland am Euphrat gemeint haben. Zur Entscheidung gibt es noch eine Quelle: das ist der einzige von Matth. 2 unabhängige Bericht, der im 'Religionsgespräch am Hof der Sassaniden' (E. Bratke, Texte und Unters. n. F. IV III Leipz. 1899; das Wesentliche schon bei Usener, Religionsgesch. Unters. I 33 ff.) dem Aphroditianos in den Mund gelegt ist. Auch diese Geschichte spielt in Persien und ist offenbar dort etwa im VI. Jh. entstanden, allein sie benutzt ältere Quellen. Ob sie unmittelbar auf Philippos von Side zurückgeht, scheint auch mir (wie Schwartz bei Pauly-Wissowa I $2791_{14}$) zw.; ist es der Fall, so ist Philippos weder durch Iulians Schrift gegen die Galilaier noch durch dessen christliche Gegner angeregt worden, wie Bratke meint, sondern geht seinerseits auf eine alte Tradition zurück, deren erstes Glied nicht unser Matth., sondern dessen Vorlage ist. In dieser spielte nun die Geschichte, wie die *Πηγή* zeigt *[$1613_2$]*, in den Euphratländern. Aus diesen stammte die Weisheit der Winkelmysterien, die wir früher geschildert: wahrscheinlich hat ein *μάγος* oder Elymas, wie nach (Luk.) *πράξ.* $13_8$ (vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. $179_{298}$) im Urtext gestanden zu haben scheint, d. h. ein 'Weiser' aus einem solchen Konventikel, in den Magiern sein und seiner Genossen verklärtes Gegenbild gezeichnet. Die Benutzung eines Alexandermythos (Kampers, Al. d. Gr. 116—135) ist unwahrscheinlich.

[1]) Der zweite Zug der Magierlegende, der bethlehemitische Kindermord, von dem übrigens die ursprüngliche Form der Magiererzählung nichts gewusst haben kann (Dieterich a. a. O. 1), hat, worauf ebenfalls Usener ebd. I 78 aufmerksam gemacht hat, Parallelen in griechisch-römischen (bes. Iulius Marathus bei Suet. *Aug.* 94; *Nero* 36) und indischen (Pfleiderer, Urchristent. I[2] 558 ff.) Sagen. Da aber keine derselben der christlichen Legende unmittelbar zu Grunde liegen oder von ihr abhängen kann, so kommen sie nur insofern in Betracht, als sie zeigen, dass der Zug in der novellistischen Geschichtschreibung jener Zeit beliebt war; und da solche Motive ohne Rücksicht auf die Sprachgrenzen zu wandern pflegen, kann er ebensogut aus einer aramäischen wie aus einer griechischen oder römischen Quelle in das Matthäusevangelium gekommen sein.

ganz unkenntlich machen konnte, entfernt hat, wird das Heidentum natürlich in den von ihr bekämpften gnostischen Häresien um so stärker hervorgehoben. Wenn die griechisch-römischen Häresiologen einmal über den Ursprung der Ketzerei nachsinnen und nicht einfach Teufelswerk voraussetzen, so denken sie, sofern die ihnen zufällig in die Hand gekommenen Ketzerschriften sich nicht ausdrücklich auf barbarische Lehren berufen[1]), um so mehr nur an griechische Mythen[2]) und griechische Philosophie[3]), je mehr sie die gnostischen Systeme zu diskreditieren glaubten,

[1]) Wie z. B. das phantastische Werk, dem Hippol. *r* $5_7$ bei seiner verworrenen Darstellung der Naassenerlehre folgt *[$1521_2$]*. Sein synkretischer Verfasser, der wahrscheinlich ein heidnisch-philosophisches Werk (üb. stoische Elemente s. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. S. 96) überarbeitet hat, erkennt Gnostisches nicht bloss in den Mythen und Philosophien der Griechen (so wird Iesus-Logos dem Hermes-Logios, Hippol. $5_7$ $144_{46}$ ff., und dem thrakischen Korybanten, ebd. $5_8$ $154_3$ ff., gleichgestellt), sondern auch in den religiösen Lehren der Aigypter, Phryger und in den *τελεταί* ($136_{32}$) oder *μυστήρια* ($140_{90}$) der Assyrer wieder. Alle diese Umdeutungen, die an den Neoplatonismus erinnern, sind offenbar nachträglich hinzugefügt, als die Lehre feststand, und man darf Behauptungen, wie dass die Naassener *παρεδρεύουσι τοῖς λεγομένοις Μητρὸς μεγάλης μυστηρίοις* ($170_{57}$), nicht ein solches Gewicht beilegen, wie es z. B. Usener, Religionsgesch. Unters. I $31_{12}$ thut; aber bedeutungsvoll scheint die Erwähnung der 'Chaldaier' ($136_9$), deren 'Adam' wirklich das Vorbild des naassenischen, schon bei den Barbelognostikern und bei den 'Gnostikern' des Eirenaios (Hilgenfeld, Ketzergesch. 236) sich findenden Adamas gewesen sein könnte, wie Hippol. glaubt. Wahrscheinlich folgt er auch hier seiner Vorlage; aber wie hinsichtlich der 'chaldäischen Lehre' selbst, ist auch in dieser Beziehung seine Angabe unbestimmt.

[2]) Epiphan. *pan.* $26_{16}$ S. 196 Oehl. sagt von den Gnostikern: *ἐκ γὰρ Ἑλληνικῶν μύθων πᾶσαι αἱ αἱρέσεις συνάξασαι ἑαυταῖς τὴν πλάνην κατέβαλον μεταποιήσασαι εἰς ἄλλην διάνοιαν χείρονα.* Er nimmt also z. B. an, dass Nōria, wie sie Noahs Gattin nannten, die Uebersetzung von dem Namen Pyrrhas, der Gattin Deukalions, sein sollte ($26_1$ S. 168 Oe.). Pyrrha heisst in der That nach der Fackel *[$94_{12}$]*; aber ein Spätling konnte ihn nur als 'die Rote' deuten, nach Usener, Rh. M. LVI 1901 458 hat man sogar im Gegensatz zu Pyrrha ihren Gatten *Λευκαρίων* *[$446_7$]* genannt. Die Sache liegt also umgekehrt, als Epiphanios glaubt: die Gnostiker benutzen eine alte syrische Flutsage, von der eine andere Brechung in der griechischen Erzählung erhalten ist.

[3]) Die jüngeren Häresiologen, namentlich Hippolytos, wissen von den einzelnen Ketzern anzugeben, von welchem Philosophen sie abhängen; Valentinus z. B. soll Pythagoreier (Hippol. *r* $6_{29}$), Akademiker oder Peripatetiker sein (Hippol. $6_{21}$), Markos ein Pythagoreier (ebd. $6_{52}$); statt Markions Lehre wird die ihm angeblich gleichartige des Empedokles dargestellt (ebd. $7_{29}$ S. $382_{81}$ ff.). In vielen Fällen ist dies offenbar aus oberflächlichen Uebereinstimmungen erschlossen, die, wie sich aus dem im Text Bemerkten ergibt, keinerlei direkte Beziehung erweisen können. Bisweilen kann man die Entstehung solcher Angaben verfolgen. So nennt Eiren. I 20 den Karpokra(te)s nicht Platons Schüler und auch seine Lehre zeigt mit der des griechischen Philosophen keine andere Uebereinstimmung als die jüngere Mystik überhaupt: dass die Seelen *ἐκ τῆς ὑπερκειμένης ἐξουσίας* herabgleiten. So hat Hippol. $7_{32}$ den uns verlorenen Text exzerpiert; bei Epiph. $27_2$ heisst es dafür *ἐκ τῆς αὐτῆς περιφορᾶς*, was sich auf einen auch von Hippol. wiedergegebenen Satz zurückbezieht, dass Iesus sich der von ihm, *ὅτε ἦν ἐν τῇ περιφορᾷ τοῦ ἀγνώστου Πατρός*, erschauten Dinge erinnerte. Nicht Hippolytos, wie Harvey meint, sondern Epiphan. hat den Text glossiert, anscheinend unverfänglich, aber doch den Sinn wahrscheinlich wesentlich ändernd. Wer Hippol. allein liest, findet in diesem ganzen Teil nichts Platonisches, denn *περιφορά* heisst hier bloss 'Umgebung', und die Vorstellung von der *ἀνάμνησις* hat Platon gewiss älterer Mystik entlehnt. Bei Epiphan. dagegen denken die neueren Forscher trotz der dort etwas verschiedenen Bedeutung von *περιφορά* an Platon. *Phaidr.* 26 247 b c, und wahrscheinlich hat schon Epiphan. selbst diese Stelle vorgeschwebt; dann erhält natürlich auch die *ἀνάμνησις* eine spezifisch platonische Bedeutung. In der That wird Karpokrates immer mehr zum Platoniker gestempelt (vgl. Tert. *an.* 23), seine Anhänger sollen nach dem lateinischen Epiphan. I $20_4$ S. 210 u. aa. von Usener, Religionsgeschichtl. Unters. I $30_{11}$ angeführten Zeugnissen (vgl. auch Klem. Alex. *str.* III $2_5$ 511; Achelis, Zs. f. NTliche Wissensch. I 1900 90) Platon (neben Aristoteles und Pythagoras) angebetet haben. Noch viel weiter gehen Neuere. Nach Usener, Religionsgesch. Unters. I 111 hat er den Versuch gemacht, 'den Inhalt des Evangeliums zu einer auch den höchstgebildeten

indem sie sie als Ausflüsse des von ihnen so heftig bekämpften Hellenentums hinstellten[1]). Umgekehrt haben natürlich auch die griechischen Christenfeinde, welche die Beziehungen der hellenischen Weisen zu den Gnostikern durchschauten, diese unmittelbar aus jenen schöpfen lassen[2]). Aber auch abgesehen von aller Polemik mussten Heiden und katholische Christen, die aus der Schule die griechische Philosophie kannten, platonische und aristotelische Ausdrücke zur Bezeichnung der verwandten, aber nicht identischen gnostischen Vorstellungen einführen und diese damit unbewusst fälschen. Ihre Aussagen bedürfen also in dieser Beziehung ebensolcher Kontrolle, wie etwa die der Neoplatoniker über Orpheus; allein gestützt auf diese vermeintlichen Zeugnisse hat der grössere Teil der neueren Forscher die früher richtig, wenngleich auf ungenügende Gründe hin angenommenen orientalischen Elemente entweder ganz geleugnet[3]) oder doch gegenüber den hellenischen Einflüssen als wenig wichtig für die geschichtliche Bedeutung der Gnosis erachtet[4]), und dies mit unzweifelhaften Argumenten zurückzuweisen, ist schwer. Eine genaue Abgrenzung der orientalischen und hellenistischen Bestandteile ist schon deshalb unmöglich, weil die Unterschiede der jüngeren griechischen und der jüngeren orientalischen Mystik, die als Anreger der Gnosis in Betracht kommen können, unbekannt sind. Beide hatten sich beständig ausgeglichen und beide führen auf denselben Ausgangspunkt, die Mystik des VI. Jahrhunderts, zurück. Auf den Voraussetzungen dieser beruht mehr oder weniger auch der Gnostizismus. Die Wiedervereinigung der von der Gottheit abgefallenen, in einen Kerker, den Körper, eingeschlossenen Seele mit ihrem Ursprung ist das Ziel auch dieser Schwärmer, das, wie sie meinen, zwar durch eine

---

Heiden eingänglichen Lebensansicht zu erheben'.

[1]) Hippolytos bezeichnet dies im Prooim. (S. 6 D.-Schn.) als Zweck seiner Schrift.

[2]) So setzt z. B. Kelsos bei den Ophiten platonische Einflüsse voraus (Orig. $6_{19}$): *ἑξῆς δὲ τούτοις φησὶν ὁ Κέλσος παρακούσαντάς τινας Χριστιανοὺς Πλατωνικῶν λέξεων αὐχεῖν τὸν ὑπερουράνιον θεὸν ὑπερβαίνοντας τὸν Ἰουδαίων οὐρανόν.* Vgl. Plotin. II $9_6$ (*ed.* Kirchh. II S. 39) *ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται. ἐπεὶ καὶ αἱ δίκαι καὶ οἱ ποταμοὶ ἐν ᾅδου καὶ αἱ μετενσωματώσεις ἐκεῖθεν. καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὂν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχήν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται.*

[3]) Im Gegensatz zu Mosheim, Beausobre, Lipsius u. aa. heben Joel, Blicke in die Religionsgesch. I 101—170; Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, Bresl. 1881 einseitig die Beziehungen zum Hellenismus hervor, die sie ohne weiteres aus einer Abhängigkeit der Gnostiker erklären. Ich selbst bin diesen Anschauungen früher (Gr. Kulte u. Myth. I 394 ff.) zu weit entgegengekommen, obgleich schon damals meine sonstigen Ergebnisse einen ganz andern Weg wiesen.

[4]) Harnack, Dogmengesch. I[3] 235 leugnet nicht die Benutzung babylonischer und syrischer Kultusweisheit; er meint (200), aus irgend einer orientalischen Religion habe man die Begriffe 'Abgrund', 'Schweigen', 'Logos', 'Weisheit', 'Leben' u. s. w. durch die Umsetzung konkreter Gestalten in spekulative und sittliche Ideen gewonnen und so eine Mythologie von Begriffen geschaffen, indem man das gegenseitige Verhältnis und die Zahl dieser Begriffe nach der Angabe der Vorlage bestimmte; aber er hält es (235) nicht für erweislich, dass der Gnostizismus, welcher ein Faktor in der Dogmengeschichte geworden ist, von diesen syrischen Gnostikern abhänge, nennt ihn vielmehr (218) von griechischem Geist durchwaltet und von den religionsphilosophischen Interessen und Lehren der — freilich selbst schon im Synkretismus sich bewegenden — Griechen bestimmt. Der Widerlegung dieser Sätze ist die folgende Erörterung bestimmt; hier sei nur hervorgehoben, dass es sich um 'Kultusweisheit' überhaupt nicht handelt, dass vielmehr die Mystik des VI. Jh.'s von Haus aus dem bestehenden Kultus feindlich gewesen ist.

Offenbarung Gottes, aber nur auf dem Wege der Erkenntnis des göttlichen Wesens und der Reinheit des Lebenswandels erreicht werden kann[1]). Nicht etwa durch die eine oder die andere, auch nicht durch die eine mehr als durch die andere; vielmehr fallen beide zusammen, und nur insoweit, als man der einen teilhaftig ist, kann man die andere besitzen. Es wird daher nicht um der Wahrheit, sondern um der damit verbundenen Erlösung willen nach der Wahrheit gestrebt: man will nicht *γνῶσις* schlechthin, sondern *γνῶσις σωτηρίας*; auch soll die Erkenntnis nicht auf natürlichem Wege kommen, sondern die Gottheit gewissermassen gezwungen werden, sich selbst zu enthüllen. Ebenso erscheint die Heiligkeit der Lebensführung nicht um ihrer selbst willen als erstrebenswert, sondern nur, weil und insoweit sie Vorbedingung für Erkenntnis und Erlösung ist; und auch sie wird als ein übernatürlicher, wenigstens über der natürlichen Ethik stehender Zustand betrachtet. Neben diesen allen gnostischen Systemen gemeinsamen Zügen finden sich aber viele andere mit dem alten Mystizismus übereinstimmende in einzelnen gnostischen Systemen. Hinsichtlich des Lebenswandels ist ein Teil der Gnostiker strenger Asketik zugeneigt und fordert wie viele alte Mystiker Vegetarianismus und geschlechtliche Enthaltung[2]). In theoretischer Beziehung stellten einige gnostische Systeme, ebenfalls in Übereinstimmung mit den Schwärmern des VI. Jahrhunderts, die diesseitige Welt der übersinnlichen nicht in platonisch-aristotelischem Sinn als Materie der Idee[3]), sondern wie die ältere Mystik als geteiltes Sein der ungeteilten Feuersubstanz gegenüber

---

[1]) M. R. hebt die zwei — nach der Theorie und Praxis gerichtete — Seiten der Gnosis C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 511 ff. hervor. Da das Wissen ebenso wichtig als die gute Lebensführung oder vielmehr deren Voraussetzung ist, so werden überhaupt nicht alle Christen der Erlösung teilhaftig, sondern von den drei Klassen, in die die Gnostiker nach einer wahrscheinlich schon von den alten Mystikern vorbereiteten Einteilung sie teilten, nur die Pneumatiker ganz, die Psychiker nur z. T., die Hyliker gar nicht. Dem entspricht es, dass andrerseits die Mitwirkung Christi, nachdem er einmal den Weg gewiesen hat, nicht weiter notwendig erscheint: die ganze Eschatologie und die Lehre von Christi Wiederkunft ist von ihnen entweder verworfen (Harnack, Dogmengesch. I[3] 250) oder wenigstens nicht beachtet worden. — Aus dem Gesagten ergibt sich, dass und in welcher Beziehung Liechtenhan, Die Offenbar. im Gnost., Gött. 1901 zu weit geht, wenn er die Gnostiker nicht als 'hochmütige Philosophen, sondern als demütige Fromme' (162) gelten lässt.

[2]) Z. B. Markion (Hippol. $7_{30}$ $395_{20}$ ff.) und Satornilos (Eiren. $1_{18}$ S. 198 H.; Epiph. $23_{2}$ S. 186 Oe.). Früh (1 *Korinth.* $7_{29}$; $_{36}$ ff.; Jülicher, Arch. f. Rlw. VII 1904 382) kamen die 'geistlichen Ehen' auf, die später, weil zu Unzucht führend, verboten wurden, aber bei den Monophysiten lange fortbestanden. Des Fleischgenusses enthielten sich die Dositheaner, Hilgenfeld, Ketzergesch. 157. Vielfach ward der Wein gemieden, was, da die Bibel ihn gestattete, von der Kirche ebenfalls mit gemischten Empfindungen betrachtet wurde (Harnack, Brot u. Wasser, Texte u. Untersuch. VII 1892 115—144). Ueberhaupt war das offizielle Christentum keineswegs entschieden für die Temperenz; der erste katholische Gnostiker, Klemens, billigt sie nur bedingungsweise (Wagner, Der Christ u. die Welt nach Clem. von Al., Gött. 1903). — Hatch-Preuschen 121 (vgl. 158) leiten die christliche Temperenzbewegung von der griechischen Philosophie her; allein auch die orientalische Mystik hat den Lebensgenuss eingeschränkt.

[3]) Das folgt aus der Auffassung der Seele als Feuer *[$1624_{1}$]*. Die Häresiologen stellen diesen Teil der gnostischen Lehre allerdings teilweise mit platonischen Ausdrücken dar; allein das bedeutet fast nichts. Wie schwer fällt es selbst uns, bei der Vorstellung des gedachten Jenseits der Gnostiker den platonischen Begriff der *ἰδέα* fernzuhalten. Immerhin ist es möglich, dass einzelne gnostische Systeme wirklich die Gottheit als Idee fassten: wüssten wir bestimmt, wo dies zuerst geschah, so könnten wir wenigstens an einem Punkt das erste Eindringen hellenischer Vorstellungen in das Christentum beobachten.

und schrieben dieser eine höhere, qualitätslose Form des Seins, ein 'Übersein' zu[1]). In die Welt liessen manche Gnostiker Flocken des All-Einen, die Seelen, als feurige Funken hinabgleiten[2]), wo sie denn verdammt waren, so lange von Körper zu Körper zu wandern, bis ihre ursprüngliche Schuld gebüsst[3]) war. Neben diesen aus der älteren Mystik entlehnten Zügen, die übrigens wahrscheinlich weit mehr unter den Gnostikern verbreitet gewesen sind, als es die Überlieferung mit ihren zufälligen Lücken unmittelbar erkennen lässt, finden sich aber in der Gnosis auch alle charakteristischen Lehren des heidnischen Mystizismus ihrer Zeit wieder. Die tiefsinnigen Ideen, welche die alte Mystik zu einer solchen Potenz erhoben, sind von einem abstrusen Schematismus übersponnen. Die Astrologie, vielleicht schon in der älteren Mystik vorausgesetzt (1590), erhält jetzt grössere Bedeutung[4]); der Durchgang der ab- und

---

[1]) Hippol. $7_{21}$ z. A. S. 358 Du.-Schn. *ἐπεὶ οὖν οὐδὲν ἦν, οὐχ ὕλη [οὐ . . .?], οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ' ἁπλοῦν, οὐ σύνθετον [οὐ νοητὸν?], οὐκ ἀνόητον, [οὐκ αἰσθητὸν?], οὐκ ἀναίσθητον, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλως τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων, ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερεστέρως* (?) *πάντων ἁπλῶς περιγεγραμμένων, οὐκ ὢν θεὸς (ὃν Ἀριστοτέλης καλεῖ νόησιν νοήσεως, οὗτοι δὲ οὐκ ὄντα) ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι.* Hippolytos merkt also die Beziehung zu Aristoteles, hebt aber korrekt die Verschiedenheit des Ausdrucks hervor; unzweifelhaft sind die Begriffe des Ueberseins (das hier, abweichend von der in Griechenland vorherrschenden *[1041]*, aber in Uebereinstimmung mit der indischen Vorstellung als 'Nichtsein' gefasst wird) und der Qualitätslosigkeit Gottes nicht von der griechischen Philosophie, wie gewöhnlich angenommen wird, neu geprägt, sondern aus der älteren Mystik übernommen worden. Das All-Eine, aus dem das geteilte Sein sich entwickelt, wird von Basileides (oder Hippol. $7_{21}$ $358_1$; $_9$ Du.-Schn.) mit einem Senfkorn oder Ei verglichen.

[2]) Z. B. Satornil. bei Epiph. $23_1$ $II_1$ S. 184 Oehl. Aehnliches lehrte die griechische Mystik, vgl. z. B. V*A* $6_{730}$ (nach Poseidonios? Volckmann, Nek. im VI. B. der Aen. Virgils 1903), wie auch umgekehrt die von der Leiblichkeit befreite Seele nach einer griechischen Vorstellung, die aus der Mystik stammt, sich aber dann weit verbreitet hat, wiederum zu *αἰθήρ* wird, s. Wolff, *Porph, phil. ex orac. haur.* 178 ff. Vgl. o. *[$1035_1$; $1498_1$; $1502_1$]*. — Auch Christus (z. B. Basil. bei Hippol. $7_{26}$ $374_{34}$) und der heilige Geist *[$1616_1$]* werden als Licht oder Feuer gedacht.

[3]) Die Seelenwanderungslehre wird z. B. dem Magier Simon (Epiph. $21_2$ $II_1$ S. 124 Oe.; vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. 185; auch die gegen ihn gedichtete Legende *[$1613_1$]* setzt die Lehre voraus, denn die Buhlerin Helena soll eine andere Metensomatose der troischen sein), dem Basileides (Hilgenfeld, Ketzergesch. 209), dem Karpokrates (Eiren. I $20_2$ S. 209 *εἰς τοσοῦτον δὲ μετενσωματοῦσθαι φάσκουσι τὰς ψυχάς, ὅσον πάντα τὰ ἁμαρτήματα πληρώσασιν*) und den 'Gnostikern' (Epiph. $26_{10}$ $II_1$ S. 184 Oe.) zugeschrieben. Vgl. Eiren. $2_{50}$ I 376 H.; Liechtenhan, Offenb. u. Gn. 141 f. Nach den Naassenern scheint die *ἄνοδος* der Seele, bei der Iesus, das wahre Himmelsthor, an die Stelle der Himmelsthore des babylonischen Mythos tritt, mit der Taufe zu beginnen, Hippol. $5_8$ S. 156 f. Du.-Schn.; vgl. Usener, Religionsgesch. Unters. $161_{30}$.

[4]) So werden z. B. Kolorbasos und Marcus als Astrologen bezeichnet, Hilgenfeld, Ketzergesch. $314_{328}$. — Die Zahl der Tage des Sonnenjahrs 365 nimmt wie in der Mystik des späteren Altertums überhaupt (Orph. bei Abel *fr.* 4 S. 117; vgl. Lobeck, *Agl.* 364; 598), so auch in der gnostischen eine eigentümliche Stellung ein. Abrasax (seltener Abraxas geschrieben) sollte das Jahr (*σὺ εἶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ* heisst es in dem Leydener Zauberpap. J 395 bei Dieterich, Abr. $6_{10}$) bezeichnen, weil die Buchstaben, als Zahlzeichen addiert, die Summe 365 ergeben; diesen Abraxas führten die Basilidianer ein, Eiren. I $19_3$ S. 203 H. *Trecentorum autem sexaginta quinque caelorum locales positiones distribuunt similiter ut mathematici. Illorum enim theoremata accipientes in suum characterem doctrinae transtulerunt: esse autem principem illorum ἀβρασάξ, et propter hoc ccclxv numeros habere in se*; vgl. Epiph. $24_7$ S. 152 Oehl.; Hilgenfeld, Ketzergesch. 198 f.; 219. Dass diese Mystik älter ist als Caesars Kalender, halte ich für sehr wahrscheinlich; die Berechnung des Namens nach seinen griechischen Zahlzeichen wird wie bei *Νεῖλος* und *Μείθρας [1596 zu $1595_7$]* nachträgliche Benutzung eines Zufalls sein, durch den eine ähnliche Spielerei einer barbarischen Sprache wiedergegeben werden konnte. Auch hier also schöpft die

wieder aufsteigenden Seele durch die verschiedenen Himmel, deren die Gnostiker wie schon die alte Mystik sieben[1]) oder mit Einschluss der alles umschliessenden Fixsternsphäre acht annahmen, wird im einzelnen weiter ausgemalt, als es innerhalb der älteren Mystik bezeugt ist. Ebenso wird die einzelne Seele von Gott auf eine weit kompliziertere Weise abgeleitet. Im VI. Jahrhundert hatte man sich begnügt, sie aus dem All-Einen ausströmen und in dies wieder einströmen zu lassen; über die Art dieses Prozesses geben die mythischen Bilder, deren sich die Orphiker und andere Mystiker bedienen, keinerlei Auskunft. Die Gnostiker stehen, indem sie eine Kette von Zwischenformen annehmen, bei deren Konstituierung die Ogdoas eine wichtige Stelle einnimmt, auf dem Boden der Emanationslehre des späteren Altertums[2]); allerdings, wie es scheint[3]), mit dem wichtigen Unterschiede, dass ihnen ein Problem, die Erklärung des Überganges von der Idee zur Materie, entweder erspart blieb oder doch nicht klar wurde. Gewiss sind diese Emanationen nicht aufgekommen, weil Iahwe, dessen Verkündigungen man verwarf, als eine niedere Gottesform dem Unerkannten gegenübergestellt werden sollte[4]), sondern man bediente sich nachträglich der gegebenen Darstellung, um den unbequemen Judengott los zu werden[5]). — Nicht in direktem Zusammenhang mit den eben besprochenen Vorstellungen steht

---

Gnosis vermutlich aus älterer orientalischer Spekulation, von der wir freilich nicht wissen, ob sie babylonisch war. Phantastisch ist die Annahme Joels (Blicke in die Religionsgesch. I 150, dass diese Lehre aus Plat. *Tim.* 10 S. 37d (*εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν* u. s. w.) geschöpft sei.

[1]) Vgl. o. *[1612₁]*.

[2]) Satornilos, Basileides (Usener, Religionsgesch. Unters. I 99) und Valentinus scheinen innerhalb der Gnosis diese Lehre besonders ausgebildet oder sie vielmehr nach und nach in die neue Lehre, die dadurch immer mehr entstellt wurde, aufgenommen zu haben. Denn dass sie auch hier nicht mit eigenem Gute wirtschaften, ist klar, ebenso klar aber, dass sie auch hier nicht von Griechen abhängen: was Joel, Blicke in die Religionsgesch. I 139 über den Zusammenhang ihrer Syzygien mit neupythagoreischen Lehren vorbringt, ist offenbar irrtümlich. Es muss eine unbekannte Quelle angenommen werden, die wir am ersten in der verschollenen Halbphilosophie orientalischer Spekulation suchen müssen. Aus ihr können einzelne Namen *[1600₁]* stammen (Ialdabaoth = ילדא בהותא 'Sohn des Chaos'? Hilgenfeld, Ketzergesch. 243; — Barbelo בְּאַרְבַּע אֱלוֹהַּ 'in der Vier ist Gott'?), anderes ist dem alten Testament entlehnt; und dann ist man bei Leuten dieses Schlages durchaus nicht sicher, dass sie nicht wirklich auf so absurde Erfindungen kamen, wie ihnen die Häresiologen zuschreiben. Sicher scheint mir, dass die Lehre zuerst in aramäischer Sprache abgefasst war; die Kirchenväter geben z. T. Uebersetzungen, die wahrscheinlich manchmal missverstanden und jedenfalls oft unverständlich sind; auch das erschwert natürlich die Beurteilung. Es ist weder reizvoll noch lohnend, in diesem trüben Wasser zu fischen, aber gern wüsste man doch den Ursprung von אָדָם (*Ἀδαμας* bisweilen fälschlich mit *ἀδάμαστος* zusammengebracht; auch *ἄνθρωπος*), wie die Barbelognostiker den hinter den beiden ersten Ogdoaden am Abschluss der Lichtwelt stehenden (Hilgenfeld, Ketzergesch. 236) Ueber- oder Vormenschen nannten und der überhaupt in der gnostischen Emanationslehre wichtig ist *[1621₁]*; stammt er nicht aus der jüdischen Ueberlieferung, so muss eine ihr ähnliche von diesen Mystikern benutzt sein. Vgl. Griech. Kulte u. Myth. I 396₁₀.

[3]) Vgl. o. *[1623₁]*.

[4]) In diesem Sinn stellen z. B. Markion und Kerdon, Satornilos und Basileides Iahwe, dem unbekannten guten Gott gegenüber. Erst später scheint für den ersteren der aus der griechischen Philosophie stammende (aber bei Platon in anderem Sinne, von der obersten Gottheit, gebrauchte) Ausdruck *δημιουργός* üblich geworden zu sein, den die Häresiologen auch in die gleichartigen früheren Lehren eingesetzt haben.

[5]) Denn der Sache nach findet sich die Unterscheidung auch in dem Buch Baruch, ohne jede Spitze gegen den Judengott. Vgl. Lipsius 'Gnosis' bei Ersch und Gruber I LXXI 255; Joel, Blicke in die Religionsgesch. I 111.

eine andere, die in der gnostischen Überlieferung wenig hervortritt, aber doch lange, selbst auf die allgemeine Kirche, nachgewirkt hat, und die hier um so weniger zu übergehen ist, als sie später geradezu in den Formen des griechischen Mythos und der Philosophie ausgesprochen und daher als Beweis dafür angeführt wird, dass die Gnosis der griechischen Bildung ihrer Zeit wichtige Vorstellungen entnahm. Der später häufigen Vergleichung Iesu mit der Sonne scheint nämlich bei Häretikern die Gleichsetzung beider oder die Ansetzung einer höheren Sonne Christus, von der die wirkliche Sonne nur das Abbild sei, vorhergegangen zu sein[1]). Diesem Gedanken entsprechen Vorstellungen der späteren Mystik[2]), und es wird auch Christus den Sonnengöttern, die diese annahm, gleichgesetzt[3]). Indessen findet sich diese ganze Vorstellung noch in einem anderen Ausläufer des babylonischen Mystizismus, im Mithraskult, und es ist daher auch hier mindestens möglich, dass die Gnosis eine orientalische Vorstellung ausgesponnen hat. — Nun lässt sich zwar noch nicht sicher der orientalische Ursprung aller hier angeführten gnostischen Lehren, der wichtigsten, die für die Abhängkeit der Gnosis vom Hellenismus und zugleich für ihre jetzt so stark betonte Bedeutung in Betracht kommen, erweisen; allein schon die Erkenntnis, dass alle scheinbar spezifisch griechisch scheinenden Bestandteile ihrer Lehre sich bei näherer Betrachtung verflüchtigen oder mindestens zweifelhaft werden, dass alle Lehren orientalischen Ursprungs sein können, gibt eine, wenn auch nicht für jeden einzelnen Fall, aber doch für die Hauptsache gültige Entscheidung. Die Gnostiker entstammen denselben Kreisen wie die Männer, die in der apostolischen Zeit das Christentum mit der Wiedereinführung der mystischen Abstrusitäten bedrohten, deren Ausscheidung einen wesentlichen Vorzug des Urchristentums von verwandten Erscheinungen bezeichnete: wichtige Spuren von heidnisch-mystischen Lehren in den Evangelien — wie der Stern der Weisen und die Taube bei der Jordantaufe — konnten nur durch die Zuhilfenahme gnostischer Dogmen verstanden werden. Also muss derselbe Ursprung wie jenen im neutestamentlichen Kanon unschädlich gemachten Lehren auch der Gnosis zuerkannt werden, d. h. ungriechischer. Die Gnostiker sind keine überragenden Geister, die die Ausgleichung mit dem Griechentum erreichen wollen und nur darin irren, dass sie ihrer Zeit vorauseilen[4]). Diese Verschmelzung ist, wie wir sehen werden, nie eingetreten und konnte gar nicht eintreten; die Gnosis hat sie nicht einmal versucht. Zeigten es nicht die barbarischen oder halbbarbarischen Namen, die sie grossenteils ihren Aionen und Emanationsformen beilegen[5]), so könnten schon gnostische Bestandteile der Zauberpapyri, die gnostischen Zaubertexte und Verfluchungstafeln[6]), die Abraxassteine uns belehren, aus

[1]) Vgl. August. *tract. in Io. ev.* $24_3$ (Mi. XXXV 1652); Cumont, *Text. mon. figur.* I 355 f. Vgl. u. *[$1651_1$]*.

[2]) S. o. *[$1467_3$]* und über Mithraskult o. *[$1596_1$]*.

[3]) So wird Iesus angeredet *o Apollo vere Paean inclite, pulsor draconis inferi* (*append. carm.* zu Paulin. Nol. bei Hart. II S. 349 ($2_{31}$ f.). Vgl. auch Achelis, Zs. f. NTliche Wissensch. I 1900 214. — Ueber die Gleichsetzung von Phanes und Christus s. Theosoph. Tub. *c.* 61 bei Buresch, Klar. S. 116 f.

[4]) Wie Harnack, Dogmengesch. I[3] 215 meint.

[5]) S. o. *[$1600_1$]*.

[6]) Z. B. Homolle, *Bull. corr. hell.* XXV 1901 430—456. Vgl. Harnack, Texte und Unters. VIII 3 1892 104—124 und u. *[$1628_3$]*.

welchen Kreisen die Gnosis hervorgegangen ist und wo sie ihre Hauptanhänger gehabt hat. Die meisten Gnostiker sind Orientalen. Manche haben sich dann freilich, wie damals Anhänger aller vorstrebenden orientalischen Religionen nach dem Abendland, nach der Reichshauptstadt und selbst nach Spanien und Frankreich, gewandt und hier Anhänger gefunden; aber die Heimat ist stets der Orient gewesen, hier hat die Gnosis die Jahrhunderte überdauert und schliesslich — ganz abseits von der griechischen Kultur — noch einmal Blüten getrieben. Von Anfang an war es nicht der von dem Hellenentum ergriffene Teil der Bevölkerung Vorderasiens, der sie vorzugsweise pflegte, und es ist deshalb auch die in einzelnen Fällen zulässige Annahme[1]) jedenfalls nicht zu verallgemeinern, dass auch die orientalischen Elemente der Gnosis erst durch die Vermittlung des Griechentums zugeflossen seien. Die Gnostiker sind wenigstens z. T. Arme im Geist; sie stehen auf dem Standpunkt einer Kultur, die ein halbes Jahrtausend zuvor die grosse Welt bewegt hat und in der sie desto fester wurzeln, weil sie die wahre Bedeutung des Christentums, das sie aus diesem Boden herausreissen will, gar nicht verstehen und nicht einsehen, dass eben dieses Herausreissen die grosse That des neuen Glaubens ist. Durch die Gunst der Zeit haben sie eine gewisse Bedeutung erlangt: die sinkende antike Kultur war zu ihnen heruntergekommen. Aber eine bewegende Kraft sind sie weder in der allgemeinen Geschichte der menschlichen Kultur noch speziell in der Geschichte des Christentums. Als Symptom sind sie beachtenswert, weil sie zeigen, welche Stimmungen das Christentum vorfand, welche Widerstände es überwinden musste, um sich zu erhalten; gefördert aber haben sie nichts. Dass sie von den Griechen das Neue, was sie vorbringen, entlehnten, macht auch die Rücksicht auf das Zeitverhältnis sehr unwahrscheinlich. Die Emanationslehre erscheint in ähnlich peinlicher Durchführung wie bei den Gnostikern in rein griechischer Litteratur erst weit später, im Neoplatonismus. Auch diesen müssten die Gnostiker wie die konsequentesten Verteidiger ihres Hellenismus wirklich annehmen, antizipiert haben, indem sie früher als die Griechen selbst die in der griechischen Philosophie liegenden Keime entwickelten. Das Verhältnis ist ganz anders: jene Lehre ist ein auf dem Boden des Orients aufgeblühtes Gewächs, dessen Samen nach dem griechischen Boden hinüberflog und dort in eben dem Masse aufging und sich entwickelte, als die edlere Saat des griechischen Geistes abstarb. — Nicht so sicher wie der orientalische Ursprung des Gnostizismus lässt sich bestimmen, welche der orientalischen Kulturen, die damals längst an einander abgeschliffen waren, auf ihn den meisten Einfluss ausgeübt hat. In Ägypten, dem Lande des physischen Lichtes und der geistigen Finsternis, hat er geblüht; noch jetzt gibt es gnostische Schriften in koptischer Übersetzung[2]). Ihr Original gehört allerdings erst der jüngeren Gnosis, der zweiten Hälfte des zweiten und dem dritten Jahrhundert an[3]); aber schon

[1]) Auf die namentlich Joël, Blicke in die Religionsgesch. I 101 ff. öfters (z. B. S. 148 hinsichtlich der persischen Elemente des Basileides) zurückgreift.

[2]) Besonders die von C. Schmidt (Texte u. Unters. VIII 1892) herausgegebenen Texte.

[3]) Das Buch Ieû entstammt, wie C. Schmidt zeigt, demselben ägyptischen Kreise, der bald auch in Rom Einfluss gewann und hier von Plotinos, in dessen Schule diese Gnostiker

Basileides hatte in Ägypten gelehrt, Valentinus war vielleicht dort geboren[1]. Ein Brief Hadrians[2], der schwerlich eine Fälschung ist, schildert anschaulich die im Lande herrschende Religionsmischung: Presbyter waren Astrologen, Bischöfe dienten dem Serapis. Die Gnosis ist in diesen Synkretismus hineingezogen worden; gnostische Formeln erscheinen in den Zauberpapyri, gnostische Abzeichen auf ägyptischen Götterbildern[3]. Eine der gnostischen Litteratur offenbar nahe verwandte, die hermetische, lehnt sich stark an ägyptische Vorstellungen an. Man hat deshalb Ägypten für die eigentliche Heimat der Gnosis gehalten[4]; und in der That haben der Serapiskult und die anderen im Ausgang des Altertums blühenden ägyptischen Dienste einen gewissen Einfluss auf sie ausgeübt, und einzelne altägyptische Namen sind in die koptische Gnosis eingegangen[5]. Indessen scheint nach dem, was bisher darüber ermittelt ist, die Bedeutung des ägyptischen Elementes in der Gnosis doch nicht so hervorragend, wie anzunehmen wäre, wenn sie am Nil gross geworden wäre[6]. — Ein naassenisches Werk zog die Kybelekulte[7] heran, allein das ist nachträglicher Aufputz. Die letzten Reste der phoinikischen Kosmogonien, die eben damals gesammelt wurden, zeigen einzelne Beziehungen[8], aber nicht mehr, als bei dem engen Zusammenhang der orientalischen Kultur auch in dem Fall zu erwarten wäre, wenn die Gnosis nichts aus ihnen genommen hätte. Nicht näher sind die Beziehungen zum Parsismus. Wohl rühmten sich ägyptische Gnostiker des Besitzes zoroastrischer Geheimschriften[9], aber in solchen Fälschungen berühren sie sich mit einem grossen Teil der Mystik des ausgehenden Altertums. Der Kult des Mithras, der selbst als Mittron in die gnostischen Lehren eingegangen sein soll[10], und einigo Mythen und Lehren, die in seinem Dienst verbreitet wurden, zeigen zwar bedeutungsvolle Analogien[11], aber er hat, obwohl selbst von Babylon her beeinflusst, doch auf semitischem Gebiet nie Wurzel fassen können und auch während der Entwickelungszeit der Gnosis überhaupt nicht seine

---

sich eindrängten, in der Schrift *πρὸς τοὺς γνωστικούς* bekämpft wurde.

[1]) Sehr vorsichtig äussert sich Epiphan. 81₂ S. 306 Oehl.

[2]) *Vit. Saturn.* 8 (bei Jordan-Eyssenh., *Scr. hist. Aug.* II 207. Gegen die von Mommsen u. aa. erhobenen Zweifel der Echtheit s. Hilgenfeld, Berl. ph. Wschr. XV 1895 663.

[3]) King, *Gnostics* 72.

[4]) Z. B. Amélineau, *Le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne. Ann. du musée* Guimet XIV 1887; Reitzenstein, Neue phil. Jbb. XIII 1904 177—194 (bes. 187). Reitzensteins Poimandres ist mir leider erst während des Druckes zugänglich geworden und konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden.

[5]) Z. B. findet sich in der Beschreibung der Hölle im II. Buch Ieû ein Strafort *Amente*, Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 413.

[6]) Dies hebt m. R. C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 558 gegen Amélineau hervor. Dass sich in koptischen Schriften wie der *πίστις Σοφία* und den Büchern Ieû die syrischen Gestalten der Barbelo und des Ialdabaoth finden, zeigt den Weg, den die Gnosis bei ihrer Verbreitung nahm; vgl. Schmidt 566.

[7]) S. o. *[1521₃]*.

[8]) Gruppe, Gr. K. u. M. I 394 ff.

[9]) Klem. Alex. I 15₆₉ S. 357 Po.; Kyrill. *c. Iul.* III S. 87 (= LXXVI 633 Mi.). Vgl. C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 614; Liechtenhan, Zs. f. NTliche Theol. III 1902 223 f. S. auch o. *[1489₃]*. Amelios und Porphyr schrieben gegen diese christlichen Fälschungen, Zeller, Gr. Phil. III ii⁴ 438₂.

[10]) Vgl. Henle, Theol. Quartalschr. LXX 1888 612 ff.

[11]) Ueber das Abendmahl s. o. *[1619 zu 1618₄]*. Wie Mithras *[1597₃]* sollte auch Iesus nach einer Iustin. vorliegenden, einst vielleicht bei Matthäus überlieferten (Preuschen, Zs. f. NTliche Theol. III 1902 359 f.) Geburtssage in einer Höhle geboren sein. Die von Plut. *Is.* 46 dargestellte persische Lehre erkennt Hilgenfeld, Ketzergesch. 311; 315 in Valentinus' Syzygien wieder.

spätere Expansionskraft bewiesen. Gar nicht vorhanden sind die Beziehungen der Gnosis zum Avesta, die man früher zu finden meinte[1]). Endlich ist auch der Buddhismus als Quelle des Gnostizismus in Anspruch genommen worden[2]), und in der That bietet diese geläutertste unter den erhaltenen Formen der antiken Mystik die Gedanken klar, die den Gnostikern verworren vorschweben; allein auch zu ihm haben unsere Schwärmer schwerlich direkte Beziehungen gehabt. So werden wir auf das einzige noch übrig bleibende Kulturzentrum Vorderasiens, nach Babylon, geführt, von wo sowohl der Buddhismus als auch der Parsismus seine Anregungen empfing, als sich aus ihm der Mithraskult entwickelte. Auch die einzelnen Spuren, denen wir bisher nachgegangen sind, wiesen grossenteils in das Zweistromland. Auf diesen Ursprung führt ferner die Erwägung, dass die den Gnostikern wenigstens nahe stehende Sekte der Mandäer auf babylonische Vorstellungen eine Art Christentum aufgepfropft hat[3]). Allein über Vermutungen werden wir in dieser glücklicherweise für die Kulturgeschichte nur nebensächlichen Frage kaum hinauskommen.

Ganz anders trat das Christentum dem Heidentum in dem eigentlichen griechischen Kulturgebiet entgegen, wo zwar die grossen Dichter und Denker nicht mehr verstanden wurden, wo aber doch noch eine reich entwickelte und sich noch beständig verjüngende Litteratur blühte. Mit dieser Kultur ist das Christentum nicht nur nicht ausgeglichen worden, sondern sie ist mit ihr 100 Jahre lang so gut wie gar nicht in Berührung getreten. Eine tiefe Kluft trennte die still für sich hinlebenden christlichen Gemeinden von der sie umgebenden Heidenwelt. Ohne Frage sind damals schon gebildete Heiden[4]), auch wohl heidnische Priester[5]), Christen geworden, aber sie haben ihre Vergangenheit verleugnen müssen. Bei den apostolischen Vätern ist wie im neuen Testament von der griechischen Religion und Philosophie nur sehr selten die Rede[6]), und auch unbewusst ist ihnen vom Heidentum nichts haften geblieben. Schon in der Auslegung

[1]) Vgl. King, *Gnostics* S. 7.

[2]) Selbst von Usener, Religionsgesch. Unters. I $72_6$. Er erinnert an die basilidianische *μεγάλη ἄγνοια* (Hippol. $7_{27}$ S. $374_{78}$ ff. Du.-Schn.), die er dem Nirwana gleichstellt. Näher lag die Vergleichung des *οὐκ ὢν θεός [$1624_1$]* und der Ausdrücke zur Umschreibung des qualitätlosen Seins. Ueberhaupt stimmt die Grundauffassung des Buddhismus mit der Gnosis überein, wenn man diese aus ihren mythologischen Absurditäten herausschält.

[3]) Vgl. o. *[$1612_1$]*.

[4]) Bigelmair, Die Beteiligung d. Christ. am öffentl. Leben, München 1902 S. 202 ff. Vgl. u. *[$1638_{10}$]*.

[5]) Natürlich sind hierüber die Nachrichten spärlich, weil die Hinterbliebenen der Konvertiten keinen Anlass hatten, deren frühere Religion auf der Grabschrift hervorzuheben. Ob der *εὐαγγελιστής*, *IGI* I $675_6$, der früher Oberpriester des Apollon im syrischen Daphne gewesen war, ein christliches (Achelis, Zs. f. NTliche Wiss. I 1900 99) oder ein heidnisches (Dieterich ebd. 336) Amt versah, ist mindestens zw.

[6]) Im Kolosserbrief $2_8$ wird vor der Philosophie gewarnt; vgl. *ad Corinth.* I $1_{26}$ *οἱ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα*. Ebd. $_{20}$ heisst die Philosophie Thorheit. Kelsos (Orig. $3_{44}$) stellt als christliche Regel auf *μηδεὶς προσίτω πεπαιδευμένος, μηδεὶς σοφός, μηδεὶς φρόνιμος*. Hängt *Ev.* Ioh. $1_1$ ff. (Norden, Ant. Kunstprosa II 473 f. und Pfleiderer, Urchristent. II[2] 339 *[s. dagegen $1460_1$]*) direkt von Herakleitos (Diels, Fr. d. Vorsokrat. $66_1$) ab, so steht die Stelle im Gegensatz zur übrigen urchristlichen Litteratur und ist einer jüngeren Periode zuzuweisen. Allein da bei Herakleitos (wie noch bei Platon und Chrysippos, Reitzenstein, Neue Jbb. XIII 1904 183) *λόγος* nicht — wie beim Evangelisten — der sich offenbarende und mit den Menschen in Verbindung setzende Gott, sondern ein leeres Symbol ist, so scheint mir der Zusammenhang — der jedenfalls nur formal sein könnte — zw. Sicher war die grosse Umgestaltung des Christentums durch die hellenische Philosophie auch im Keim nicht schon

des alten Testamentes bei dem sogenannten Barnabas hat man den Einfluss der hellenischen Philosophie erkennen wollen[1]), Ignatius soll Platon[2]) und den Mysterien[3]) nahe stehen, Hermas vom stoischen Materialismus beeinflusst sein[4]). Allein diese Männer sind, natürlich jeder auf seine Weise, nur das, was sie sein wollen und als was die Kirche sie allezeit anerkannt hat: Christen, d. h. natürlich Christen in Paulus' Sinn. Nicht in ihrer Abhängigkeit von verschiedenen heidnischen Lehren, sondern in ihrer Persönlichkeit wurzeln die kleinen Unterschiede ihrer Auffassung. — Schliesslich musste nun freilich einmal die von den abendländischen Christen lange gemiedene Berührung mit dem Hellenismus irgendwo doch eintreten. Die Gebildeten und Gelehrten wurden auf die schnell anwachsende merkwürdige Gemeinde aufmerksam; ein Teil bekämpfte sie mit den Waffen der Wissenschaft, andere, die sich hatten taufen lassen, suchten diese Angriffe zu widerlegen. So stiessen die beiden Weltanschauungen aufeinander; aber der Zusammenstoss war kein freundlicher. Die erhaltenen Schriften der Apologeten aus der Mitte des II. Jahrhunderts führen heidnische Gebräuche fast nur an, um sie zu widerlegen, und auch auf die griechische Philosophie nehmen sie überwiegend insofern Rücksicht, als sie sie selbst aus sich oder mit ihrer Hilfe die heidnische Religion widerlegen können. Bei dem letzteren Verfahren konnten und mussten sie freilich bald bemerken, ein wie wertvoller Bundesgenosse im Kampf gegen das Heidentum die klassische Philosophie war; indessen dauerte es doch lange, ehe die christlichen Schriftsteller diesem ihrem Bundesgenossen einen Einfluss auf sich gestatteten. Abgesehen von Kleinasien, über dessen christlich-heidnische Religionsmischung bisher sehr wenig bekannt ist[5]), ist dies

---

fast ums J. 100 vorhanden (Wernle, Anf. uns. Relig., Tübingen u. Leipzig 1901 825).

[1]) Harnack, Dogmengesch. I[3] 213.

[2]) v. d. Goltz, Ignatius (Texte u. Unters. XII 1894 146).

[3]) Ebd. 144. Wobbermin, Rel. Stud. 107.

[4]) v. d. Goltz a. a. O. 146. Richtiger urteilt hier de Faye, *Clem. Alex.* 146.

[5]) Nicht in Betracht kommt für diese Frage das von Hippol. *ref.* $5_7$ f. ausgeschriebene Naassenerwerk *[$1621_1$]*. Eher wäre eine Beziehung zum kleinasiatischen Heidentum für die Lehre des Montanus, der Kybelepriester gewesen zu sein scheint, Hieron. *ad Marc.* $41_4$ (Migne, XXII 476), zu vermuten, und Harnack (Text. u. Unt. XII ɪᴠ b 1895 25) glaubt sie wirklich zu finden. — Von besonderer Wichtigkeit für die Frage nach dem Einflusse des Kybeledienstes auf das kleinasiatische Christentum ist die Grabschrift des Aberkios, um welche sich schon früh eine Legende (Simeon Metaphrastes, *acta Sanctorum* Oct. 22 = LVII 493 ff.; vgl. die armenische Uebersetzung der Inschr. bei Conybeare, *Class. rev.* IX 1895 295) gewunden hat. Als Teile dieser und einer in den Anfangs- und Schlussformeln gleichlautenden Inschrift aus dem Jahr 216 von Ramsay 1883 und 1881 bei Hieropolis in Phrygien gefunden wurden, erhoben sich Zweifel, ob Aberkios wirklich Christ und Bischof, wie es die Legende wollte, gewesen sei (Ficker, Sitz.ber. BAW 1894 87—112; O. Hirschfeld ebd. 213; A. Dieterich, Grabschr. d. Aberk., Leipz. 1896 u. aa.). Zwingend sind die bisher vorgebrachten Gründe indessen nicht; es ist daher auch von verschiedenen Seiten (z. B. Duchesne, *Mél. d'arch. et d'hist.* XV 1895 155—182; Cumont, *Rev. de l'instr. publ. Belg.* XL 89—100; Kaufmann zuletzt Sepulcr. Jenseitsdenkm. 78—89) lebhaft gegen den heidnischen Ursprung polemisiert worden, jedoch ohne dass es gelungen wäre, die in vielen Beziehungen singuläre Inschrift durchweg aus christlichen Anschauungen befriedigend zu erklären. Am meisten Beachtung scheint mir Harnacks (T. u. U. XII ɪᴠ b 189 522) Vermutung zu verdienen, dass Aberkios der Anhänger eines heidnischen gnostischen Kultvereins war. Harnack erinnert an das 'Religionsgespräch am Hof der Sasaniden', wo mehrere Vorstellungen der Aberkiosinschrift, z. B. *πηγή* und *ἰχθύς* sich in eigentümlicher symbolischer Bedeutung wiederfinden *[$1613_2$]*. Nun hat zwar der neueste Herausgeber dieses 'Religionsgespräches' Bratke 184 angenommen, dass *πηγή* in der Aberkiosinschr. noch nicht wie dort und im IV. Jh.

wahrscheinlich in dem Lande geschehen, wo die getrennten Ströme der antiken Kultur einander wieder am nächsten gekommen waren[1]), wo auch der ernsthafteste Versuch gemacht war, Judentum und Griechentum zu verschmelzen: in Ägypten[2]). Von dieser Seite her ist die Nachricht, die den Gnostiker Valentinus zum Ägypter macht[3]), nicht unwahrscheinlich, denn wenn es von ihm heisst, er habe die gnostische Lehre zuerst in eine schulmässige Form gebracht[4]), so bedeutet dies allerdings, dass er sie so, wie es in der hellenischen Wissenschaft üblich war, vorgetragen habe. Allein dieser Ausdruck ist auch schon dann zutreffend, wenn er die griechischen philosophischen Termini anwendete und griechische Philosophen und andere Schriftsteller zitierte; eine Beeinflussung auch des Inhaltes seiner Spekulation durch die griechische Litteratur folgt daraus nicht, und sie ist auch — wenigstens was die Hauptgedanken seiner Lehre anbetrifft — sehr unwahrscheinlich. Nicht zu Platon oder Aristoteles stimmt Valentinus, sondern zu der älteren Gnosis, z. B. zu den Barbelognostikern, deren Syzygien er teilweise mit denselben Namen übernimmt[5]). Erst weit später finden wir in Alexandreia Kreise, in denen ernsthaft der Versuch gemacht wird, Griechentum und Christentum auszugleichen; mindestens zur Zeit des Klemens[6]) wurde auf der dortigen Katechetenschule auch die Kenntnis der heidnischen Philosophie wenn nicht gefordert, so doch geschätzt, und unter seinem Schüler Origenes erweiterte sich jene Anstalt der Sache nach zu dem, was wir heutzutage eine freie christliche Universität nennen würden[7]). Da der erstere in seinem grossen dreiteiligen Werke ausführlich ein vollständiges Programm entwickelt, so kann wenigstens über das Thatsächliche kein Zweifel sein. Obgleich auch er nach einer Gnosis strebte, hat er mit den alten Gnostikern nur das gemein, worin

---

häufig, 'Maria', sondern nur 'Gott' bezeichnen könne; indessen ist dies keineswegs sicher.

[1]) S. o. *[1628$_2$]*.

[2]) Ebenso urteilen C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 663 und Wendland, Hellen. u. Christent., Neue Jbb. f. d. cl. Altert. IX 1902 S. 8 ff.

[3]) S. o. *[1628$_1$]*.

[4]) Eiren. 1$_{10}$ S. 98 H. *ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς* (der Uebersetzer las freilich *ἀρχαίας*) *εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου* (der Uebers.: *διδασκαλείας*) *μεθαρμόσας Οὐαλεντῖνος*. Anderes bei Usener, Religionsgesch. Unters. I 140$_{10}$.

[5]) Z. B. *ἄνθρωπος* (Epiph. 31$_5$ S. 314 Oe.; vgl. o. *[1625$_2$]*), *Αὐτοφυής*, *Μονογενής* (ebd. 316 Oe.). Letzteren N. hat Wobbermin, Religionsgesch. Stud. 118 ff. zu der Epiklesis der Kore und Demeter *[1190$_1$]*, Hekate *[1289$_3$]* und Athena (Orph. *h* 32$_1$) gestellt und daraus geschlossen, dass die christliche Verwendung des Wortes, die Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. 86$_2$ an die Sprache ägyptischer Hymnen erinnert, aus der griechischen Mysteriensprache stamme. Der Zusammenhang, in dem die Vorstellung in der Gnosis erscheint, ist dem nicht günstig; liegt aber hier wirklich eine uns unverständliche Verbindung vor, so liesse diese sich erklären wie die (ebenfalls nicht sichere) Beziehung zwischen Valentinus' Seelenlehre und dem Psychemärchen (Heinrici, Preuss. Jbb. CX 1897 390—417), d. h. aus der nahen Verwandtschaft der altgriechischen und altorientalischen Mystik. — Wie über Valentinus ist auch über die erhaltenen koptisch-gnostischen Schriften zu urteilen, die einer späteren Zeit angehören. Obgleich hier das hellenische Element schon bedeutend stärker ist (C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 530 ff.), herrschen doch die orientalischen Vorstellungen, z. T. an den N. kenntlich *[1628$_3$]*, noch vor.

[6]) Merk, Clemens Alex. in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Leipz. 1879; Bratke, Des Clem. Alex. Stell. zum ant. Mysterienwesen, Theol. Stud. u. Krit. LX 1887 647—708; Eug. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Ét. sur les rapports du Christianisme et de la philos. Grecque au II^me^ siècle* (*bibl. des hautes éc.* XII 1898); Christ, Philol. Stud. z. Clem. Alex., Abh. BaAW XXI (= Dschr. LXX) 1898 455—528.

[7]) Brinkmann, Rh. M. LVI 1901 56.

fast die ganze Philosophie der Zeit übereinstimmt, soweit sie nicht skeptisch und religionsfeindlich ist: auch er betrachtet als letztes Ziel aller Philosophie die aus der Erkenntnis Gottes sich ergebende Glückseligkeit[1]). Wie alle christlichen und heidnischen Mystiker des ausgehenden Altertums glaubt auch er nicht an die Möglichkeit einer rein verstandesmässigen Gotteserkenntnis; er hält einen ekstatischen Zustand für erforderlich, in dem der in Kontemplation versunkene Mensch von der Gottheit ergriffen wird[2]). Diesen Zustand kann vollständig nur das Christentum herbeiführen; daher ist das Christentum wahrhafte Philosophie[3]), Frömmigkeit wahres Wissen[4]). Diesen Satz kehrt er aber auch um: wahres Christentum ist Philosophie. Die *πίστις* allein genügt für den vollkommenen Christen nicht, sie ist nur eine dunkele Vorahnung; die *πίστις* muss zur *γνῶσις* oder, wie es auch heisst, die *πίστις δοξαστική*, der Autoritätsglaube, muss zur *πίστις ἐπιστημονική* gesteigert werden[5]). Eine der *πίστις* widersprechende *γνῶσις* nimmt Klemens, wie es scheint, nicht als möglich an[6]); die auf der *πίστις* beruhende *γνῶσις* ist ihm dagegen so sehr Grundgedanke des Christentums, dass nach seiner Anschauung Christus nur in die Welt gekommen ist, um die Menschen das Geheimnis Gottes schauen zu lassen[7]). Stimmt in diesen Anschauungen Klemens mit der älteren Gnosis überein, so hat er dagegen alles, was diese aus orientalischer Halbweisheit entnommen hatte, verworfen; statt der Barbaren sind ihm die Hellenen Anreger. Aus seinen Schriften ergibt sich, dass die Kreise, denen er angehört und die er wahrscheinlich bestimmt hat, von den Übereinstimmungen der hellenischen Religion und Philosophie mit christlichen Lehren betroffen sind. Zwar hat nach Klemens, der hier einer in der damaligen griechischen Philosophie wahrscheinlich bereits ausgebildeten Anschauung folgt, kein einzelner Philosoph die ganze Wahrheit erkannt[8]) und auch nicht jeder ein gleich grosses Stück von ihr; er steht daher auch den einzelnen philosophischen Systemen sehr verschieden gegenüber. Von den Epikureiern will er nichts wissen; die strenge Sittenlehre der Stoiker billigt er und er benutzt ihren Begriff der *λόγοι σπερματικοί*[9]), während ihre materialistische Physik ihn abstösst[10]). Pythagoras steht ihm hoch[11]), aber noch höher Sokrates, von dem schon die Apologeten mit grosser

---

[1]) Vgl. de Faye 158.

[2]) Wessen Seele die erschaffene Welt überspringt, bei sich selbst nur weilt und bei den Ideen verkehrt, der ist engelgleich geworden, wird bei Christus sein und in der reinen Kontemplation (*θεωρία*) leben (Klem. *str.* I $25_{137}$ S. 634 f.), die Klemens als das letzte Ziel des Weisen gilt (*str.* VI $8_{61}$ $771_{9}$).

[3]) Klem. *str.* II $5_{20}$ ff.

[4]) Klem. *protr.* $9_{86}$ S. 71; vgl. *strom.* III $5_{44}$ S. 531.

[5]) Klem. *strom.* I $11_{48}$ 454. Anderes bei Merk 19 f.

[6]) Klem. *strom.* II $4_{17}$ $437_{4}$.

[7]) Klem. *protr.* $1_{8}$ S. 8. Der Logos ist das geoffenbarte Mysterium, *str.* III $1_{3}$ S. 251.

[8]) Klem. *str.* I $7_{37}$ 338 *φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωικὴν λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν. ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.* Vgl. Klem. *str.* I $13_{57}$ 349. Die ganze Wahrheit lehrt das Christentum. Vgl. de Faye 176.

[9]) Die menschliche Philosophie ist ihm eine Offenbarung des einen allgütigen Gottes (Klem. *strom.* V $13_{88}$ 698), eine *ἀπόρροια θεϊκή* (*protr.* $6_{64}$ 59).

[10]) Klem. *str.* I $11_{51}$ 346 Po.

[11]) Er glaubt daher, dass Pythagoras nächst Platon am meisten von Moses gelernt habe, *str.* V $5_{29}$ 662.

Achtung sprechen[1]), und Platon[2]), den schon Numenios einen attisch redenden Mosis genannt hatte[3]). Über die Art, wie diese Philosophen zu ihrer wenigstens stückweisen Wahrheitserkenntnis gekommen, waren die Christen in Alexandreia sich nicht einig[4]). Die einen sahen darin einen blossen Zufall: mit diesen beschäftigt sich Klemens, der überall das Walten der Vorsehung auch in der Geschichte der Menschheit voraussetzt, nicht weiter. Andere, die sich auf neutestamentliche Stellen beriefen[5]), hielten die Religion und Philosophie der Griechen für das Werk böser Engel, welche die Wahrheit entwendet hätten[6]). Ein dritter Teil machte die griechischen Philosophen zu Schülern Mosis[7]), ein vierter endlich sah in ihren Aussprüchen eine — allerdings unvollkommene[8]) — Selbstoffenbarung Gottes, von dem in letzter Linie alle Weisheit stammt[9]). Zwischen den letzten drei Ansichten schwankt Klemens; es macht auch für seine Grundauffassung wenig aus, welche richtig ist. Denn selbst, wenn die Philosophen ihre Weisheit von jüdischen Gottesmännern oder selbst von bösen Engeln empfangen hätten, wären ihre Werke wertvoll: Gott hätte die Mitteilung nicht zugelassen, wenn er sie nicht zur Erziehung des

---

1) Harnack, Sokrates u. die alte Kirche. Giessen 1901.

2) Merk S. 18.

3) Klem. *str.* I $22_{150}$ 411.

4) Klem. *str.* I $16_{80}$ 366.

5) *Ev.* Ioh. $10_{8}$.

6) So gelten die Astrologie (Tertull. *idol.* 9), Haruspicin, Vogelzeichenschau und alle Magie (ebd. *ap.* 35; vgl. *cult. fem.* $1_{2}$) als *ab angelis desertoribus proditae.* Klem. selbst *str.* I $17_{81}$ 366 f. nimmt den Ausspruch des *Ev.* Ioh. *[A. 5]* auf, fügt aber hinzu *εἶχεν γάρ τινα ὠφέλειαν ἡ εἰς ἀνθρώπους ἐρχομένη κλοπή*; obwohl der Dieb nicht auf den Vorteil schaute, lenkte die Vorsehung doch den Ausgang des Frevels zum Vorteil.

7) Isidor., Basileides' S., bei Klem. *str.* VI $6_{53}$ 767; Min. Fel. *Oct.* $34_{8}$ f.; Tert. *ap.* 47. Anderes bei Hatch 92 f. Auch Klem. (*str.* II $5_{20}$ 438 f.) sagt: *πάντα τοίνυν τὰ προειρημένα φαίνεται παρὰ Μωυσέως τοῦ μεγάλου ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας διαδεδόσθαι δόγματα.* Diese Vorstellung findet sich bereits in der jüdischen Apologetik; vgl. Geffcken, Neue Jbb. VI 1903 556.

8) Die Griechen haben höchstens einige wenige Funken des göttlichen *λόγος* empfangen (Klem. *protr.* $7_{74}$ S. 64); ihre Philosophie gleicht dem Glanze des brennenden Dochtes, den die Menschen anzünden *παρὰ ἡλίου κλέπτοντες ἐντέχνως τὸ φῶς* (*str.* V $5_{29}$ 663); sie ist nur der Elementarunterricht, die christliche Unterweisung steht höher (*str.* VI $15_{117}$ $799_{10}$ mit Berufung auf den Kolosserbrief $2_{8}$); die Wahrheit ist den Barbaren und Griechen nur teilweise offenbart worden; erst durch Zusammensetzung der zersplitterten Teile kann sich die reine (christliche) Wahrheit ergeben (*strom.* I $13_{57}$ 349. Anderes bei Bratke 660); die Philosophie ist den Hellenen von der Vorsehung bis zur Erscheinung Iesu gegeben wie den Juden das Gesetz. Vgl. *str.* V $13_{88}$ 698. *θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι πάντοτε φυσική, καὶ τῆς ἀιδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* — Gesetz und Philosophie sind in ihrem Heilswert einander gleich; Gott hat auch mit den Heiden eine *διαθήκη οἰκεία* geschlossen, *str.* I $29_{182}$ 427; VI $8_{67}$ 773. An der letzteren Stelle ist das Dilemma gestellt: entweder stammt die Philosophie vom Teufel — dann kann sie wahr sein, denn der Teufel nimmt oft die Gestalt eines Lichtengels an —; oder sie ist von Gott, dann soll sie als Unterbau für das Christentum dienen. Klem. (*str.* I $16_{80}$ 366) selbst entscheidet sich für die letztere Alternative. — Diese Vorstellung findet sich vereinzelt auch noch später; so schreibt im V. Jh. der Vf. der Theosoph. (Buresch, Klar. S. 96) § 7 *οὐ δεῖ ἀποβάλλειν τὰς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν Ἑλλήνων περὶ τοῦ θεοῦ μαρτυρίας,* da Gott selbst sich den guten Männern mitgeteilt hat.

9) Klem. *str.* I $5_{28}$ S. 331 f. *πάντων μὲν αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα, ὡς τῆς φιλοσοφίας. τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας. ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.* Vgl. ebd. I $7_{37}$ 337; VI $7_{57}$ 769.

Menschengeschlechtes für gut gehalten hätte. — Das sind nun freilich Anschauungen, die den vor Klemens im Christentum herrschenden ganz widersprechen, und die, da sie wenigstens teilweise weiter wirkten, eine neue Periode in dessen Entwickelung zu beginnen scheinen[1]. Mit der in der Bibel schon vorbereiteten[2], auch in der älteren Gnosis sich findenden[3], aber hier zum erstenmal durchgeführten Vorstellung der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott ist der einzige Weg betreten, den man bis auf den heutigen Tag gefunden hat, den alten und den neuen Glauben wenigstens äusserlich auszugleichen; und diesen Ausgleich herbeizuführen, scheint niemand so geeignet als eben Klemens selbst, der die vertrauteste Bekanntschaft mit dem klassischen Altertum zur Schau trägt. Allein wer ernstlich prüft, ob er zu jenen grossen Geistern gehört, die in dem Unähnlichen das Gleiche sehen, oder zu den kleinen, welche die vorhandenen Unterschiede nicht zu erkennen vermögen, der wird zwar, da Klemens eine widerspruchsvolle Natur ist, auf diese Frage keine ganz bestimmte Antwort finden, sich aber von der Einseitigkeit der jetzt vorherrschenden Ansicht überzeugen, dass er die christlich-kirchliche Lehre in eine höhere geistige Sphäre erhoben habe, indem er die Überlieferung in wissenschaftliche Beweisführung verwandelte[4] und das als 'Stufe' zu schauen vermochte, was seine Vorgänger nur als 'Kontrast' geschaut hatten[5]. Zweifeln muss man zunächst an der persönlichen Fähigkeit des Mannes, das, was ihm vorschwebte, durchzuführen. Die Kenntnis der Klassiker, mit der er prunkt, hat sich grossenteils als Blendwerk herausgestellt: die zahlreichen Schriftsteller, auf die er sich beruft, hat er gar nicht selbst gelesen, sondern er kennt sie nur aus verhältnismässig wenigen, oft trüben Quellen. Er gehört nicht wie Eusebios zu den in dieser Zeit nicht seltenen Litteraten, die mit der Schere arbeiten, er gehört zu der damals ebenfalls zahlreichen, schlimmeren Gattung, die durch allerhand Kniffe sich den Schein der Gelehrsamkeit zu geben wissen, indem sie ihre wirklichen Gewährsmänner verdecken[6]. Von dem wahrhaft Grossen, was das Hellenentum hervorgebracht hat, kennt er nichts ausser der dualistischen Weltauffassung Platons, die damals in den philosophisch denkenden Kreisen vorherrschend geworden war: diese mit der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung zu verbinden, lag sehr nahe, und es ist kein Beweis für den besonderen Einfluss, den er und seinesgleichen auf die Bildung der Dogmen ausgeübt haben, wenn die christlichen Riten, die in den ersten beiden

---

[1] So urteilt namentlich Harnack, Dogmengesch. I³ 601.

[2] Vgl. Merk a. a. O. 6.

[3] Simon Magos soll gelehrt haben, in ihm habe sich Gott Vater den Samaritanern, in Iesus Gott Sohn den Juden, den Heiden (Hippol. *ref.* 6₁₉ S. 256₁ ff. Du.-Schn.; Eiren. I 16₁ (= I 20) S. 191 H.; Hilgenfeld, Ketzergesch. 177) als heiliger Geist offenbart. Die Verquickung mit der Trinitätslehre ist natürlich spätere Zuthat; aber dass Simon Magos verschiedene Verkörperungen des göttlichen Geistes und sich selbst als eine von ihnen ansetzte, stimmt vollkommen zu dem wenigen, was glaubhaft von seinem System überliefert wird.

[4] So urteilen z. B. Harnack, Dogmengesch. I³ 595 ff.; Bratke 693 ff.

[5] Harnack, Dogmengesch. I³ 599.

[6] Offenbar stammt z. B. seine ganze Kenntnis vom Mysterienwesen nicht, wie jeder zunächst glauben muss, aus eigener Erfahrung, sondern aus ganz wenigen, vielleicht aus einer einzigen trüben Quelle. Ob wir diese mit Bratke 656 f. in Diagoras' *λόγοι ἀποπυργίζοντες* oder *Φρύγιοι λόγοι* zu sehen haben, ist freilich zw., aber auch für die Hauptsache nicht erheblich.

Jahrhunderten von der Gnosis und von der allgemeinen Kirche primitiv materialistisch aufgefasst waren, im III. Jahrhundert symbolisch und vergleichsweise gedeutet werden. Ausser dem Dualismus gefällt Klemens an der griechischen Religion das Rückständige, der Mysteriendienst, wegen der dort gelehrten Erlösung vom Hades[1]) und wegen des mystischen Rituals, das mit auf seine Empfehlung später z. T. wirklich Eingang in die Kirche fand[2]). Von den Sprüchen der Dichter und Philosophen weiss er vorzugsweise nur die zu würdigen, welche die Gottheit als absolut bezeichnen und ihre Vielheit leugnen, oder solche, die eine geläuterte Moral lehren. Das Höchste, was die griechischen Denker der Menschheit geschenkt haben, liegt in diesen Sprüchen nicht. Ebensowenig wie dem Hellenentum wird aber Klemens dem Christentum gerecht. Zwar ist es nicht richtig, wenn in alter und neuer Zeit von ihm und seinesgleichen gesagt ist, sie seien nur formell Christen[3]); aber verändert hat er das Christentum allerdings, und zwar nicht zu seinem Vorteil. Hat er auch als gebildeter Mann zu viel Geschmack, um auf so abstruse Umdeutungen zu verfallen wie die älteren Gnostiker, so muss doch auch er nicht bloss die heidnischen Schriftsteller, sondern auch die Bibel allegorisch erklären[4]); ja, er behauptet, im Besitz einer geheimen Tradition über die wahre Bedeutung der Offenbarung zu sein[5]). Ein solcher Mann, ein dabei so unselbständiger Schriftsteller, der, um die Sittenlehre darzustellen, den Stoiker Musonios plündert, ist trotz der unzweifelhaft grossen Anlagen, die er neben diesen Fehlern und Unklarheiten besitzt, kaum als

---

[1]) Vgl. Bratke 680.

[2]) Bratke 695. Derselbe kennzeichnet das Bild, das sich Klemens von der Kirche machte, S. 691 treffend als eine in Sitten und Zeremonien vergeistigte mystische Genossenschaft, 'wie er sie etwa von der pythagoreischen Schule gehört hatte und wie sie wahrscheinlich bei den Gnostikern verwirklicht gewesen ist'. Zwar hat er nicht die phantastischen und sinnlichen Gebräuche der antiken Mysterien einführen wollen (ebd. 845 ff.), aber 'alle konstitutiven Faktoren des Gottesdienstes in der morgen- und abendländischen Kirche ausser den hieratischen sind bei Klemens vorhanden, und zwar in bewusster Nachahmung der alten Mysterienkulte' (ebd. 695). Die letztere Behauptung bedarf der Einschränkung *[1640₂]*.

[3]) Zu diesem Resultat wird man gelangen, wenn man (wie Merk S. 90) einseitig auf Klemens' Ethik Bedacht hat. Denn diese ist allerdings hellenisch — wie denn Klemens hier aufs stärkste von Musonios abhängt —: auch er setzt einerseits die Tugend in das Wissen von der Gottheit und die durch das Wissen zu erlangende Gemeinschaft mit der Gottheit, andrerseits fasst er die Tugend als das Streben nach Apathie. Demnach müsste er freilich auch Gott als apathisch fassen; da er aber diesen Schluss selbst nicht gezogen hat, so dürfen wir ihm hier wohl Mangel an Folgerichtigkeit, aber nicht Mangel an Christentum vorwerfen. Ebenso ist Porphyrs Ausspruch über Origenes zu beurteilen, er sei nach seiner Lebensweise ein Christ, aber nach seinem Gottesbegriff ein Grieche (Euseb. *h e* VI $19_7$).

[4]) Vgl. Klem. *str.* VI $15_{129}$ 805. Vieles andere bei Bratke 671. Auch Origenes (Wendland, Neue phil. Jbb. IX 1902 16) treibt allegorische Schrifterklärung; Porphyrios (Euseb. *h e* VI $19_8$) wirft ihm deshalb vor, er habe Kornutos studiert und daraus *τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησι μυστηρίων τρόπον* gelernt. Auch sonst muss die Allegoristerei im III. Jh. unter den christlichen Schriftstellern geblüht haben; über Nepos' *ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν* s. Euseb. *h e* VII $24_1$. Vgl. auch Hatch 50 f. — Kelsos, der das Recht der allegorischen Schriftauslegung den heidnischen Mythendeutern zu, den Christen aber abspricht, hat den Gegensatz zwischen Heidentum und Christentum in diesem Punkt besser erfasst als Origen. (*Kels.* $4_{38}$), der ihn zu widerlegen versucht: die Auslegung eines Dichtwerks muss, auch wenn es als inspiriert gefasst wird, von andern Grundsätzen ausgehen als die Deutung einer reinen Religionsurkunde.

[5]) Klem. *str.* I $1_{13}$ $322_{14}$. Vgl. *str.* VI $7_{61}$ 771 *ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.* Vgl. Merk 15 f.; Bratke 675.

ganz geeignet zu bezeichnen, eine welthistorische Aufgabe zu erfüllen, wie es die Ausgleichung von Hellenentum und Christentum sein würde, wenn sie möglich wäre. Aber eben auf diese Möglichkeit kommt es schliesslich bei der Beurteilung des Klemens und seiner Gesinnungsgenossen an; denn wenn sie auch nur als erste diese Vereinbarkeit richtig erkannt hätten, so müssten sie schon den Grössten der Menschheit zugezählt werden. Allein dieser Ausgleich ist nicht möglich. Was Klemens annimmt, dass wahre *γνῶσις* und *πίστις* immer zusammenfallen müssen, ist eine Voraussetzung, auf die er nur kommen konnte, weil er kein anderes Griechentum kannte, als den tief gesunkenen Hellenismus, der das Ideal der voraussetzungslosen Erforschung der Wahrheit um ihrer selbst willen längst verloren hatte; mit diesem falschen Griechentum war allerdings ein Ausgleich nicht bloss, wie es die folgende Geschichte gelehrt hat, möglich, sondern schon gegeben, weil das Christentum erfüllte, was dem Hellenismus vorschwebte[1]). Das echte Griechentum aber ist in seiner Art ebenso ausschliesslich wie das Christentum in der seinigen: beide verhalten sich wie zwei Flüssigkeiten, die sich wohl trüben, aber nicht vermischen können.

Konnte das Griechentum dem neuen Glauben keine neuen Ideen zuführen, so hat es ihm dagegen dabei geholfen, die spezifisch-jüdischen Elemente, mit denen es von seiner Entstehung her behaftet war, abzustreifen. Zunächst freilich bedeutet in dieser Beziehung die griechisch-christliche Gnosis einen Rückschritt gegenüber der barbarisch-häretischen. Diese hatte grossenteils rücksichtslos das alte Testament verworfen oder seine Gültigkeit eingeschränkt; Klemens und Origenes sehen in ihm doch noch mehr als im Griechentum die Vorbereitung auf Christus. Aber nach und nach mussten natürlich auf griechischem Boden die jüdischen Reste im Urchristentum um so mehr zurücktreten, als sie nicht in dem Boden des Volkstums wurzelten. Um das Ende des II. Jahrhunderts war das Christentum gewiss die am wenigsten nationale unter allen Religionen des römischen Reiches. Die Gallen, die Isispriester trugen ihre Landestracht auch in der Fremde, die Christen nicht[2]). Diese Internationalität hätte für die Stellung des Christentums zum römischen Reich[3]) vorteil-

---

[1]) Es hat daher ein Teil des aufgeklärten Heidentums in der auf Klemens folgenden Zeit Iesus nicht allein, wie es schon Platon gekonnt hätte, als einen grossen und reinen Menschen verehrt, sondern ihm geradezu göttliche Funktionen in dem Sinne beigelegt, wie man damals die grossen Lehrer der Menschheit heroisierte oder vergötterte *[1484 ff.]*. Ueber Alexander Severus s. o. *[1486₃]*; über ein Orakel der Hekate s. Porph. bei Aug. *c d* XIX 23₂. Amelios bei Euseb. XI 19₁ zitiert den Anfang des Iohannesevangeliums, offenbar mit Anerkennung, obwohl er den Vf. einen *βάρβαρος* nennt.

[2]) Vgl. Cumont, *Text. mon. fig.* I 325₃.

[3]) Das Verhältnis des römischen Staates zur Kirche ist oft behandelt, zuletzt von V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums, Jena I 1887 II 1892; K. J. Neumann, Der römische Staat und die allg. Kirche bis auf Diocl. I 1890; Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Histor. Zs. LXIV 1890 389—429; Boissier, *La fin du pagan.*, 2 Bde., Paris 1891; E. le Blant, *Les persécutions et les martyrs aux prem. siècles de notre ère* 1893; W. M. Ramsay, *The church in the Roman empire* 1893; Hardy, *Christianity and the Roman governm.*, Lond. 1894; Guérin, *Ét. sur le fondement juridique des persécutions dirigées contre les chrétiens pendant les deux premiers siècl. de notre ère, Nouv. rev. hist. de droit franç. et étr.* XIX 1895 601—646; 713—737; Hülle, Die Toleranzedikte röm. Kais. f. d. Christent., Greifsw., Diss. 1895; P. Allard, *Le christianisme et l'empire Romain de Néron à Théo-*

haft sein können, da auch dieses über den Nationen stand[1]); die Christen heben dies selbst hervor[2]), und in diesem Sinn hat das Christentum am Ende des Altertums auch wirklich gewirkt, obwohl es damals, fest organisiert, als Staat im Staat mit der weltlichen Obrigkeit in gefährlichen Wettbewerb getreten war, ja ihr wichtige Hoheitsrechte abgerungen hatte. In den ersten beiden Jahrhunderten war davon noch nicht die Rede; die Christen kümmerten sich nicht um die Dinge der Welt, sie erwarteten den Antichrist und die Wiederkunft des Heilands[3]). Erst als im Laufe des II. Jahrhunderts diese Hoffnung mehr und mehr ermattete und demgemäss das Bedürfnis hervortrat, sich auch im Irdischen zurecht zu finden, schloss man sich in Synoden zusammen und schuf sich später eine zentralisierte Organisation; es ist schwerlich ein Zufall, dass die ersten Provinzialvereinigungen, von denen wir wissen, gegen die Montanisten gerichtet sind, die jene von der Kirche aufgegebenen eschatologischen Hoffnungen neu beleben wollten[4]). Aber selbst diese Kirchenbildung wurde anfangs ohne Argwohn angesehen, weil sie weniger gegen den Staat und seine Religion als gegen häretische Christen gerichtet war oder wenigstens schien[5]). Thatsächlich hatte sich das ältere Christentum um den Staat gar nicht gekümmert; nach Iesu[6]) und Paulus'[7]) Vorschrift würde es sich jeder weltlichen Obrigkeit in weltlichen Dingen gefügt haben[8]), und es hatte insbesondere gegen das römische Reich um so weniger einzuwenden, als es in ihm nach einer hartnäckig sich erhaltenden apokalyptischen Vorstellung das letzte Bollwerk im Kampf gegen den Antichrist sah. Indessen hatte seit der Diadochenzeit der Staat mit der bestehenden Religion einen Bund auf einer Grundlage geschlossen, der Patriotismus hatte Formen angenommen, die der Christ nicht anerkennen konnte. Die verhängnisvolle, aber unabweisbare Konsequenz der antiken Staatsentwickelung, die in der Vergöttlichung des Regenten die höchste Vereinigung von Staat und Religion geschaffen hatte, war, dass wer die Staatsreligion nicht anerkannte, zugleich den Staat negierte. Aber auch die Erfüllung vieler einzelner Verpflichtungen gegen den Staat und gegen Private, der Eid[9]), die Ableistung des Kriegsdienstes[10]), die Bekleidung der ehrenvollen, aber kostspieligen Kommunalämter war dem Christen sehr erschwert[11]), der Sklave kam in schwere Gewissensbedenken, wenn er dem heidnischen

*dose*, Paris 1897; M. Conrat (Cohn), Die Christenverfolgungen im römisch. Reich vom Standpunkt des Juristen, Leipz. 1897.

[1]) Wie Ramsay a. a. O. 192 ff. m. R. hervorhebt. Vgl. auch Mommsen a. a. O. 419; Cumont, *Text. mon. fig.* I $325_{2}$.

[2]) Z. B. Meliton bei Euseb. *h e* IV $26_{7}$ f. Vgl. Orac. Sibyll. $12_{38}$; Lasaulx, Unterg. d. Hell. $42_{160}$; $82_{232}$.

[3]) Noch für das Jahr 948 d. St. (= 195 n. Chr.?) wird das Erscheinen des Antichrist von einem unter den Antoninen lebenden Sibyllendichter prophezeit, Or. Sibyll. $8_{148}$; Neumann I 118; Geffcken, Kompos. u. Entstehungzeit der Orac. Sibyll. 40.

[4]) Neumann a. a. O. I 61.

[5]) Neumann a. a. O. I 65.

[6]) Matth. $22_{21}$.

[7]) Z. B. *Rom.* $13_{1}$ ff. Vgl. 1 *Timoth.* $2_{2}$ f.

[8]) So verraten Athenag. *πρεσβ.* 37; Tertull. *apol.* 30 u. aa. keinerlei Bedenken, für den Kaiser zu beten. Das von Tertull. *apol.* 39 Angeführte hält Harnack, Miss. u. Ausbr. d. Christent. 215 vielleicht m. R. für das in Karthago offiziell eingeführte Kirchengebet.

[9]) Bigelmair, Die Beteiligung d. Chr. am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, München 1902 100 ff.

[10]) Bigelmair a. a. O. 164—201. Trotz der Warnungen der christlichen Schriftsteller und trotz des Verbotes mehrerer Kirchenordnungen gab es übrigens schon vor Konstantin viele christliche Soldaten.

[11]) Tertull. *idolol.* 37.

Herrn beim Opfer dienen sollte[1]). Schlimm war endlich die Lage der Christinnen, die sich mit Heiden vermählt hatten. Ihre Zahl muss gross gewesen sein, da in den höheren Ständen sich weit mehr Frauen der neuen Lehre angeschlossen hatten[2]) als Männer und die Kirche zwar vor der Eingehung von Mischehen warnte, sie aber doch, da sie von Paulus gestattet waren[3]), nicht grundsätzlich verbieten wollte[4]). Konflikte konnten um so weniger ausbleiben, als die Theorie der Kirche die Pflichten gegen Gott über die menschlichen stellte[5]). Da bedurfte es keiner Ausnahmegesetze gegen den neuen Glauben; vielmehr hatte dieser ein Privileg nötig, um bestehen zu können. Es wiederholt sich hier der Gegensatz des Judentums zum Seleukidenreich in grösserem Massstab[6]). Den Juden hatte Rom eine Ausnahmestellung eingeräumt[7]), die anfangs wahrscheinlich auch den Christen zu gut kam[8]); je mehr aber durch den Übertritt von Griechen und Römern das Christentum seinem jüdischen Ursprung entfremdet wurde, mussten sowohl die begünstigten jüdischen Gemeinden als die römische Staatsgewalt auf eine genauere Unterscheidung dringen, und damit wurde das Christentum rechtlos. Auch politische Gründe hielten die Regierung davon ab, die dem Juden zugebilligte Ausnahmestellung auch dem Christen zu gewähren: denn eben jene Internationalität, welche das Christentum als wertvollen Bundesgenossen hätte erscheinen lassen können, musste es der Regierung als einen gefährlichen Konkurrenten darstellen, sobald entschieden war, dass seine Unterstützung nicht angenommen werden könne[9]). So ist denn die Unvereinbarkeit des Christentums mit den staatsbürgerlichen Pflichten schon im I. Jahrhundert anerkannt gewesen[10]); der Nach-

---

1) ebd. Vgl. ebd. 11 *nulla igitur ars, nulla professio, nulla negotiatio, quae quid aut instruendis aut formandis idolis administrat, carere poterit titulo idololatriae.*

2) Bigelmair a. a. O. 97.

3) 1 *Korinth.* $7_{12}$.

4) Bigelmair a. a. O. 246 ff.

5) Orig. *Kels.* I 1 $56_{16}$ ff. schreibt den Christen ausdrücklich das Recht und die Pflicht zu, schlechten Gesetzen nicht zu gehorchen: *ὥσπερ γὰρ εἰ ὑπὲρ τοῦ τύραννον προλαβόντα τὰ τῆς πόλεως ἀνελεῖν συνθήκας τινὲς κρύβδην ἐποιοῦντο, καλῶς ἂν ἐποίουν, οὕτω δὲ καὶ Χριστιανοὶ τυραννοῦντος τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους συνθήκας ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα τῷ διαβόλῳ.*

6) Kornemann, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 145.

7) Ioseph. *antiqu.* XIV $10_8$. Vgl. Neumann I $18_2$. Vgl. o. *[$1603_1$]*.

8) Ohne weiteres gilt dies von den Christen jüdischer Herkunft, so lange es einen jüdischen Staat gab. Nach der Zerstörung Jerusalems können aber von nachsichtigen Beamten auch nichtjüdische Christen durch die Zahlung einer Entschädigung an den Iupiter Capitolinus sich Kultusfreiheit erkauft haben. Vgl. Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 421 ff.

9) Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 418.

10) Dass die Zugehörigkeit zum Christentum als solche bestraft werden konnte, kann aus Stellen wie 1 Petr. $4_{15}$; Iustin. *ap.* $1_4$; $_{11}$; $_{24}$; $_{45}$; $2_2$ (S. 198 Otto); Athenag. 2 S. 10 Otto; Tertull. *ap.* 2 a. E.; 44; Lact. *inst.* $5_{11}$ a. E. mit Sicherheit gefolgert werden (vgl. auch Bigelmair a. a. O. 33). Zweifelhaft ist nur, ob die Strafbarkeit des Christentums schon unter Nero (Allard S. 17; s. dagegen C. Franklin Arnold, Neronische Christenverfolg. 114) anerkannt wurde oder erst später, z. B. als Domitian sich als verkörperte Weltvernunft anbeten liess. Letzteres nimmt Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 275 an, und in der That finden wir hier zuerst die Weigerung der Christen, dem Kaiser zu opfern (*Apok.* Io. $13_{15}$; $20_4$), und (trotz Hardy, *Christian. and Rom. emp.* 157) zugleich die Spuren einer grösseren Christenverfolgung, der auch Flavius Clemens, ein Vetter, und seine Gattin Domitilla, eine Nichte des Kaisers, unterlagen (Suet. *Dom.* 15; Eus. *h e* $8_{17}$. Dion Kass. $67_{14}$ spricht irrtümlich von einer Hinneigung zum Judentum). Gegen Ramsay hat sich in neuerer Zeit Hardy, *Christ. and Rom. governm.* 79 ff. ausgesprochen; er bestreitet, dass man bereits in domitianischer Zeit die Christen auf Grund des Majestätsgesetzes verurteilte; nach

weis, dass jemand Christ sei, genügte zu seiner Verurteilung. Indessen hat das Kaisertum zwei Jahrhunderte lang im allgemeinen nicht danach gestrebt, Märtyrer zu schaffen[1]); zwar wurden die bestehenden Gesetze nicht aufgehoben, aber doch ihre Anwendung erschwert und ihre Übertretung stillschweigend geduldet. Traian verordnete, dass die Beamten nicht selbständig, sondern nur auf Grund einer Beschwerde gegen einen Christen vorgingen; anonyme oder nicht in den gesetzlichen Formen vorgebrachte Anklagen wurden nicht berücksichtigt, durch rigorose Strafen gegen die Denunzianten, die ihre Angabe nicht beweisen konnten, suchte man die Anzeigen zu vermindern[2]). Schon wenn die Denunziation aus

---

ihm bestand vielmehr fort, was unter Nero festgestellt war: *odio humani generis con-[vi]cti sunt* (Tac. *a* $15_{44}$), was nach Hardy 71 ebenso wie *maleficus* (Suet. *Nero* 16) das Verbrechen der Zauberei (vgl. Cod. Iustin. IX $18_7$ *pr.* = Theod. IX $16_6$ *etsi homines [omnes,* cod. Theod.] *magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt*) in sich schliesst. Letztere Kombination ist nicht überzeugend; sie wird auch dadurch nicht erwiesen, dass die Christen wie die Zauberer wilden Tieren vorgeworfen und verbrannt wurden.

[1]) Um die Mitte des III. Jh.'s schreibt Orig. *Kels.* $3_8$ *ὑπομνήσεως μὲν γὰρ χάριν, ἵνα ἐνορῶντες ὀλίγοις ἀγωνιζομένοις ὑπὲρ εὐσεβείας δοκιμώτεροι γίνωνται καὶ θανάτου καταφρονῶσιν, ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι.*

[2]) Plin. *ep. Trai.* 97. Vgl. C. Franklin Arnold, Stud. zur plin. Christenverfolgung, Theol. Stud. aus Ostpreuss. I 1887 229—285; Ramsay, *The church in the Rom. emp.* 196—225. Man mag diese von Traian schwerlich zuerst eingeschlagene Religionspolitik mit Tertull. *ap.* 2; Neumann, Der röm. St. u. die allgem. Kirche 23 ff. u. aa. eine Halbheit nennen, sollte dann aber billigerweise anerkennen, dass der im Heidentum wurzelnde Staat, um konsequent zu sein, entweder sich selbst hätte aufgeben oder mit unerhörter Grausamkeit das Christentum hätte ausrotten müssen. — Innerhalb der von Traian gezeichneten Linien hat sich die römische Religionspolitik mindestens bis auf M. Aurel (Callewaert, *Rev. hist. et litt. rel.* VIII 1903 189) bewegt. Eine Ausnahme scheint das Reskript Hadrians an Minucius Fundanus (Euseb. *h e* $4_8$ f.; das lateinische Original vielleicht bei Rufinus) zu bilden, das daher früher allgemein, aber (trotz Geffcken, GGN 1904 278 ff.) wohl mit Unrecht (Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 420; Hardy, *Christ. and Rom. emp.* 148; Hülle, Toleranzedikte röm. Kais. 19 ff.; Callewaert a. a. O. 152—189 u. aa.) verdächtigt wurde. Allein ob dies Edikt wirklich eine wesentliche Aenderung enthält, indem es den Nachweis eines besonderen Frevels fordert (Mommsen u. aa.) ist doch zw.; ausgesprochen ist diese Forderung jedenfalls nicht, und wenn andrerseits auch nicht gefordert wird, dass der geständige Christ bestraft werde, so ist diese Lücke des Reskriptes doch nur nach der thatsächlichen Rechtsprechung der Folgezeit auszufüllen. Diese bestätigt, dass eine Aenderung nicht eintrat; es ist bedenklich, einen Teil der vermeintlichen Neuerung zu retten, indem man sie auf Asien beschränkt oder annimmt, der Kaiser habe sich absichtlich dunkel ausgedrückt, um das Los der Christen günstiger zu gestalten. Anders steht es nun freilich mit dem Edikt des M. Aurelius (oder Antoninus Pius? Euseb. *h e* $4_{13}$; auch hier der lateinische Text bei Rufinus), von dem Harnack, Texte u. Unters. XIII 4 (s dagegen Hilgenfeld, Berl. phil. Wschr. XVI 1896 778 ff.) und Hülle a. a. O. 26 f. wenigstens teilweise Echtheit behaupten. Hier wird ausdrücklich die Erhebung von Sakralprozessen gegen Christen unter Strafe gestellt (vgl. Euseb. *h e* V $5_6$) und den Christen, auch wenn sie geständig sind, Straflosigkeit zugesichert. Allein dies widerstrebt dem späteren Rechtszustand, wie er uns vielfach in Angaben entgegentritt, von denen zwar nicht jede einzelne als verbürgt gelten kann, die aber doch in ihrer Gesamtheit einen Zweifel nicht lassen. Zwar wird Antoninus Pius' und M. Aurelius' Christenfreundlichkeit auch sonst öfters hervorgehoben (Meliton bei Euseb. *h e* IV $26_{10}$), die des letzteren bisweilen unter Bezugnahme auf das angebliche (Petersen IX 1894 78—89) Regenwunder (Tertull. *apol.* 5; vgl. o. *[$1334_1$]*). Allein unter dem ersteren sind Polykarp und vom Praefectus urbis — also sehr wahrscheinlich mit Wissen des Kaisers — Ptolemaios und Lukios bestraft worden; unter M. Aurelius und L. Verus erschien ein Edikt *κελεῦον τοῖς λεγομένοις θεοῖς σπονδάς τε καὶ θυσίας ἐπιτελεῖν* (*v. Aberc., Acta Sanct.* 22 Okt. = LVII 493), und es fanden unter ihm Christenverfolgungen in Afrika (Tert. *Scap.* 3), Asien (Meliton bei Euseb. *h e* IV $26_5$), Gallien (*Euseb. h e* V 1) und selbst in Italien (Hippol. *ref.* $9_{12}$ S. 454 f. Du.-Schn.) statt. Sogar Com-

unlautern Gründen erfolgt war, konnte sie zurückgewiesen werden. Bei dem Verhör sollen die Statthalter den Christen selbst bisweilen den Weg gewiesen haben, die gestellten Fragen so zu beantworten, dass die Freisprechung erfolgen konnte[1]). War dann der Christ trotzdem geständig, so wurde er zum Widerruf aufgefordert[2]), bisweilen unter Anwendung der Folter[3]); erst wenn alle diese Mittel erfolglos blieben, trat die Todesstrafe ein. Offenbar hatte die Staatsgewalt das ernstliche und auch begreifliche Bestreben, die Anwendung des Gesetzes für den äussersten Notfall aufzusparen; man wollte die Christen lieber gewinnen als bestrafen. Aus diesem Grunde ist es wahrscheinlich zu erklären, dass man von einem ordentlichen Gerichtsverfahren gewöhnlich abstand, obgleich die Gesetze dies sehr leicht machten[4]). Schon auf Grund der Bestimmungen gegen die Magie[5]) und der Lex Iulia de collegiis hätten die Christen wenigstens belästigt werden können, denn erstere wurde ihnen vom Volk allgemein nachgesagt, und was das Vereinswesen anbetrifft, so verzichteten zwar die Christen anfangs, wie es scheint, soweit als möglich, darauf, als Vereine aufzutreten[6]) — woraus sich vielleicht die sich im II. Jahrhundert vollziehende Trennung der Agapai vom Abendmahl erklärt —, aber auch als Septimius Severus die Bestimmungen über die Sterbekassen der Armen,

---

modus, der doch unter der Herrschaft seiner christlichen, für ihre Glaubensgenossen warm eintretenden Mätresse Marcia stand, hat nur in einzelnen Fällen hartnäckige Christen, wie die in den Bergwerken Siciliens Eingeschlossenen (Hipp. *ref.* $9_{12}$; vgl. Kass. Dion $72_4$) begnadigt (vgl. Neumann a. a. O. 85 ff.). Dass den Christen während der folgenden Bedrückungen die relative Ruhe des II. Jh.'s in zu günstigem Licht erschien, ist begreiflich; dass sie Urkunden fälschten, um ihren Anspruch auf Schonung mit dem Verhalten der guten Kaiser begründen zu können (Joel, Blicke in die Religionsgesch. II 15 ff.), zwar nicht schön, aber doch nicht mit dem Massstab der heutigen Historik zu messen. Im wesentlichen scheint demnach die rechtliche Lage der Christen bis auf Decius nicht verändert worden zu sein. Thatsächlich kamen allerdings Abweichungen vor, weil der Willkür der Statthalter ein weiter Spielraum gelassen war. In einzelnen Fällen fanden doch Nachforschungen nach Christen statt (Euseb. *h e* V $1_{14}$; Orig. *Kels.* $8_{69}$), und Septimius Severus scheint dies 202 im Fall der Proselytenmacherei den Statthaltern sogar grundsätzlich anheimgegeben zu haben.

[1]) Tertull. *Scap.* 4 S. 300 Oehl.

[2]) Die Christen schworen ihren Glauben durch die Worte 'gross sind die Götter' (Edm. le Blant, *mém.* *AIBL* XXXVI 1898 76 ff.) ab; dann waren sie im allgemeinen straffrei (Iustin. *apol.* $1_4$; Orig. *Kels.* $2_{13}$ S. $142_2$ K.). Ausnahmsweise wurden jedoch unter M. Aurel in Lugdunum auch die Apostaten bestraft, Euseb. *h e* V $1_{33}$.

[3]) Tert. *apol.* 2 S. 64 Oehl.; *Scap.* 4 S. 360 Oehl.

[4]) Vgl. Le Blant, *Les persécutions* S. 51—71.

[5]) Vgl. über diesen den Christen im II. Jh. immer wieder gemachten Vorwurf Le Blant a. a. O. 73—88.

[6]) Natürlich nennen die Griechen die einzelnen Christengemeinden *θίασοι* (Neumann, Der röm. St. 46 f.; 101 f.), aber die Christen hatten anfangs keinerlei Organisation wie die griechischen Sakralvereine, und als sie sich fester gliederten, waren schwerlich die alten *θίασοι*, die sich damals überlebt hatten, ihr Vorbild (Ziebarth, D. griech. Vereinsw. 130 ff.). Auch an die griechischen Mysterien hat man vielfach als Vorbild für die christlichen Gemeinden gedacht (besonders Wobbermin, Religionsgesch. Stud. zur Frage der Beeinfluss. des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berl. 1896 [s. dagegen E. Rohde, Berl. ph. Wschr. XVI 1896 1577—1586]; vorsichtiger G. Anrich, Das antike Mysterienw. in seinem Einfl. auf das Christentum, Gött. 1894; Abhängigkeit des Christentums von den eleusinischen Mysterien sucht Goblet d'Alviella, *Rev. hist. rel.* XLVII 1903 141—173 zu erweisen. Vgl. auch o. *[$1635_2$]*): mir scheinen weder in den Anschauungen noch in der Organisation — wie namentlich Beatke, Theol. Stud. u. Krit. LX 1887 698 ff. glaubt — erhebliche Uebereinstimmungen vorzuliegen. Vgl. Jahresb. über die Fortschr. der cl. Altertw. CII 1899 III S. 162. — Nähere Beziehungen zeigen sich zu den Mithrasmysterien, die eben in der Zeit die abendländische Welt eroberten, in der die christlichen Gemeinden anfingen, sich fester zu gliedern.

die Collegia tenuiorum, erneuert und praktisch brauchbar gemacht hatte und die Christengemeinden z. T. diese Form annahmen, um Gemeindebesitz erwerben zu können [1]), hat man ihnen keinerlei Schwierigkeiten gemacht, so dass die Christen darin eine Rechtsanerkennung des neuen Glaubens fanden. Darin haben sie freilich Unrecht; aber allerdings hätte die Regierung, wenn es ihr um die Unterdrückung des neuen Glaubens zu thun gewesen wäre, schon auf Grund der caesarianischen [2]) und augusteischen [3]) Gesetzgebung die Bildung christlicher Gemeinden fast unmöglich machen können, wie dies heidnische Heisssporne mit Recht hervorheben [4]). Aber selbst der reaktionäre Senat, dessen Genehmigung zur Errichtung neuer Genossenschaften in Italien und den senatorischen Provinzen erforderlich war, scheint keinen ernstlichen Versuch gemacht zu haben, mit Hilfe des Vereinsgesetzes den neuen Glauben zu unterdrücken. Auch wegen Verletzung der Maiestas [5]) und wegen Sacrilegiums, deren sich jeder gläubige Christ schuldig machte [6]), sind wahrscheinlich nur ausnahmsweise gerichtliche Verurteilungen erfolgt. Im allgemeinen begnügte man sich mit den Mitteln der Coercitio [7]), der Polizeigewalt, die ebenso wirksam sein konnten als Justizstrafen und hinsichtlich deren der Beamte mehr Spielraum hatte, Gesetzesübertretungen nicht zu beachten. Man kann daher sagen, dass die römische Staatsgewalt während der ersten beiden Jahrhunderte zwar nicht die ursprünglich nicht gegen die Christen gerichteten Gesetze der Christen wegen ausser Kraft gesetzt, sie vielmehr in einzelnen Fällen streng angewendet, andererseits aber auch nichts getan hat, um das Christentum als Institution zu unterdrücken. Viel weniger entgegenkommend als die Regierung war der Reichsadel: das zeigte sich beim Prozess des Christen Apollonios unter Commodus, als die dem Angeklagten günstige Regierung die Sache an den Senat verwies, der unnachsichtig die Todesstrafe verhängte, als Apollonios bei der Weigerung, die Staatsreligion anzuerkennen,

[1]) Weingarten, Histor. Zs. XLV 1881 453 ff.; Neumann a. a. O. 107 ff. — Eine Schilderung der Organisation, die damals in den Christengemeinden herrschte, gibt Tertull. *apol.* 38 f.

[2]) Suet. *Caes.* 42.

[3]) Suet. *Aug.* 32. Vgl. Neumann, Der röm. Staat u. die allgem. Kirche 18.

[4]) Kelsos bei Orig. I 1.

[5]) Ueber die Ausdehnung des Begriffs der *maiestas* waren allerdings die Juristen uneins, aber die schärfere Auffassung, wonach auch die *dii populi Romani*, also auch der Kaiserkult unter den Schutz des Majestätsgesetzes fielen, drang durch (Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 396 f.). Ueber die Verweigerung der Anbetung des Kaisers s. insbesondere Tert. *ap.* 10; 28 ff.; Neumann a. a. O. I 148 ff.; Bigelmair 107 f.; Harnack, Miss. u. Ausbreit. d. Christent. 214 ff.

[6]) Allerdings bestraft der römische Staat zunächst denjenigen vermeintlichen Religionsfrevel, der sich gegen die römischen Götter richtet, woraus folgt, dass eigentlich nur Römer sich desselben schuldig machen können, weil nur sie die Pflicht haben, die römischen Götter zu verehren. Allein erstens setzte man kraft einer m. E. nicht notwendigen juristischen Konstruktion die vom Staate geschützten Götter der Nichtbürger den römischen gleich und zweitens überliess man es — in früherer Zeit — den Munizipien, ihre Angehörigen, die sich fremden Religionen zuwendeten, zu bestrafen, und diese verfuhren, da sie einen kleineren Horizont hatten, gewöhnlich noch strenger als die Regierung. Vgl. Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 406; 409. Für die Christenverfolgung kommt die Munizipaljustiz jedoch verhältnismässig wenig in Frage.

[7]) So urteilen Neumann, Mommsen (bes. 398 ff.), Hardy (75), Le Blant (*les persêc.* 51 ff.), Bigelmair (31) u. viele andere, während Conrat die Anwendung der *coercitio* auf eine Minderheit von Fällen beschränkt und Guérin *[1636₁]* 729 ff. behauptet, die Bestrafung sei in der Regel auf Grund eines allerdings nur temporären, nach dem Tode des Kaisers ausser Kraft tretenden Edikts, aber doch auf dem Wege der Justiz erfolgt.

beharrte[1]). Am meisten aber hatten die Christen vom niederen Volke zu leiden[2]); schon im I. Jahrhundert bedrohten Pöbelaufstände die still für sich dahinlebenden Gemeinden. Der alte Hass gegen die Juden übertrug sich auf die Christen; die albernen, aber unter solchen Umständen gewöhnlichen Beschuldigungen wurden vorgebracht. Sie sollten bei ihren Zusammenkünften Gottlosigkeiten treiben, Kinder schlachten und verzehren, Incest üben[3]); Unglücksfälle, die sich ereigneten, galten als durch sie verschuldet[4]).

So hatte sich trotz des Argwohns oder der Verachtung des Volkes und obwohl die Duldung seitens der Regierung jederzeit widerrufen werden konnte, das Christentum bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts stetig, wenngleich langsam entwickelt. Wie gross die Zahl seiner Anhänger damals war, lässt sich auch nicht ungefähr bestimmen[5]): manches weist darauf hin, dass sie hinter der zurückblieb, welche die Äusserungen einiger allzuhoffnungsfreudiger Christen[6]) und die denunziatorischen Angaben ihrer Gegner erwarten lassen. Allein, wenngleich wahrscheinlich auch damals noch eine kleine Minorität, so mussten sie doch schon wegen ihrer jetzt festen Organisation und wegen der Opferwilligkeit, mit der sie sich so lange allen Verfolgungen zum Trotz vom Heidentum unberührt gehalten hatten, auch einem solchen Beobachter bereits als unüberwindlich erscheinen, der die lebendigen Gedanken des Christentums nicht mitfühlte. Trotzdem änderte damals, eben als Rom sein Millenarfest beging, die Reichsgewalt plötzlich ihre Politik und versuchte den neuen Glauben auszurotten. Vielleicht gab eben jene Feier, welche die Christen mindestens z. T. nicht mitmachen wollten, den äusseren Anlass zu dem fünzigjährigen Unterdrückungskrieg des Staates gegen das Christentum. Aber natürlich liegen die eigentlichen Ursachen des Vernichtungskampfes weit tiefer. Die bis-

---

[1]) Neumann, D. röm. St. u. die allg. Kirche 79 ff.; Harnack, Sitz.ber. BAW 1893 721—746; Mommsen ebd. 1894 497; Klette, Der Prozess der *Acta S. Apoll.* 1897 (Texte u. Unters. XV 2). Geffcken, GGN 1904 282 ff. hält die Akten für unecht.

[2]) Vgl. z. B. Euseb. *h e* V *prooem.* 1. Anderes bei Bigelmair, Beteil. d. Chr. am öffentl. Leben 221.

[3]) Schon aus 1 Petr. $2_{12}$ ergibt sich, dass die Sittlichkeit der Christen von den Heiden beargwöhnt wurde. Später hören wir oft (Neumann, D. röm. St. u. die allg. Kirche 34 f.; 136 ff.) von Beschuldigungen, die Athenag. *πρ.* 3 S. 140 zusammenfasst: *τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις.* Solche Verbrechen wurden von den Anhängern verschiedener Religionsgemeinschaften einander ganz allgemein vorgeworfen (z. B. den Heiden Schlachten von Kindern, Dionys. bei Euseb. *h e* VII $10_4$), sodass es der Behauptung einer besonderen jüdischen Verleumdung (Hardy, *Christ. and Rom. emp.* 52) nicht bedarf.

[4]) Tertull. *ap.* 40 S. 182 f. Oehl. Heidnischer und christlicher Aberglauben gingen auch hier einträchtig zusammen; die Christen rühmten sich, dass die Gebeine ihrer Märtyrer die Orakel verstummen liessen (Sokr. *h e* III 18; Theodor. *h e* III $10_1$ ff. u. aa.), und die Heiden warfen den Christen vor, dass sie die Wahrheit des pythischen (Euseb. *v. Const.* $2_{50}$) u. aa. Orakel verhinderten.

[5]) Gegen die Berechnungen Früherer erklärte sich m. R. schon Boissier *f d p* II $268_1$. Aus dem seither von Harnack, Miss. und Ausbreit. d. Christent., Leipz. 1902 360—546 gesammelten grossen Material ergibt sich zwar keine Lösung der Frage, aber mehrere wichtige Punkte treten doch deutlich hervor: 1) die grösste Bedeutung hatte der neue Glaube in den politisch wichtigsten Provinzen, und zwar im Osten mehr als im Westen; die am frühesten dem Christentum gewonnenen Länder sind Kleinasien und die Nachbargebiete; 2) die Hauptvermehrung der Anhänger Iesu fand erst in dem halben Jahrhundert der Verfolgung 250—300 statt; 3) noch am Anfang des IV. Jh.'s bildeten die Christen die Minorität.

[6]) Z. B. Tert. *ap.* 1 S. 60; 37 S. 127 Oehl.; *Scap.* 2 S. 298; 5 S. 301.

herige Politik hatte eine Gemeinde, deren Ansprüche mit der herrschenden Auffassung vom Staate unvereinbar waren, so anwachsen lassen, dass sie, über das ganze Reich hin fest organisiert, eine unmittelbare Gefahr für das geworden war, was man bis dahin für den Staat hielt. Es war ein Akt blinder und verzweifelter Notwehr, dass Decius die bestehenden Gesetze rücksichtslos anwenden und die Christen aufsuchen und kriminell bestrafen liess wie den Dieb [1]). Dass die Regierung einen festen Plan hatte, ist nicht anzunehmen [2]); so erklärt sich auch das beständige Schwanken [3]). Der Erfolg war, wie er sein musste: die Edikte wurden grossenteils nicht ausgeführt, denn von den Beamten, die man mit den Untersuchungen beauftragte, waren viele christenfreundlich [4]) oder wenigstens nicht christenfeindlich, andere bestechlich [5]), andere verfuhren lau, weil sie jedesmal auf eine baldige Zurücknahme des Ediktes rechneten und sich die Zukunft nicht verbauen wollten. Aber selbst wo man nach den Verordnungen verfuhr, befreite man den verfolgten Glauben nur von einer lästigen Menge zweifelhafter Anhänger, während die treuen durch das Blut der Bekenner nur fester zusammengehalten wurden. Gegenüber der Verfolgungssucht der Regierung entwickelte sich geradezu eine Sucht, sich verfolgen zu lassen [6]), die sich auf Herrenworte berufen konnte und

---

1) Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 415.

2) Wie Holl, GGN 1898 833—838 mit Recht gegen Gregg, *The Decian persec.*, Edinb. 1897 bemerkt.

3) So folgte z. B. auf die Verfolgung Valerians 257 (Euseb. *h e* 7 11), die erste, die, wie es scheint, durch pekuniäre Rücksichten mitbestimmt war (Allard, *Le Christ. et l'emp. Rom.* 101 ff.), die erste Legalisierung der Kirche durch seinen S. und Nachfolger Gallienus. Aurelian, der S. einer Heliospriesterin (Vopisc. *Aur.* 4), der nach der Zerstörung Palmyras (Zosim. 1 61) dem Sonnengott einen Tempel in Rom baute (Aur. Vict. *Caes.* 35; Vopisc. *Aur.* 25; 35), ist noch 272 christenfreundlich (Eus. *h e* VII 30 19), aber zwei Jahre später findet eine allgemeine Christenverfolgung statt, die freilich so wenig anhielt, dass gleich nachher Christen sogar Statthalterstellen bekleiden und von den Staatsbeamten mit Respekt behandelt werden. Je mehr sich die Verfolgungzeit ihrem Ende zuneigte, d. h. je deutlicher sich die Unmöglichkeit herausstellte, mit Gewalt durchzudringen, um so sprunghafter wird die Politik der Regierung. Galerius, der S. einer Kybelepriesterin, hatte seinen Schwiegervater Diokletian 303 zu der bekannten Verfolgung aufgereizt, die allgemein sein sollte, aber im Westen fast gar nicht und auch im Osten nur teilweise stattfand. Als Augustus hat dann Galerius zuerst grausame Edikte erlassen, die grausam ausgeführt wurden: es wurden z. B. Jungfrauen zur Prostitution verurteilt (Euseb. *mart. Pal.* 8). Als aber der Augustus sich von der völligen Erfolglosigkeit auch dieser Massregeln überzeugte, hat er in plötzlichem Systemwechsel zusammen mit seinem Caesar Maximinus Daia Toleranzedikte erlassen, die Maximinus sofort nach Galerius' Tod wieder aufhob ([Lact.] *mort. pers.* 36; Euseb. *h e* IX 4), scheinbar gezwungen durch einen Petitionssturm, der in seinem Auftrag organisiert war (Mommsen, Arch.-epigr. Mitt. a. Oesterr. XVI 1893 93—102). Gleich im folgenden Jahr wurde wieder ein christenfreundliches Edikt erlassen. Das sind einige Proben: je näher man auf die Politik eingeht, um so deutlicher tritt ihre gänzliche Planlosigkeit und Ratlosigkeit zu Tage.

4) Schon unter Commodus, Septimius und Alexander Severus waren Christen am kaiserlichen Hofe nicht selten; die decianische Verfolgung verdrängte sie zwar zeitweilig, aber unter Valerianus (Euseb. *h e* VII 10 3), Gallienus und anfangs unter Diokletian treten sie wieder hervor (Bigelmair, Beteil. d. Chr. am öffentl. Leb. 154 ff.).

5) Tertull. *fug. in persec.* 12 u. 5. tadelt es ausdrücklich, dass Christen sich loskaufen. Die Certifikate, durch die den des Christentums Verdächtigen bescheinigt wurde, dass sie geopfert hätten und demnach von weiteren Belästigungen befreit seien — mehrere dieser Scheine sind auf Papyrus erhalten — wurden bald ein Gegenstand des Handels, Cyprian. *ep.* 31 2; *de lapsis* 27; *ad Fortun.* 11 (Mi. IV S. 317; 502; 698).

6) In Kleinasien, wo allerdings des dort mächtigen Montanismus wegen besondere Verhältnisse herrschten, drängten sich die Christen so zum Martyrium, dass der Prokonsul von Kleinasien Arrius Antoninus sagte

die von der Kirche zwar nicht unterstützt wurde, aber doch, weil der in der edeln menschlichen Natur liegende Zug, für die verfolgte Sache einzutreten, in jenen mystisch erregten Zeiten besonders stark entwickelt war, bis zum Schluss des langen Krieges fortwährend zunahm und dem bekämpften Glauben immer neue opferwillige Anhänger zuführte. Dass man nach dem Fehlschlagen der decischen Verfolgung den Versuch mehrmals wiederholte, obgleich klar ist, dass höchstens der erste unverhoffte Schlag eine geistige Bewegung niederstrecken kann, beweist eine grosse Perversität des politischen Urteils. Thatsächlich ist in diesen fünfzig Jahren der Verfolgung das Heidentum wenigstens im Orient fast untergegangen; die meisten seiner Kulteinrichtungen begegnen im IV. Jahrhundert überhaupt nicht mehr oder sie sind doch nur von lokaler Bedeutung wie das alexandrinische Serapeion oder der Marnasdienst in Gaza. Eine universale Ausbreitung hatte nur noch der einzige[1]) Kult, der ausser dem Christentum eine gewisse zentralisierte Organisation besass: der Mithrasdienst. Nach seinem und des Christentums Vorgang hat dann der abergläubische[2]) Maximinus Daia[3]), als der Staat im Kampf gegen das letztere unterlegen war, dem Heidentum eine Art Kirchenverfassung gegeben, worin ihm später Iulian folgte[4]): Unternehmungen, die zwar historisch sehr merkwürdig sind als die einzigen überlieferten Versuche, der alten Religion selbst die bis dahin fehlenden Waffen zur Verteidigung zu geben, die aber schon deshalb ganz vergeblich bleiben mussten, weil sie ausgeführt wurden, als der Kampf bereits entschieden war. Was im IV. Jahrhundert noch dem Christentum widerstand, ist nicht mehr die Burg der alten Religion; es ist ein aus ihren Trümmern und den Resten der Philosophie eilig zusammengesetzter Neubau[5]). Die Bedrückungen hatten das Christentum so gekräftigt, dass es wenige Jahre nach der letzten, gefähr-

*ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε.* Anderes bei Le Blant, *Les persécut.* 123; Neumann, Der röm. St. u. die allgem. Kirche 69.

1) Wenigstens gab es sonst keine das Reich umspannende Hierarchie. Dagegen war allerdings in mehreren Provinzen das Priestertum organisiert. So hatte insbesondere Kleinasien eine Art Hierarchie (Koerte, Ath. Mitt. XXII 1897 40 ff.; über die Kirchenordnung des Kybeledienstes s. Graillot, *Rev. arch.* IV III 1904[1] 341 ff.), und es ist nicht unmöglich, dass bei den Versuchen Maximins und Iulians auch diese Ansätze benutzt werden sollten. — Ueber Mithraskult s. o. *[1600 1]*.

2) Euseb. *h e* VIII 14 8 ff. Vgl. das ebd. IX 8 über die Einführung des Zauberkultus für Zeus Philios und das ebd. IX 5 1 über die Verbreitung der gefälschten Pilatusakten Bemerkte.

3) Aus dem Adel der einzelnen Städte ernannte Maximinus die Oberpriester, die wieder unter Provinzialpriestern standen, (Lact.) *de mortib. persec.* 36. Vgl. über seinen und Iulians Plan Allard, *Christ. et l'emp. Rom.* II 177 ff.

4) Ueber Iulians Plan s. bes. das grosse Brieffragm. S. 371—392 Hertl. und *ep.* 63. Beide gehören nach Asmus, Zs. f. Kirchengesch. XVI 1896 45—71; 220—252 zu demselben Brief; dieser war an den Oberpriester von Asien Theodoros gerichtet, einen Philosophen, den Maximus, des Kaisers geistlicher Berater, diesem empfohlen hatte. Die Encyklika, welcher dieser Spezialerlass vorgreift, hat noch Gregor von Nazianz gelesen. — Vgl. über Iulians Kultordnung auch Rode, Gesch. d. Reakt. Kais. Iul. S. 46 ff.

5) Insbesondere scheinen die Tieropfer, deren Darbringung einst eine der wichtigsten religiösen Pflichten gewesen war, stark eingeschränkt gewesen zu sein, wie dies in einer Zeit des wirtschaftlichen Niedergangs schon die Not gebot; auch das Beispiel der Christen und Juden und die Lehren einzelner vegetarianischer Sekten beförderte in dieser Beziehung die Gleichgültigkeit, und ein Teil der damals so mächtigen heidnischen Mystik (z. B. hermetische Schriften, Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 402) war dem Opferwesen sogar grundsätzlich abgeneigt. Zwar sind auch später noch oft, namentlich von Iulian, Tiere den Göttern geschlachtet *[s. z. B. 1665 4]*, aber die Entrüstung über das Opferverbot würde

lichsten, wenngleich auch keineswegs allgemein durchgeführten Verfolgung zwar noch nicht die herrschende, aber doch die vorherrschende Religion wurde. Auch ohne die Schlacht an der mulvischen Brücke, welche äusserlich die Entscheidung brachte, hätte binnen kurzer Zeit eintreten müssen, was damals eintrat. Ist auch Konstantins religiöse Stellung gewiss nicht durch bewusste politische Rücksichten, sondern durch seinen Aberglauben[1]) und, so weit er dessen fähig war, durch wirkliches Herzensbedürfnis bestimmt worden, so hat diese persönliche Überzeugung, die übrigens nur eine starke Hinneigung zum Christentum, nicht etwa eine volle Hingabe ist[2]), doch sein politisches Verhalten nicht vorzugsweise bestimmt; kein Kaiser, der sich auf seines Landes oder auch nur auf seinen eigenen Vorteil richtig verstand, hätte wesentlich anders gehandelt als er. Konstantin hat auch gar nicht die Absicht gehabt, das Christentum zur Reichsreligion zu erheben[3]). Allerdings behaupten dies ebensowohl christliche wie heidnische Schriftsteller, darunter auch solche, die, wie Eusebios, mit dem Kaiser über religiöse Angelegenheiten gesprochen haben und, wie man meinen sollte, seine Absichten kennen mussten[4]), und auch seine Regierungsmassregeln scheinen damit übereinzustimmen: er hat zwar nie die Zerstörung heidnischer Tempel angeordnet, wie christliche Schriftsteller berichten[5]),

---

doch wohl viel stärker von den heidnischen Schriftstellern ausgesprochen werden, wenn nicht auch unter den Heiden die Tieropfer viele Gegner gehabt hätten.

[1]) Zosim. $2_{29}$ will wissen, er sei zum Christentum übergetreten, weil ihn kein heidnischer Priester nach der Ermordung des Crispus und der Fausta entsühnen wollte. Die dieser Anekdote zu grunde liegende abergläubische Gesinnung des Kaisers ist auch sonst bezeugt. Der Heide Sopatros erlag den Intriguen des christlichen Praefectus Praetorio Ablabius, weil dieser dem Kaiser einzureden wusste, dass Sopatros, *κατέδησε τοὺς ἀνέμους δι' ὑπερβολὴν σοφίας* (Eunap. *v. Aedes.* $463_{3}$ ff. Boiss.). Eine Reliquie vom Kreuz Christi stellte Konstantin auf dem nach ihm genannten Markte in silbernem Verschluss auf einer purpurnen Säule auf, Nägel vom Kreuz liess er als *χαλινούς τε καὶ περικεφαλαίας*, die er im Krieg benutzen wollte, umarbeiten (Sokr. *h e* I $17_{8}$ ff.; vgl. Zonar. $13_{1}$). Das ilische Apollonbild soll er mit Nägeln vom Sarg des Heilands versehen haben, um den Zauber abzuwenden(?), Zonar. XIII 3 S. $182_{19}$ Ddf. — Ebenso urteilt über den Beweggrund für Konstantins Uebertritt Boissier, *Fin du pagan.* I 1 ff.

[2]) Dies wäre freilich der Fall, wenn die berühmte Geschichte von der Erscheinung des Kreuzes mit der Schrift *τούτῳ νίκα*, auf Grund deren Konstantin das Kreuz als Apotropaion angebracht haben soll (Euseb. *v. Const.* $1_{28}$ f.), sogleich, und zwar mit Zustimmung des Kaisers in Umlauf gekommen wäre. Allein diesen Vorgang, den das ganze Heer gesehen haben soll, kennt noch (Lact.) *mort. pers.* 44 nicht; es wird hier auch das Schildzeichen in anderer Form als bei Eusebios, und zwar so (*transversa X littera summo capite circumflexo*) beschrieben, dass es die Christen auf *Χρ(ιστός)* beziehen konnten und sollten, während es den Heiden m. E. nicht notwendig als christlich erscheinen musste. Dies würde der konziliatorischen Politik, die Konstantin namentlich zu Anfang seiner Regierung befolgte, entsprechen; indessen sind die Ansichten darüber noch geteilt. Vgl. Rapp, Das Labarum und der Sonnenkult, Jb. d. Vereins d. Altertumsfr. in den Rheinl. 1866 116—145; Zöckler, Das Kreuz Christi, Gütersloh 1875 147—164; Bratke, Festschr. d. Gymn. in Jauer 73—91.

[3]) Im Gegensatz zu manchen neueren Untersuchungen wird im folgenden die früher herrschende Ansicht vorgetragen, wie sie z. B. Brieger, Const. d. Gr. als Religionspolitiker (Zs. f. Kirchengesch. IV 1881 163—203) begründet hat.

[4]) So scheint es z. B. nach Euseb. *v. Const.* $4_{20}$, als sei das Christentum Militärreligion geworden. Meist erklären sich solche Behauptungen aus der Verallgemeinerung einer einzelnen, durch besondere Umstände bedingten Massregel.

[5]) Z. B. Euseb. *v. Constant.* $3_{54}$; Malal. XIII 317 Ddf.; anderes bei Unger a. a. O. 11. Die Angabe bezieht sich ebenso wie Eunap. *v. Aedes.* 37 S. $461_{18}$ Boiss., auf einzelne Tempel, z. B. auf solche, in denen Unzucht oder anderes Anstössige verübt wurden (Belege bei Reiske zu Liban. II $162_{56}$; vgl. u. *[$1647_{1}$ f.]*) oder auf solche, deren Kult, weil er die Gefühle der Christen besonders reizte, zu Ruhestörungen Anlass geben konnte. Aus dem letzteren Grunde hat Konst. auch das *simu-*

aber doch die private[1]) Haruspicin, ja schliesslich allen heidnischen Kult verboten[2]) und dessen Heiligtümer schliessen lassen[3]). Allein alles dies beweist nicht, dass von Anfang an sein Ziel darauf gerichtet war, den Staat zu christianisieren oder gar das Heidentum auszurotten. Pläne für eine ferne Zukunft zu entwerfen, war nach allem, was wir von ihm wissen, nicht seine Sache: in das Weite zu sehen, vermochte er nicht, aber für das Nächstliegende hatte er einen scharfen Blick und — seltsam gemischt aus Aberglauben und praktischem Verstand — ein nüchternes Urteil. Es begegnet sehr häufig und ist ganz erklärlich, dass selbst die nächsten Freunde eines Staatsmanns den Erfolg seiner Politik, namentlich wenn er mit seinen und ihren persönlichen Wünschen zusammenfällt, für beabsichtigt halten. Was die angeführten Verordnungen anbetrifft, so war bei ihrer Durchführung wahrscheinlich oft mehr das finanzielle[4]) als das religiöse Interesse bestimmend, im allgemeinen aber wurden sie überhaupt ebensowenig ausgeführt[5]) wie im II. Jahrhundert die Gesetze, auf Grund deren das Christentum verboten gewesen wäre. Wahrscheinlich wollte man auch jetzt die Gesetzesübertretung nicht sehen, sondern nur ein Zwangsmittel für den Notfall haben, wenn aus dem Nebeneinanderbestehen der beiden Religionen sich Schwierigkeiten ergaben. Darin, dass jetzt das Christentum als im Besitz befindlich betrachtet wird, zeigt sich nun freilich ein vollständiger Umschwung der thatsächlichen Verhältnisse; aber nichts berechtigt zu der Annahme, dass Konstantin der Entwickelung der Dinge vorgegriffen und nicht vielmehr sich bestrebt hat, auf Grund der jeweiligen Verhältnisse soweit als möglich Ordnung zu schaffen. Im Gegenteil. Das völlige, übrigens auch in der Überlieferung ausdrücklich hervorgehobene[6]) Fehlen einer heidnischen Opposition beweist nicht allein die Geschicklichkeit und Vorsicht seiner Religionspolitik, sondern zugleich, dass diese im wesentlichen die Zustände nicht schuf, sondern nur kon-

---

*lacrum Iovis in loco resurrectionis* und die Marmorstatue der Aphrodite *[$1613_1$] in crucis rupe* wegnehmen lassen, Hieron. *ep.* 58 (XXII 582 Mr.).

[1]) Da diese Schicksalsbefragung vielfach zu unlautern Zwecken geübt wurde, konnte das Verbot als Polizeimassregel gedeutet werden. Später hat der Heide Themistios die Unterdrückung der 'magischen Opfer' durch Iovian ausdrücklich gebilligt (*or.* V S. $83_{11}$ *ἱερὰ ἀνοίγων ἀποκλείει μαγγανευτήρια, καὶ θυσίας ἐννόμους ἀφιεὶς οὐ δίδωσιν ἄδειαν τοῖς γοητεύουσιν*); vgl. auch u. *[1647]*. — Die Orakelbefragung im öffentlichen Interesse wird 321 ausdrücklich angeordnet: Cod. Theodos. XVI $10_1$ *Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae, quid portendat ab haruspicibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur.* Ebenso war der Heilzauber und die Zauberei zur Abwehr von Unwetter ausdrücklich gestattet. — Noch Konstantios (Amm. Marc. XIX 12) hat nicht die Weissagung, sondern die böse Absicht, der sie diente, verboten.

[2]) Theodor. *h e* III $3_6$. Ganz allgemein sagt Sozom. I $8_5$ *τοῦ λοιποῦ θύειν ἀπείρητο πᾶσιν ἢ μαντείαις καὶ τελεταῖς κεχρῆσθαι ἢ ξόανα ἀνατιθέναι.*

[3]) Euseb. *v. Const.* $4_{25}$; Sokr. *h e* I $3_1$; Theod. I $2_4$; *h e* V $21_1$ (ebd. $_2$ wird dasselbe von Konstantins Söhnen ausgesagt). Anderes bei Unger, Quellen zur byzant. Kunstgesch. 15.

[4]) So hat er die aus edlem Metall gefertigten Götterbilder, die keinen besonderen Kunstwert hatten, in die Münze geschickt, andere, womit auch Geld erspart wurde, in Konstantinopel aufgestellt (Euseb. *v. Const.* $3_{54}$, der darin natürlich eine gegen das Heidentum gerichtete Massregel sieht; Sokr. *h e* $1_{16}$; Sozom. $2_5$) oder dazu verwendet, um Hofleute zu bereichern (Liban. *or.* 28 S. 185 R.; vgl. Amm. Marc. XXII 4).

[5]) So erklärt sich, was Liban. *or.* 28 (II 161 f. R.) von Konstantin sagt: *εἰς μὲν τὴν τῆς πόλεως, περὶ ἣν ἐσπούδασε, ποίησιν τοῖς ἱεροῖς ἐχρήσατο χρήμασι, τῆς κατὰ νόμον δὲ θεραπείας ἐκίνησεν οὐδὲ ἕν.*

[6]) Z. B. von Sozom. II $5_2$.

statierte. In dem langen Unterdrückungskrieg waren, wie wir gesehen haben, viele heidnische Kulte teils so verkümmert, teils so verwildert, dass einsichtige Heiden selbst ihre Aufhebung als unumgänglich bezeichnen mussten. Fast alle Einzelmassregeln, die von Konstantin bezeugt sind, wie die Aufhebung der Prostitution in Aphaka[1]) und Heliopolis[2]), das Verbot der Privatweissagung[3]), die schon unter Tiberius wegen der damit oft verbundenen unlauteren Zwecke eingeschränkt worden war, können ebenso sehr als Polizei- wie als politische Massregeln aufgefasst werden; unmöglich lassen sie die Schlussfolgerung zu, dass es sein letztes Ziel war, die Heiden rechtlos zu machen. Vielmehr lässt sein ganzes Verfahren gar keinen Zweifel darüber, dass das Heidentum unter ihm eine staatlich konzessionierte Religion war. Er und noch seine Söhne haben als pontifices maximi an der Spitze des römischen heidnischen Priestertums gestanden; bei der Gründung von Konstantinopel sind neben christlichen auch heidnische oder mindestens nichtchristliche Zeremonien vollzogen und sogar heidnische Religionsinstitute neu gegründet worden[4]). Deutlich treten die Grundzüge seiner Politik auf dem Gebiet hervor, auf dem es allerdings aus praktischen Gründen am meisten wünschenswert war, dass eine gemeinsame, von Christen und Heiden gleichmässig anerkannte Ordnung herrsche: in der Festsetzung der Feiertage. Indem er den Sonntag zum Feiertag machte[5]), wählte er den Tag, der ebensowohl dem mäch-

[1]) Euseb. *v. Const.* $3_{55}$; Sokr. *h e* I $18_7$ ff. u. aa.

[2]) Euseb. *v. Const.* $3_{58}$; Sokr. *h e* I $18_7$ ff.; Sozom. V $10_7$ beschreibt die Unzucht am Aphroditetempel so: *πάτριον ἦν αὐτοῖς πρότερον ἐκπορνεύεσθαι παρὰ τοῦ προστυχόντος τὰς ἐνθάδε παρθένους πρὶν τοῖς μνηστῆρσι συνελθεῖν εἰς γάμον.*

[3]) S. o. *[$1646_1$]*.

[4]) Spätere Schriftsteller fabeln, Konstantin habe Konstantinopel der Gottesmutter geweiht (Zonar. $13_8$ u. aa.), und dies bestätigen späte Mz.typen. Aber nach der älteren Ueberlieferung erhielt die Stadt in antikem Geist eine *Τύχη*, die *Ἀνθοῦσα*, und es wurde mit ihrem Kult der des Kaisers verbunden, wie Roma und Augustus zusammen verehrt worden waren; dieser Anthusa, deren N. mit dem 'hieratischen' N. Roms, Flora (Io. Lyd. $4_{30}$) zusammenhängt, opferte Konstantin bereits zwei Jahre vor der eigentlichen Namengebung der Stadt. Ein 'Hierophant' (Pontifex Maximus?) und ein *τελεστής* Sopatros waren bei der Gründung zugegen, Ioh. Lyd. $4_2$. Was V. Schultze, Unterg. d. Heid. I 55 zur Entkräftung dieser Angaben beibringt, genügt nicht (vgl. bes. Strzygowski, Die Tyche v. Constantin., Anal. Graec. 143—153); selbst wenn das Kreuz (Suid. *μίλιον*) von Anfang an an der Stirn (Strzygowski 150) oder an der Seite Tyches gestanden haben sollte, bleibt doch die *Τύχη* eine unchristliche Vorstellung, und zu ihrem Bilde wurde eine Statue der Kybele mit dem Löwen umgeschaffen (Zosim. $2_{31}$ S. 97 *ed. Bonn.*; Amelung, Röm. Mitt. XIV 1899 8—12): als unchristlich hat man sie auch noch im VI. Jh. empfunden, als man sie ganz durch die Panagia ersetzte. Tyche ist nicht der einzige heidnische Kult in Konstantinopel: die auf der Akropolis befindlichen Tempel des Helios, der Artemis Selene und der Aphrodite hat Konstantin erhalten (Mal. XIII S. 324 *ed. Bonn.*); er hat eine Heliosstatue auf sich bezogen und sich in ihr verehren lassen (Preger, Herm. XXXV 1901 457—469). Vor der Gründung der Stadt hat er ein troisches Orakel (nach Wolff, *Nov. orac. act.* 4 vielleicht das des Sarpedon [Apollon Sarpedonios], vgl. Tertull. *an.* 46) befragt; vgl. *AP* XIV 115. — Ueber Konstantins Sonnenkult vgl. die o. *[$1645_1$]* angeführten Schriften Rapps, Zöcklers und Bratkes. — Einzelne Massregeln, wie das Verbot der Aufstellung seiner Bilder in Tempeln (Euseb. *v. Const.* $4_{16}$) können das Urteil über die Gesamtpolitik Konstantins so bestimmten Zeugnissen gegenüber nicht ändern.

[5]) Euseb. *v. Const.* $4_{18-20}$; $_{23}$. Schon in der älteren christlichen Litteratur (s. Gebhard-Harnack zu Barn. *ep.* $15_9$) knüpfen sich an die *κυριακή* (*apok.* $1_{10}$; *dies dominicus* Tert. *cor.* 3 u. aa.) als Freudentag (Tert. a. a. O. und *apol.* 16) gewisse Festgebräuche; wahrscheinlich fanden früh am Sonntagmorgen gemeinsame Andachten statt. Jedenfalls konnten also die Christen den Sonntag, auch wenn sie ihn nicht als Sabbat feierten, als ihr Fest betrachten. Schon von den dem Kaiser nahestehenden christlichen Schrift-

tigsten heidnischen Kult, dem Mithrasdienst, wie dem Christentum genehm gemacht werden, ja von den Anhängern beider als eine Bevorzugung aufgefasst werden konnte. Die Massregel war praktisch, aber sie hätte keinen Zweck gehabt, wenn Konstantin den baldigen Untergang des Heidentums vorausgesehen oder gar selbst beabsichtigt hätte.

Nun war es allerdings nicht das alte griechisch-römische Heidentum, das er schützte. Ausser einigen philosophischer Umdeutung fähigen barbarischen Diensten, unter denen der Mithrasdienst der wichtigste war, hatte sich im Kampf gegen den neuen Glauben von allen Mächten des alten nur die Philosophie noch eine wirkliche Widerstandskraft bewahrt und diese, freilich mit Aberglauben arg vermischt, nimmt denn auch in dem neuen Heidentum des IV. Jahrhunderts die führende Stellung ein. Der so wesentlich veränderte alte Glaube ist neben dem katholischen unter Konstantin staatlich konzessioniert gewesen. Nach alter Sitte wurden von den Staatsorganen gottesdienstliche Handlungen vollzogen: dies geschah, wenn alle oder nahezu alle Beteiligten sich zu derselben anerkannten Religion bekannten, nach dem Ritus dieser, wo aber eine solche Übereinstimmung nicht herrschte, nach einem neutralen Modus, den möglichst alle mitmachen konnten. Dem entspricht das eigene Verfahren des Kaisers selbst. Er hat später, namentlich gegen Ende seiner Regierung, als die Christen zwar vielleicht noch nicht die absolute Majorität, aber jedenfalls den weitaus wichtigsten Bestandteil der für den Staat wertvollen Bevölkerung bildeten, seine Zuneigung für die Christen in seinen Verordnungen bisweilen bei passenden Gelegenheiten ausgesprochen, im allgemeinen aber bedient er sich in der amtlichen Sprache neutraler Wendungen, die zwar den Monotheismus aussprechen, aber nichts spezifisch Christliches enthalten und daher ebensowenig bei den heidnischen Philosophen wie bei den Christen Anstoss erregen konnten[1]).

Diese Paritätspolitik musste nun freilich zum Siege des Christentums führen, aber der alte Glaube ist nicht durch Konstantin untergegangen. Seine Massregeln sind mehr Symptom als Ursache: sie zeigen, dass alle Gewaltmassregeln der Kirche gegenüber versagt hatten. Duldung bedeutete aber für das exklusive Christentum Herrschaft; denn so herabgekommen dies auch war, so überragte es doch nicht nur an innerem Werte das damalige Heidentum, befriedigte insbesondere weit besser als alle Formen desselben die Bedürfnisse jener Zeit, sondern es hatte auch eine viel festere Organisation und, seit die Verfolgungszeit alle charakter-

---

stellern wird die Massregel damit begründet, dass an diesem Tage Iesus auferstanden sei; aber ebenso war das Heidentum zufrieden, das damals den Sonnengott als obersten Gott verehrte, Brieger, Zs. f. Kirchengesch. IV 1881 176; Gundermann, Zs. f. deutsche Wortforsch. I 1901 180 f. Vgl. o. *[1596 zu 1595₁]*.

[1]) Vgl. Wendland, Berl. phil. Wschr. XXII 1902 228 ff. Konstantin liebt Ausdrücke wie *θειότης, ἡ θεία σπουδή, ὁ θεός* (stets mit Artikel), *τὸ θεῖον* oder im selben Sinn *τὸ κρεῖττον*; er ist überzeugt, dass Gott im Diesseits und Jenseits seine Verehrer belohnt, die Verächter bestraft (Heikel in der Vorrede zu Euseb. *v. Const.* I LXXXVII); spezifisch Christliches oder gar Theologisches findet sich bei ihm gar nicht, was freilich sich z. T. schon aus der Mangelhaftigkeit seiner Bildung erklärt. Die hinter Eusebios' *v. Const.* stehende *oratio ad sanctorum coetum*, durch die sich noch Seeck, Zs. f. Kirchengesch. XVIII 1898 342 hat täuschen lassen, ist eine aus dem V. Jh. stammende Fälschung auf Grund von Euseb. *v. Const.* 4₃₂.

schwachen Elemente aus ihm hinaus und in das Heidentum zurückgedrängt hatte, ein zwar wahrscheinlich nicht sehr grosses, aber todesmutiges, wohldiszipliniertes Heer, dem das Heidentum nichts entgegenstellen konnte. Kaum lächelte die kaiserliche Gunst dem neuen Glauben, so strömten natürlich alle Streber ihm zu[1]). Die Aussicht, bei der Plünderung der Tempel etwas zu erbeuten, überzeugte damals die Reichsfürsten nicht weniger vom neuen Glauben als 1200 Jahre später die Hoffnung auf die säkularisierten Güter die deutschen Reichsfürsten vom Segen der Reformation. Als Iulian zur Regierung kam, war ein grosser Teil des Hofes durch derartigen unsauberen Gewinn befleckt[2]). Den Häuptern folgte die grosse überzeugungslose Masse, die durch kein inneres Band an den alten, ihnen z. T. unverständlichen Kult gefesselt war, langsam nach. Aber teils durch diesen Umschwung, teils durch die Nachwirkung der vorangegangenen Bedrückungen wurde das Christentum nicht minder verändert als durch andere Gründe das Heidentum. Bis in die Bischofsitze drang das Lippenchristentum vor: gar mancher ungetreue Hirt hat wie Pegasos von Ilion[3]) die christliche Maske abgeworfen, als unter Iulian die kaiserliche Gunst dem alten Glauben lächelte. Ein anderer Teil der unverhofft zu weltlichen Ehren gelangten Bischöfe beträgt sich wie Emporkömmlinge; viele kirchliche Schriftsteller des IV. Jahrhunderts zeigen einen Dünkel, der um so abstossender wirkt, als die Erbitterung über die früher dem Christentum zugefügten Unbilden sich oft in einem sehr beschränkten Fanatismus äussert. Die Kirchenhistoriker berichten aus dieser Zeit von zahlreichen gesetzlosen und oft brutalen Handlungen, die von den Anhängern des neuen Glaubens gegen das Heidentum verübt wurden. In Alexandreia stiess man 346, als man auf dem der Kirche geschenkten Mithraion ein Bethaus anlegen wollte, auf das Adyton; um die noch zahlreich vorhandene Heidenschaft zu verhöhnen, liess Bischof Georgios die Mysterienheiligtümer in feierlicher Prozession durch die Stadt tragen, was blutige Unruhen erregte[4]). Als Iulianos die geschlossenen Tempel wieder öffnen liess, schlichen sich Christen nachts ein und zerbrachen die Tempelstatuen[5]). Solche Thaten, von denen die Geschichte des IV. Jahrhunderts voll ist, sind nach der voraufgegangenen Verfolgung natürlich und würden als solche nicht der Erwähnung wert sein; aber dass die Berichterstatter, die oft geraume Zeit nach den Begebenheiten schreiben, sie mit offenbarem Behagen und mit Billigung erwähnen, zeigt doch, wie anders der Geist der Zeit geworden ist. Ums Jahr 347 hat Firmicus Maternus die Konstantinssöhne in einer offenen Bittschrift auf-

[1]) Im vierten Jh. war das Christentum auch unter den Senatoren schon so ausgebreitet, dass die heidnischen meist mehrere Priestertümer übernehmen mussten, weil nicht mehr genügend viel qualifizierte Persönlichkeiten vorhanden waren, HABEL, *Comm.* STUDEM. 104.

[2]) Amm. Marc. $22_4$.

[3]) Iul. *ep.* 78. Vgl. HENNING, Herm. IX 1875 257—266; BOISSIER, *Fin du pag.* I 160. Andere Fälle des Renegatentums beklagt Hieron. *chron.* 366. Vgl. LASAULX, Unterg. d. H. $70_{186}$.

[4]) Sozom. $5_7$.

[5]) Sokr. *h e* III 15; Sozom. V $11_1$. Gleiche Roheiten verübten die verschiedenen christlichen Sekten auch gegeneinander. In dem Streit zwischen Damasus und Ursinus um das römische Episkopat wurden 367 in der Kirche 137 Erschlagene gezählt, Amm. Marc. XXVII $3_{12}$ ff.

gefordert, das Heidentum mit Stumpf und Stil auszurotten. Aus Bibelstellen wird gefolgert, dass weder der Sohn vom Vater noch der Bruder vom Bruder noch die Gattin vom Gatten zu schonen sei, dass das ganze Volk gegen die Heiden mobil zu machen, ganze Staaten zu vernichten seien[1]. Den Mord des vermeintlichen Apostata hält Sozomenos für eine schöne That[2]. — Während aber die Bestialität des christlichen Pöbels, die Beschränktheit, die Urteilslosigkeit der Gebildeten, das Selbstbewusstsein der Kirchenfürsten — so kann man sie jetzt schon nennen — schnell zunehmen, vermindert sich die geistige Kraft der Kirche, als ob sie sich in den langen Kämpfen erschöpft hätte. Trotz der schon unter Konstantin und namentlich unter Konstantios und Konstans zu ihren Gunsten erlassenen Gesetze verlangsamt sich im IV. Jahrhundert die Ausbreitung des Christentums[3], obwohl natürlich ein grosser Teil der Indifferenten ihm jetzt zufiel. Aber auch innerlich kommt es nicht recht vorwärts. Nach dem Siege stand es vor der Aufgabe, neue Formen auch des öffentlichen Lebens zu schaffen, aber es hat kaum neue Formeln hervorgebracht. Nicht bloss die für das geschäftliche Leben wichtigen Staatsinstitutionen, wie die Kalenderordnung[4], wurden nicht wesentlich weiter christianisiert,

---

[1] Firm. Mat. $29_2$; vgl. *Deut.* $13_{6-11}$.

[2] Sozom. VI $2_1$.

[3] Die auf die Ausrottung des Aberglaubens gerichteten Erlasse des Konstantios und Konstans — die übrigens die ausserhalb der Stadtmauern gelegenen Tempel, in denen z. T. die Wettspiele gefeiert wurden, ausdrücklich zu erhalten gebieten (Cod. Theod. XVI $10_3$) — und die siegesfrohen Aeusserungen der christlichen, die resignierten Ausdrücke der heidnischen Zeitgenossen haben bis in die neuere Zeit hinein die Christianisierung im IV. Jh. schneller vorgeschritten erscheinen lassen, als sie thatsächlich stattgefunden haben kann. Die Gesetze wurden fast nur im Orient, wo es keine widerstrebende Aristokratie gab, und auch hier nur unvollständig ausgeführt (Allard, *Iul.* II 152 ff.), und die Behauptungen der Schriftsteller werden oft durch die späteren Thatsachen widerlegt. So ist es z. B. eine grosse Uebertreibung, wenn es heisst, Eleusis sei bereits unter Konstantios zur Ruine geworden; vgl. die u. *[$1670_4$]* zusammengestellte Litteratur. — Iulian spricht (*contra Christ.* S. 207; vgl. 198) von den Asklepiosheiligtümern — er nennt Pergamon, Rom, Tarent, Kos und Aigai —, so dass man annehmen muss, dass sie noch existieren: aus solchen gelegentlichen Aeusserungen lässt sich der wirkliche Zustand deutlicher ablesen als aus viel bestimmter lautenden, die rhetorisch gefärbt sind.

[4] Dass die Kirche die von ihr selbst gebilligte, als eine Konzession an das Christentum begrüsste Sonntagsordnung Konstantins *[$1647_2$]* nicht antastete, ist begreiflich; aber man nahm auch die Wochentagnamen mit ihren Erinnerungen an die heidnischen Planetengötter in den Kauf (Rühl, Chronol. 55). Ebenso gefährlich für die Reinheit des Christenglaubens war die Verlegung der Geburtsfeier des Heilands vom Epiphanienfest — das selbst vielleicht heidnischen Ursprungs ist *[$1613_1$]* — auf den 25. Dezember, an dem sie wahrscheinlich im Einvernehmen mit der Regierung zuerst in Rom 354 durch den Bischof Liberius, allmählich auch im übrigen Abendland und dann — mit Ausnahme Armeniens noch vor 450 — im Orient gefeiert worden ist (Usener, Rel. Unters. I 274; 337). Zwar haben die Christen auch diesen Tag passend in ihre Ueberlieferungen einfügen können, indem sie Iesus an dem Kalendertag seines Todes, dem 25. März (von wo aus auch die Taufe 15 oder 17 Monat rückwärts, also auf den 6. Jan. oder 8. Nov. datiert wurde), gezeugt werden liessen (Bilfinger, Unters. üb. die Zeitrechn. d. alten Germ., Stuttg. 1901 1—10); aber entscheidend für die Wahl dieses Tages als Hauptfesttag war wahrscheinlich der Umstand, dass an ihm auch der Geburtstag des grossen Sonnengottes (Mommsen, *CIL* $I^1$ 410) gefeiert wurde. Durch das Zusammenfallen beider Festtage wurden geschäftliche Störungen vermieden: die Wahl dieses Tages war also ganz im Sinne Konstantins erfolgt, der auch bestrebt gewesen war, die aus dem Zusammenbestehen der einander so feindlichen Religionen sich ergebenden Misstände möglichst zu beseitigen. So begreiflich es nun ist, dass die Kirche den einmal anerkannten Festtag nicht nachträglich verwarf, so hat sie doch jedenfalls ihre Kraft überschätzt, wenn sie meinte, das hierdurch begünstigte Eindringen heidnischer Vorstellungen in das Christentum verhindern zu können. — Wo der alte griechische Mondkalender noch fortbestand, hat ihn das

obwohl sie mittelbar auch zur Trübung der christlichen Vorstellung beitrugen: auch die Rechtsordnung und die sozialen Zustände blieben in allen Hauptpunkten so bestehen, wie sie der alte Glaube dem neuen überlassen hatte. Indem das Christentum auch die kaiserliche Gewalt unangetastet liess, setzte es sich in einen inneren Widerspruch mit sich selbst, der nur deshalb weniger auffällt, weil er durch mehr als anderthalb Jahrtausende geheiligt erscheint, der aber den aufmerksamen Betrachter der Geschichte um so mehr zum Nachdenken auffordert, je mehr er die Kirche von dem Streben erfüllt sieht, das Kaisertum der Kirche äusserlich unterzuordnen. Ebenso wenig hat jetzt das Christentum die Kraft, auf religiösem Gebiet die heidnischen Vorstellungen und Gebräuche, welche die so massenhaft zuströmenden Konvertiten mitbringen, alle aufzusaugen. In demselben Augenblick, in dem das Heidentum durch Konstantin von seinen abstrusen Riten befreit wird, lebt ein grosser Teil der heidnischen Kulte und Mythen im Christentum wieder auf. Bis zum Ende des III. Jahrhunderts hatte die Christenheit den hellenischen Mythen und Kulten gegenüber im allgemeinen eine ablehnende Stellung eingenommen, die sie der Philosophie gegenüber schon lange nicht mehr behauptete. Die wichtigste Ausnahme ist die Darstellung des Orpheus unter den Tieren auf Katakombenbildern [1]), die sich wahrscheinlich daraus erklärt [2]), dass dem thrakischen Sänger monotheistische Gedichte zugeschrieben wurden [3]). Im allgemeinen betrachteten die Christen der drei ersten Jahrhunderte schon die Beschäftigung mit der Götter- und Heldensage als unheilig und unheilsam, und so war damals als Ersatz für jene in der Schule und im Haus eine eigene christliche erziehliche und erbauliche Litteratur erwachsen, die aber, weil sie nichts Selbständiges

---

Christentum trotz der sich an ihn knüpfenden heidnischen Erinnerungen nicht beseitigt; in Athen war er noch unter Iustinian in Gebrauch (Rühl 21). Vgl. über die christliche Kalenderordnung V. Schultze, Unterg. d. Heident. II 88—98, der freilich das Nichtkönnen als ein planvolles Nichtwollen deutet. — Wenn die christlichen Kaiser anfangs *divi, sacri, aeterni* u. s. w. genannt werden, so waren auch diese Ausdrücke nicht so erstarrt, dass sie nicht auch heidnische Vorstellungen wachrufen konnten. Vgl. Cumont, *Rev. hist. litt. rel.* I 1896 451; Kornemann, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 146.

[1]) Heussner, Die altchristl. Orpheusdarstellungen, Leipz. Diss. 1893; Knapp, Orpheusdarstell., Progr. Tüb. 1895 S. 31 ff.; C. M. Kaufmann, Sepulcr. Jenseitsdenkm. 127 ff.; vgl. Strzygowski, Zs. d. deutsch. Palaestinavereins XXIV 1901 139—171 (Msk. aus Jerusal.). Dass es sich bloss um die Uebernahme eines Kunsttypus (Heussners Rezens. in der *Rev. de l'hist. des rel.* XXIX 1894 118) handele, ist nicht anzunehmen, auch nicht, dass der Typus gnostischen Ursprungs (Achelis, Zs. f. NTliche Wiss. I 1900 216) sei. Vielleicht aber hat die Gnosis doch insofern mitgewirkt, als sie die Vorstellung des mit Orpheus z. T. später verschmolzenen, gewiss nicht rein christlichen (Martigny, *Ét. arch. sur l'agneau et le bon pasteur*, Par. 1860; Veyries, *Les fig. crioph.*, Par. 1884 63—80) guten Hirten mit Rücksicht auf einen heidnischen orientalischen Kult (über Malakbel s. Dussaud, *Rev. arch.* IV 1 1903[1] 378) geschaffen hat. (Ueber Christus als Sonnengott s. o. *[1626 1]*). — Ausser Orpheus erscheinen von Gestalten des griechischen Mythos noch das Paar Eros und Psyche, das leicht christlich umgedeutet werden konnte, die Sirenen, die der Ausdruck der Totenklage geworden sind, vereinzelt auch Bakchos, die Nereiden und Dioskuren (V. Schultze, Unterg. d. griech.-röm. Heident. II 381) in der christlichen sepulkralen Kunst. — Viel leichter als die hellenischen Götter werden natürlich die auf Grabmonumenten üblichen Symbole von den Christen übernommen, so das Pferd, der Fisch, das Schiff (als Symbol der Ueberfahrt ins Jenseits; vgl. Prop. V [IV] 7 55 f.), s. Usener, Sintfl. 219 ff. — In diesem Zusammenhang ist endlich daran zu erinnern, dass wie Osiris *[1580 5 ff.]* auch Christus und die Märtyrer bisweilen um kühles Wasser für die Seelen angefleht werden (Friedländer, Sittengesch. III 639).

[2]) S. das bei Roscher, ML III 1202 ff. Bemerkte.

[3]) Orph. *fr.* 4 ff.

schaffen konnte, die Motive der heidnischen Sage und des heidnischen Romans nur mit den notwendigen Umformungen weiter verwendete[1]). Eine grosse Anzahl einzelner mythischer Züge lebt so in christlichen Legenden fort: so wird z. B. die Sage von den frommen Brüdern Amphinomos und Anapi(a)s, die ihre beiden Eltern aus einer Feuersbrunst erretten[2]), auf zwei christliche Jungfrauen[3]), die Oidipussage auf Gregor[4]) übertragen; auf Simon den Magier geht ein in einem späteren ägyptischen Roman vorkommender Zug[5]), die vergebliche Himmelfahrt, auf Barbara und Eirene gehen einzelne Teile der Danaesage über[6]), und wenn in dem Roman des Hieronymos eine Wölfin den Antonius leitet[7]), wenn zu Euroia in Epeiros der Bischof Donatos einen Drachen tötet[8]), wenn der Kopf des Mauritius nach Vienne schwimmt[9]), wie der des Orpheus nach Lesbos, der des Osiris nach Byblos, so ist auch hier eine bewusste oder unbewusste Anlehnung an heidnische Motive anzunehmen. Oft ist das Verhältnis so locker, dass eine bestimmte Quelle nicht nachgewiesen werden kann, zumal da sich innerhalb der neuen Litteratur die einmal übernommenen Züge selbständig entwickelten: auf den heiligen Georg scheinen nach einander Züge des Perseus von Tarsos[10]), des ägyptischen Horos[11]) und des arabischen El Khidr oder El Khudr[12]), der vielleicht seinerseits dem assyrischen Hasisadra entspricht[13]) und wahrscheinlich auch mit Elias verschmolzen ist[14]), übertragen zu sein. Die Unsicherheit wird dadurch noch grösser, dass die zugrunde liegenden Formen des heidnischen Mythos bisweilen selbst nicht erhalten sind, wie bei der ursprünglich ephesischen Siebenschläferlegende, die wahrscheinlich an eine verschollene Parallelform des Endymionmythos anknüpft[15]), und bei dem heiligen Nestor von Thessalonike, dessen Ge-

---

[1]) Weingarten, Urspr. des Möncht. 59 ff.

[2]) Claudian. 50.

[3]) Gurlitt, *Anal. Graec.* 103.

[4]) Usener, Sintfl. 108 f., der auch andere moderne Parallelen anführt.

[5]) Vgl. über diesen Teil der Simonlegende Hilgenfeld, Ketzergesch. 184. Den Zusammenhang mit einer ägyptischen Novelle zeigt A. Meyer, DLZ XXIV 1903 2007; noch Bousset, Antichr. 96 hatte einen ganz anderen Ursprung vermutet.

[6]) Wirth, Danae in christl. Legenden, Prag. Wien, Leipzig 1892 (in den Einzelheiten oft nicht überzeugend).

[7]) *v. S. Pauli* 9 (Mi. XXIII 25). Die Sage vom 'weisenden Tier' *[792₃]* ist auch in der *vita Hippol.* (Anal. Bolland. XXII 1903 322) benutzt: hier ist es ein Esel, der den Heiligen führt.

[8]) Sozom. VII 26₁ ff.

[9]) *acta Sanct.* 22. 9. [Sept. VI S. 384]. Ueber den Kopf des heiligen Titos, der in Kandia auf Kreta gezeigt, dann aber in den venezianischen Marcusdom geschafft wurde, s. *act. Sanct.* 4. 1 (Jan. I S. 164₁₅). Vgl. o. *[951₄ ff.]*.

[10]) M. Mayer, XL. Phil.vslg. (Görlitz) 1889 336—348 *[vgl. o. 1173₃; 1258₃]*; v. Gutschmid hatte den heiligen Georg zu Mithras gestellt, Dillmann, Sitz.ber. BAW 1887[1] 357 ihn wenigstens als mythisch gelten lassen, wogegen Friedrich, Sitz.ber. BaAW 1899[2] 159—203 historische Elemente der Sage nachweisen will.

[11]) Clermont-Ganneau, *Compte rendu AIBL* IV xxii 1894 283.

[12]) Mayer, XL. Philol.vslg. (Görlitz) 1889 340.

[13]) Lidzbarski, Zs. f. Assyr. VII 1892 104—116.

[14]) Meissner, Arch. f. Rlw. V 1902 229.

[15]) Diese Vermutung hat zuerst E. Rohde, Rh. M. XXXIII 1878 209₁, der bereits den Mythos vom Schlaf des Epimenides verglich, ausgesprochen. John Koch, Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, Leipzig 1880 vergleicht die von Aristoteles bezeugte Sage von den sardischen Schläfern (E. Rohde, Rh. M. XXXV 1880 157—163), die schon Rohde (ebd. 163) als wahrscheinlich phoinikisch bezeichnet hatte, und meint, dass es sich hier um Inkubation im Kult des Asklepios-Esmun und der sieben Kabeiren handele. Aus dem Asklepioskult soll (Koch 63 ff.) der Hund der Siebenschläferlegende stammen; die Kabeiren sollen (ebd. 68) in Ephesos neben der grossen Göttermutter gestanden haben. — Vgl. auch o. *[1525₁]*.

schichte[1]) vielleicht aus einer nicht überlieferten Form der Apaturienlegende herausgesponnen ist[2]). Man muss daher bei diesen Parallelen wie in der Regel bei den Quellenuntersuchungen über die Märchen sich gewöhnlich mit der Feststellung der Analogie und der allgemeinen Erkenntnis begnügen, dass zahlreiche Zusammenhänge bestehen; in einzelnen Fällen, wo der antike Namen sich erhalten hat, wie bei der Pelagia, die der Aphrodite[3]) oder Isis Pelagia entspricht[4]), oder bei dem heiligen Hippolytos, der wie sein Namensvetter von Rossen zerrissen sein soll[5]), ist allerdings auch das spezielle Vorbild ziemlich deutlich. Alle diese Entlehnungen bedeuten aber noch nicht das Eindringen heidnischer Vorstellungen in den christlichen Kult, es ist ein rein litterarischer Vorgang. Im IV. Jahrhundert setzte sich dieser Prozess fort, aber er nahm jetzt andere Formen an. Denn seitdem auch die höheren Gesellschaftskreise sich überwiegend dem Christentum zugewandt hatten, lag diesem die von ihm selbst anerkannte Verpflichtung ob, eine neue höhere Bildung an Stelle der heidnischen zu setzen. Aber dieser Aufgabe zeigte sich der neue Glaube nicht mehr gewachsen. Wohl haben auch Christen dieses und des folgenden Jahrhunderts vielfach versucht, die Geschichten des alten und des neuen Testaments in den Formen der Schullitteratur, des homerischen Epos, der euripideischen Tragödie, der pindarischen Lyrik, des platonischen Dialogs darzustellen, wie namentlich die beiden Apollinarios aus dem syrischen Laodikeia, Iohannes von Damaskos, der Dichter der 'Susanna', Nonnos, der Paraphrast des Iohannesevangeliums, ferner der Verfasser des *Χριστὸς πάσχων*, bei den Römern namentlich Prudentius; wohl hat Augustinus in seiner Doctrina Christiana ausführlich den Plan begründet, neben oder vielmehr über die heidnische Schulbildung als deren wertvollere Ergänzung eine christliche zu setzen, und ein Jahrhundert später hat Theodorichs Geheimsekretär Cassiodor praktisch versucht, die unvermittelt nebeneinander stehenden christlichen und heidnischen Erziehungselemente zu verschmelzen. Allein alle diese Anläufe führten zu einem von der Kirche selbst schliesslich offen eingestandenen Misserfolg. Die geoffenbarte Religion bot weder dem Dichter so anziehende Stoffe noch liess sie dem Denker so viele Freiheit wie das antike Heidentum, dessen schönste Produkte eben aus den Bedürfnissen der Poesie und der Philosophie entstanden waren. Indessen zu Versuchen, bei denen sich diese Nachteile hätten recht fühlbar machen können, ist es überhaupt kaum noch gekommen[6]). Denn das Christentum hatte den Verfall des geistigen

[1]) Phot. *bibl.* 255 S. 469 a 16 ff.; *Act. Sanct.* Octobr. IV S. 63 ff.

[2]) Usener, Rh. M. LIII 1898 370 ff.

[3]) S. o. *[1351 8]*.

[4]) Usener, Leg. d. Pelagia 1879 S. XXIII erinnert auch an die Hh. Marina, Margerita, Reparata, Eugenia u. s. w.

[5]) Prudent. *perist.* 11 87 (*ergo sit Hippolytus quatiat turbetque iugales intereatque feris dilaceratus equis*) hat den Zusammenhang selbst gefühlt. Cook, *Cl. rev.* XVI 1902 369 vermutet, dass das Fest des heil. Hippolytos (13. Aug.) anknüpfe an einen Hippolytuskult, der mit dem am selben Tag auf dem Aventinus gefeierten Dianafest (Fest. 343 a 7; Mart. XII 67 2; Plut. *qu. Rom.* 100) zusammengehangen habe. Der aventinische Kult scheint in der That vom nemorensischen filiiert gewesen zu sein; s. Wissowa, Hdb. 200 f.

[6]) Anders urteilt freilich über den Wert dieser christlichen Litteratur V. Schultze II 84 ff.

Lebens nicht aufhalten können: wie es im wesentlichen schon während des III. Jahrhunderts geschehen war, begnügte man sich nach dem Siege des neuen Glaubens damit, die grossen klassischen Dichter und Denker der Jugend in den Schulen zu überliefern, wobei man das Unchristliche dieser Bildung zwar natürlich nicht übersah, aber durch die sonstige christliche Erziehung für überwunden hielt und demnach einen Ausgleich zwischen dem antiken Geistesleben und dem neuen Glauben gefunden zu haben wähnte. Hat dieser bis auf den heutigen Tag fortwirkende, für die Erhaltung der antiken Kultur überaus vorteilhafte Irrtum zu Verfälschungen der religiösen Lehren des Christentums im ganzen nicht geführt, so mussten ihnen dagegen andere Elemente des Heidentums, die ebenfalls aufgenommen wurden, geradezu verhängnisvoll werden[1]). Als im IV. Jahrhundert die Heiden sich stürmisch in das Christentum hineindrängten und nicht mehr die Zeit zu langsamer Assimilation war, als nach dem Übertritt ganzer Gemeinden die vorhandenen Tempel in Kirchen verwandelt werden mussten, da griff man bei deren Benennung in geeigneten Fällen auch auf diese Legendenheiligen zurück; ein Tempel der Aphrodite Pelagia wurde zur Pelagiakirche. Dann ist man freilich auch weiter gegangen und hat entweder aus dem alten Gott kurzweg einen Heiligen gemacht, wie den heiligen Dionysios aus Dionysos[2]), oder aber einen in der Legende oder auch im Namen irgendwie entsprechenden Heiligen an die Stelle des Gottes gesetzt. So ist in Thessalien Aphrodite Euploia[3]), in Athen die jungfräuliche Stadtgöttin[4]) zur Panagia, so ist die Göttermutter zur Theotokos[5]), Poseidon zum heiligen Nikolaos[6]) geworden. In Bithynien wurde die Epiphanie des Dionysos auf dem Delphin vielleicht später dem heiligen Lukianos gegeben[7]); an Apollon Sarpedonios' Stelle tritt Thekla[8]), in der wahrscheinlich auch die die Giganten tötende Athena von Seleukeia fortlebt[9]); die jungfräuliche Artemis von den Seen ward zur Mutter Gottes[10]). Aus dem dionysostragenden Herakles entsteht der Christophoros[11]). Den alten Kult des Sosthenes übernimmt der Engel Michael[12]); an die Stelle der Dioskuren treten in Byzanz die beiden christlichen Heiligen Kosmas und Damianos[13]), und nach ihrem Muster hat man dann, wie es scheint, die beiden Heiligen Kyros und Iohannes geschaffen oder wenigstens geformt,

---

[1]) Vgl. zum folgenden HARNACK, Dogmengesch. II[3] 1 - 14.

[2]) POLITIS, *Μελ.* I 43 f.; RENNELL RODD, *Customs and lore* 142 f.

[3]) POLITIS, *Μελ.* I 60.

[4]) HERTZBERG, Unterg. des Hellen. 446. Der Parthenon scheint zuerst der *Ἁγία Σοφία* geweiht worden zu sein, MICHAELIS, Parth. 45 ff. Die Zeit ist ungewiss.

[5]) Malal. IV S. 77 f. DIND.

[6]) POLITIS, *Μελ.* I 57.

[7]) S. o. *[1227 2]*.

[8]) S. o. *[327 1]*.

[9]) u. [10]) RAMSAY, *Church in the Rom emp.* 466.

[11]) USENER, Sintfl. 189 f.

[12]) PANOFKA, Ber. BAW 1851 115 ff.; DEUBNER, *Incub.* 65 ff. Vgl. o. *[320 5]*.

[13]) DEUBNER, *Incub.* 77 ff.; Neue phil. Jbb. IX 1902 387; HARNACK, Medizinisch. aus d. ältest. Kirchengesch. 12; USENER, Rh. M. LVIII 1903 332. Es gehen auf sie die alten Inkubationen über, die überhaupt in das damalige Christentum eindrangen, EDM. LE BLANT, *Mém. AIBL* XXXVI 1901 17 6. Eine Inkubationsstätte nach Art der mutmasslichen des Attis *[933 7; 1525 1]* war es vielleicht, die am Iohannisgrab nachgebildet wurde. Wie der phrygische Hirt sollte Iohannis in seinem Grabe schlummern; seine Atemzüge sollten den das Grab deckenden Staub in Bewegung setzen, der für heilig galt und unter dem N. Manna Gegenstand eines schwunghaften Handels war (CORSSEN, Monarchian. Prol. (Texte u. Unters. XV 1) S. 98. — Ueber Heilige, die an die Stelle der

deren angebliche oder auch wirkliche Gebeine aus der Markoskirche in Alexandreia Kyrillos nach Menuthis schaffen liess, damit sie dort statt der Isis Wunderkuren verrichteten[1]). Gebeine von Märtyrern dienten überhaupt oft dazu, um eine Stätte, die seit alter Zeit heiligen Zwecken geweiht war, dem Christentum zu erhalten[2]). Zahllose Tempel wurden Kirchen[3]). Nun erfolgte freilich diese Umwandlung zunächst in der praktischen Absicht, den Bau eines neuen kostspieligen Gotteshauses zu ersparen, und wurde gelegentlich wohl auch durch die Lehre begründet, dass zur Sühne der durch die Dämonenverehrung entweihten Stätte ein Kult des einen Gottes errichtet werden müsse; auch haben solche Erneuerungen gewiss meist die Wirkung und wahrscheinlich manchmal auch den Zweck gehabt, den Übergang zu dem neuen Glauben zu erleichtern und diesen durch die Anknüpfung an eingewurzelte Kulte zu befestigen. Allein es drangen doch auf diesem Wege zahlreiche heidnische Elemente in das Christentum ein. Das christliche Ritual, das in den Grundzügen damals festgestellt wurde, hängt von dem altgriechischen mindestens in demselben Masse ab, wie von dem jüdischen. Es ist zwar bei der Verwandtschaft, die auf dem Gebiete des Kultus der Mosaismus mit dem orientalischen und auch dem griechischen Heidentum zeigt, im einzelnen Falle meist unmöglich, den Ursprung einer christlichen Zeremonie oder Institution mit Sicherheit dem einen oder dem andern zuzuweisen; aber wo die Überlieferung eine Vermutung gestattet, ist damals weit häufiger ein heidnischer als ein jüdischer Ritus Vorbild gewesen[4]). Das Mönchtum ist in Ägypten[5]), wo es dem Patriarchen

---

Dioskuren als Retter aus Sturmesnot getreten sind, s. Radermacher, Arch. f. Rlw. VII 1904 449 ff.

[1]) Lumbroso, *L'Egitto* 147; Deubner, *Incub.* 94. Vgl. o. *[931₂; 1569₈]*. Der N. Κῦρος scheint in der älteren sakralen Therapie wichtig gewesen zu sein (vgl. das gln. Asklepieion bei Pellene, Paus. VII $27_{11}$ und dazu Siebelis), aber das Zusammentreffen ist wohl zufällig.

[2]) Ueber Babylas, der an der Stelle des Apollonheiligtums in Daphne (über dessen Zerstörung s. Allard, *Iul. l'ap.* III 55—82) begraben wurde, s. Sokr. *h e* III 18; Sozom. *h e* V $20_7$; Theodor. *h e* III $10_1$ f. Iulian liess Gebethäuser einreissen, die zu Ehren von Märtyrern am Didymaion erbaut waren, Sozomen. *h e* V $20_7$.

[3]) Ausser dem vielen, was an anderer Stelle gelegentlich angeführt werden muss, sei noch auf Sozom. *h e* VII $15_2$ (Dionysostempel in Alexandreia), Prok. *b. P.* $1_{17}$ S. 84 *ed. Bonn.* (vgl. *b. G.* $4_3$ S. 480 *ed. Bonn.*: Ma in Komana), Theodor. III $7_6$ (Tempel in Arethusa) hingewiesen. Andererseits hat man freilich auch, um den Barbarengöttern seine Verachtung zu bezeigen, ihre Tempel zu den niedrigsten Zwecken bestimmt. Der (byzantinische? Io. Lyd. *m* $3_{47}$; vgl. aber o. *[1647₄]*) Tychetempel wurde zur Kneipe, *AP* IX 180—184; über den Aphrodite-, Helios- und Artemistempel von Byzanz s. Malala XIII S. 345 Ddf.

[4]) Oefters heben christliche Schriftsteller selbst den heidnischen Ursprung hervor, z. B. bei den Gelagen an den Gräbern der Märtyrer, August. *conf.* $6_2$. Vgl. V. Schultze, Unterg. d. griech.-röm. Heident. II 350 f.

[5]) Die κάτοχοι des Serapisdienstes (Weingarten, Urspr. d. Möncht. 40 ff.; vgl. Dräseke, Zs. f. wissensch. Theol. XLIV 1901 76 ff.; Beloch, GG III 447; o. *[929 zu 928₄; 1575₂]*) sind freilich eine Gilde von berufsmässigen Inkubanten gewesen (Preuschen, Mönchtum u. Serapisk., Progr. Darmst. 1899 S. 29 f.; vgl. Schirl, Ev. LZ 1904 79); das schliesst aber nicht aus, dass sie zeitweilig in mönchischer Abgeschlossenheit lebten. Vgl. auch Bouché Leclercq, *Mél.* Perrot 17 ff. Es ist zwar nicht möglich, in ihnen das unmittelbare Vorbild des christlichen Mönchwesens zu sehen, das sich seit ca. 340 anfangs langsam, dann aber rapide in Aegypten ausbreitete (Sokr. *h e* IV 23); wohl aber dürfen wir in ihnen eine Erscheinungsform des Geistes der Weltflucht erblicken, der sich seit dem VI. Jh. v. Chr. in mannichfachen Institutionen (z. B. in dem Mönchswesen des Buddhismus) äussert; vgl. o. *[1599₁]*. Wie die ganze Mystik so treten auch diese Frommen im Lande in der hellenistisch-römischen Litteratur nur hervor, wo sie sich durch ungebührliches Betragen oder verabscheuenswerte Riten bemerkbar machen wie die Verschnittenen Kybeles; aber es ist

von Alexandreia im Anfang des V. Jahrhunderts eine stets bereite Bande zu Akten der Zerstörung stellte, wie es scheint, in Nachahmung heidnischer Kulte ausgebildet worden. Heidnischen Ursprungs sind wahrscheinlich die Verwendung der Kerzen im Kult[1]), die Verhüllung des Hauptes[2]) und die Barfüssigkeit[3]) bei der Taufe, endlich sicher die Bittgänge[4]). Der Diakonos Glykerios versuchte das altheidnische Fest des Zeus von Ueñasa nachzuahmen: singend und tanzend zogen Christenmädchen herum, bis Basileios, dessen Briefe die Sache kundthun, dem seltsamen Dienst ein Ende setzte[5]). — Die öffentlichen und die Mysterienkulte haben ungefähr gleichmässig zur Bildung des neuen Rituals beigetragen, von den letzteren jedoch nicht sowohl die alten griechischen Mysterien, die damals nur noch äusserlich fortbestanden und die überhaupt auf das Christentum weniger Einfluss hatten, als man gewöhnlich annimmt[6]), als vielmehr die ursprünglich orientalischen[7]), vor allen das damals weitaus mächtigste aller Mysterien, die Mithrasweihe. Aber durch dieses Eindringen alter Kultformen wurde eine Verschmelzung des alten und neuen Geistes weder bezweckt noch erreicht. Nicht das Edelste, was das Griechentum hervorgebracht hatte, wurde in das Christentum aufgenommen, sondern im Gegenteil die niedrigsten Formen des antiken Heidentums, die Reste des Fetischismus, die sich über ein Jahrtausend hindurch unter fortgeschrittenen Formen der Gottesverehrung versteckt gehalten hatten. Wie Konstantin[8]), ist die ganze damalige Christenheit vom finstersten Aberglauben beherrscht[9]). Der Wahn, dass in dem Gottesbild, in dem Abzeichen der Gottheit deren Wesenheit und Macht stecke, der Fetischismus, ist bei den christlichen Schriftstellern dieser Zeit allgemein verbreitet[10]): der einzige Unterschied gegen

---

mir sehr wahrscheinlich, dass es im hellenistischen Orient in aller Stille Einsiedler gegeben hat. Das Christentum hatte zwar von seinem Ursprung her so viele Elemente des alten Mystizismus aufgenommen, dass es leicht ein Mönchswesen aus sich hätte bilden können; allein die entschiedene Opposition der leitenden Männer hat dies eben in den Jahrhunderten verhindert, wo diese Elemente noch lebendig waren. Dass längst nach dem Absterben der alten Mystik sich innerhalb des Christentums plötzlich der Monachismus verhältnismässig so schnell entwickelte, lässt sich nicht besser erklären als durch die Annahme, dass eben die Elemente, aus denen bis dahin die heidnischen Eremiten sich ergänzt hatten, jetzt christliche Mönche wurden. — Von Aegypten wurde das Mönchswesen frühe nach Kleinasien verpflanzt, wo es von Kappadokien aus in Armenien Eingang fand (Thopdschian, Zs. f. Kirchengesch. XXV 1904 1—32). Schon im IV. Jh. finden wir aber auch in Italien Klöster.

1) Bötticher, Philol. XXV 1867 25 ff. Ueber Fackeln s. Anrich, Ant. Mysterienw. 214.

2) Anrich, Ant. Mysterienw. 203.

3) Anrich ebd. 200 f.

4) Usener, Religionsgesch. Untersuch. I (Weihnachtsf.) 294 ff.

5) Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 443—464. Vgl. üb. den Kult Str. XII $2_5$ S. 537.

6) In dieser Beziehung hat Koch, Ps.-Dion. Areop. (Forsch. z. christl. Litt. u. Dogmengesch. I ii; iii) 92 ff. richtiger gesehen als seine Gegner *[$1640_6$]*.

7) So urteilten schon die damaligen Christenfeinde. Freilich verfielen sie dabei manchmal auf seltsame Behauptungen: so sollte z. B. das Blutopfer Christi eine Nachahmung des *Dies sanguinis* sein (*quaest. ex novo testam.* [sogen. Ambrosiaster] 84 = Mi. XXXV 2279). Vgl. Cumont, *Rev. hist. litt. rel.* VIII 1903 424.

8) S. o. *[$1465_1$]*.

9) Gewiss gilt für viele Männer der Zeit, was Amm. Marc. XXI $16_{18}$ von Konstantios sagt: *Christianam religionem absolutam et simplicem cum anili superstitione confundens.* — Allerdings ist dieser Aberglaube nicht erst damals aufgekommen. Selbst Origen. $1_6$ (vgl. $_{44}$; $_{67}$ S. $96_6$ ff.; $121_{33}$ ff. K.) sagt, dass Iesu N., auch von unsittlichen Menschen ausgesprochen, auf die Dämonen eine Zauberwirkung ausübe. Andere Beispiele sammelt Harnack, Medic. aus d. ältesten Kirchengesch. 68—88.

10) Beispiele bei Radermacher, Fest-

früher besteht darin, dass die in den Bildsäulen vorausgesetzten bösen Dämonen nicht mehr angerufen, sondern mit Hilfe christlicher Abzeichen bekämpft werden. Der Aberglaube, der sich an den Regenstein auf dem Latmos knüpfte, hat bis ins X. Jahrhundert fortgedauert, nachdem man ein Kreuz an dem Fetisch befestigt[1]). Der Anblick des Kreuzes soll den in einer Aphroditestatue in Gaza lebenden Dämon so erschreckt haben, dass er hinausfuhr und zwei Heiden tödlich verwundete[2]). Konstantin hat ein Haus, in dem es spuken sollte, einreissen lassen, was ihm bei den Kirchenhistorikern zum Ruhm angerechnet wird[3]). Noch unter Theodosios schrieben die Christen von Antiocheia einen Volksaufstand gegen den Kaiser einem *δαίμων ἀλάστωρ* zu, der mit Peitschenknall durch die Strassen gezogen sei[4]): ähnliche Vorstellungen hatten in der Zeit des düsteren Dämonenglaubens die Gemüter mit Schrecken erfüllt. Handelt es sich bei dem bisher besprochenen Aberglauben, für den sich sehr zahlreiche andere Beispiele anführen liessen, um das einfache Fortleben irriger Vorstellungen, denen man nicht mehr notwendig religiöse Bedeutung beilegte, so fehlt es doch auch an wirklichem Fetischismus im damaligen Christentum nicht. Die alten Vorstellungen wurden auf die christlichen Symbole übertragen. Eine heilige Persea am Thor von Hermupolis sollte ihre Fähigkeit, durch Wurzel, Blätter und Rinde Kranke zu heilen, davon empfangen haben, dass Iosef mit Maria und dem Kinde daran vorbeigezogen seien; der in dem Baum wohnende Dämon hatte sich damals der Sage nach vor Christus verneigt[5]). Eine Quelle bei Emmaus sollte heilkräftig sein, weil Iesus seine Füsse darin gewaschen[6]). Weit entfernt, die edelsten Bestandteile des Griechentums in sich aufzunehmen, hat das Christentum vielmehr die von der Religion der Kunst ein Jahrtausend zuvor überwundenen, freilich nicht ganz vernichteten Barbareien konserviert; die hohe Überlieferung, die es von seinem Ursprung her aufbewahrte, waren diese Männer zu verstehen nicht mehr im stande.

Dem so gesunkenen Christentum war wenigstens eine der Mächte, die einst das griechische Leben bewegt hatten, noch gewachsen: die Philosophie. Auch die Neoplatoniker waren weit von ihrem Ursprung abgefallen; aber sie waren nicht mehr unplatonisch als die damaligen Christen unchristlich. Ja, als Denker wie als Menschen sind sie ihren christlichen Gegnern überlegen. Dass ein Neoplatoniker, Iulian[7]), den Kaiser-

---

schr. f. Gomperz 197 ff. Es ist dabei allerdings zu berücksichtigen, dass auch bei intelligenteren Heiden damals diese Form des Fetischismus weit verbreitet war. Als die Athena Parthenos weggeführt werden sollte, will sie Proklos im Traume gehört haben, wie sie versprach, in Zukunft bei ihm zu wohnen: Marinos (*v. Procl.* 30) hat das wenigstens plump realistisch gefasst. Anderes ist o. *[982]* angeführt.

[1]) Usener, Rh. M. L 1895 147 f.

[2]) *V. Porphyr.* $8_{21}$ (*Acta Sanct.* $26_2$. Febr. VI 660).

[3]) Sokr. *h e* I $18_{11}$.

[4]) Sozom. VII $23_4$.

[5]) Sozom. V $21_9$ f.

[6]) Sozom. *h e* V $21_7$.

[7]) Gibbon, *Hist. of the decl. and fall. ch.* 23; Wiggers, Iul. d. Abtrünnige, Zs. f. histor. Theol. VII 1837 115—158; D. Friedr. Strauss, Der Romantiker auf dem Thron der Caesaren 1847; Lasaulx, Unterg. des Hellenism. 59—82; Auer, Kaiser Iul. der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern seiner Zeit, Wien 1855; F. Chr. Baur, Die christl. Kirche vom Anf. des IV. bis zum Ende des VI. Jh.'s, Tübingen 1859 17—78; É. Lamé. *Julien l'apostat*, Paris 1861; C. Semisch, Iul.

thron bestieg und bald nachher wieder verlor, sind Zufälligkeiten, aber symbolische; so wenig als der Sieg an der mulvischen Brücke hat eines dieser beiden Ereignisse den Gang der Geschichte im grossen beeinflusst. Es war eine innere Notwendigkeit, dass das Christentum auch mit dieser letzten heidnischen Macht zusammenstiess, und dieser Konflikt musste, da die Religion für die Zeiträume wenigstens, mit denen die Geschichte zu rechnen hat, stärker ist als die Philosophie, für das Christentum siegreich ausfallen. Insofern als Iulian etwas Unerreichbares erstrebte und dies als die Wiederherstellung der Vergangenheit bezeichnete[1]), insofern als er fälschlich die Nationalheiligtümer, die Werke der alten Dichter und Philosophen für sich zu haben glaubte, mag man ihn einen Romantiker nennen; abgesehen von diesen beiden Irrtümern, die er mit seinen heidnischen Zeitgenossen teilt, ist er dagegen sich seiner Ziele klar bewusst. Ja, er übertrifft sogar viele von denen, die heute über ihn geringschätzig denken[2]), in einem Punkt: er durchschaut die innerliche Unvereinbarkeit der antiken Bildung mit dem Christentum, die später freilich durch eine starke Inkonsequenz dieses letzteren verhüllt wurde, klar. Denn ohne Frage ist es vornehmlich diese Überzeugung gewesen, die ihn dem Heidentum vor dem Christentum den Vorzug geben und diesem ein fast schon bestehendes Monopol entziehen liess. Immer wieder betont er, dass er Grieche sei und die herrliche griechische Kultur wieder herzustellen trachte[3]); dass er — freilich nicht als erster[4]) — die Anhänger des alten Glaubens 'Hellenen' und die Christen 'Galilaier' nennt, geht aus der, wie wir gesehen haben, historisch richtigen Ansicht hervor, dass das Aufkommen des Christentums den Sieg orientalischer *βάρβαροι* über die griechische Bildung bedeute. Diese letztere scheint ihm sowohl in metaphysischer wie in ethischer Beziehung dem neuen Glauben überlegen. In ersterer Hinsicht setzt er dem jüdisch-christlichen Gott, der durch einen einmaligen unmotivierten und unbegreiflichen Willensakt die Welt aus dem Nichts erschafft, also plötzlich sein Wesen verändert, und der dann ebenso unmotiviert sich einmal oder ein paarmal einem Volke offenbart, die Gottheit der Griechen gegenüber, die von Ewigkeit her aus dem Unsichtbaren das Sichtbare erzeugt und sich jetzt und immerdar in der Natur und

---

der Abtrünnige, Bresl. 1862; Aug. Neander, Ueb. den Kaiser Iul. u. sein Zeitalter[2], Gotha 1867; Mücke, Flavius Claudius Iulianus, Gotha I 1867; II 1869; Adr. Naville, *Jul. l'apostat et la philosophie du polythéisme*, Par. 1877; Fr. Rode, Gesch. d. Reaktion Kais. Iulians geg. d. christl. Kirche, Jena 1877; W. Koch, Kaiser Iul. d. Abtrünnige, Phil. Jbb. XXV 333—488; V. Schultze, Untergang des griech.-röm. Heident. I 122—175; Boissier, *La fin du paganisme* I 101—168; Allard, *Jul. l'apostat*, 3 Bde., Par. 1900—1903; Glover, *Life and letters in the IV. century*, Cambridge 1901 47—76 (s. dagegen Franklin T. Richards, *Cl. rev.* XVI 1902 183).

[1]) Diesen Widerspruch hat namentlich Naville 27 ff. hervorgehoben. Iulian selbst betont oft, dass er keinerlei religiöse Neuerungen machen will; s. z. B. *ep.* 63 S. 587 H.

[2]) Der historische Rationalismus, d. h. der Wahn, dass die letzten Gründe und Ziele der Geschichte dem menschlichen Auge erkennbar und als höchster Massstab an alle Geschichtserscheinungen zu legen seien, hat das Bild Iulians, der sich gegen eine geschichtliche Notwendigkeit auflehnt, stark verzeichnet; auch religiöse Voreingenommenheit hat zu der falschen Beurteilung beigetragen. In diesem Fall, wo die Versenkung in Iulians Schriften dazu genügt, die Wahrheit zu finden, eben weil Iulian keine tiefe Natur ist, hat die so unhistorische Aufklärungszeit i. g. ein besseres Geschichtsurteil gehabt als das historische XIX. Jh.

[3]) Naville 1 ff.; Boissier I 111.

[4]) Selbst Christen waren ihm vorangegangen, Kukula, Festschr. f. Gomp. 359—363.

Menschheit offenbart[1]). Was die christliche Ethik anbetrifft, so musste jedem ganz mit griechischen Ideen Erfüllten anstössig erscheinen, dass der Mensch nicht durch eigene Kraft und Erkenntnis gut werden könne. Diesen Gegensatz konnte nun freilich Iulian deshalb nicht voll empfinden, weil die damalige Philosophie wenigstens einen Teil der Erhebung des Menschen der Mitwirkung der Gottheit zuschrieb. Aber immerhin fühlt er auch in diesem Punkte den Unterschied des alten und neuen Glaubens ganz richtig, wenn er diesem die Fähigkeit abspricht, wahre sittliche Grösse — im hellenischen Sinn — hervorzubringen[2]), und behauptet, das Christentum erziehe Sklaven[3]). Liegt diesen Äusserungen, wie es scheint, die Überzeugung zu Grunde, dass die blinde Unterordnung des individuellen sittlichen Urteils unter ein von aussen gegebenes Sittengesetz unsittlich sei, dass die volle sittliche Freiheit auch die Freiheit des sittlichen Urteils einschliesse, so hat er auch in diesem Punkt den Gegensatz zwischen Hellenentum und Christentum scharf und richtig erfasst und er ist — wenigstens was die Streitpunkte selbst anbetrifft — als ein Sehender in den Kampf gegangen: wir müssen 1400 Jahre hinuntergehen, ehe wir bei unseren deutschen Klassikern, die in dieser Beziehung wie Griechen empfinden, den Widerspruch gegen die christliche Ethik mit der gleichen Klarheit ausgesprochen finden. — Allein nicht nur als Denker, auch als Staatsmann — was gewöhnlich übersehen wird — musste Iulian einen unlösbaren Widerspruch zwischen dem damaligen Christentum und der antiken Kultur finden. Denn ersteres beanspruchte eine Theokratie, wie sie dem ganzen Altertum unbekannt und mit der antiken Staatsidee schlechthin unvereinbar war. Schon hatte die Kirche Iulians eigenwilligen, aber doch schwächlichen Vorgängern eine Anzahl staatlicher Hoheitsrechte, vor allem einen Teil der Judikatur abgetrotzt, und selbst fanatische Christen jener Zeit geben zu, dass dies bereits zu schweren Missbräuchen geführt hatte. Aber viel schlimmer war es, dass die Kirche grundsätzlich sich das Recht beilegte, die Grenzlinie zwischen ihr und dem Staat selbst, und zwar allein, zu ziehen[4]). Um diesen Anspruch durchzusetzen, schreckte man auch vor bedenklichen Mitteln nicht zurück. Es ist durchaus glaublich, was Iulianos versichert, dass damals schon, wie später so oft, der Klerus erst die Gemeinden gegen die Obrigkeit aufwiegelte und dann die so entstandene Unruhe dem Staate gegenüber ausspielte, um ihn zur Nachgiebigkeit zu zwingen. Der Kaiser hat in einem besonders krassen Fall dies falsche Spiel der Bischöfe, die ihm gegenüber das Volk als eine unruhige, von ihnen

---

[1]) *Adv. Christ.* S. 167 ff. Neum.; *or.* 4 S. 146c. Vgl. Baur, Chr. Kirche II 22; Neander, Kais. Iul. u. sein Zeitalter 68.

[2]) Iul. bei Kyr. 218b S. 202₃ Neum.

[3]) Iul. *adv. Christ.* bei Kyrill. *adv. Iul.* 229e; 230a: bei Neumann 206₃ ff.

[4]) S. o. *[1638₁]*. Wie sehr der Staat, dessen Interesse Iulian zu vertreten hatte, von der herrschlustigen Kirche bedroht war, zeigt der Brief an die Bostrener (*ep.* 52): hier weist nichts auf Uebertreibung. Anderes bei Auer 172. Die heutige Kirche hat ganz recht, ihren Kampf gegen den modernen Staat mit dem gegen Iulian zu vergleichen: Iulian ist der erste, der die Unvereinbarkeit von Staat und Kirche erkannt hat. Eine akute Gefahr für den ersteren bildete die letztere schon damals auch auf wirtschaftlichem Gebiet durch das Ueberhandnehmen der toten Hand. Selbst die christlichen Nachfolger Iulians haben das Recht des Klerus, Erbschaften aus Testament anzutreten, einschränken müssen, Ambros. *ep.* 18₁₈; cod. Theod. XVI 2₂₀.

kaum im Zaum gehaltene Masse hinstellten, den Verleumdeten selbst mitgeteilt. Iulian, der letzte antike Staatsmann, ist zugleich der erste, der den mittelalterlichen Kampf zwischen Kaiser und Kirche kämpft; der Kampf musste um so erbitterter werden, weil Iulian noch ganz erfüllt war von dem antiken Herrscherideal. Selbst wenn er Christ gewesen wäre, hätte er, der klarblickende Vorkämpfer für die antike Staatsidee, diesen Zusammenstoss nicht vermeiden können. Denn dem antiken Staat, der seine Macht zur Omnipotenz überspannt hatte, trat damals — und zwar damals, um die Mitte des IV. Jahrhunderts, zum erstenmal — eine Macht gegenüber, die sich für ebenso absolut hielt: hatte die Kirche in der ersten Freude über die Gnadenbeweise Konstantins sich durch diesen beherrschen lassen[1]), so musste sie jetzt daran denken, sich zur Herrscherin zu machen. Ohne Frage hat auch Iulian dies erkannt, und diese Erwägungen beruhen auf einer so richtigen Einsicht in den Unterschied des neuen und des alten Glaubens, sie lassen für jeden, der von den Idealen der antiken Welt erfüllt ist, so wenig einen Zweifel der Entscheidung übrig, dass nicht der geringste Anhalt, ja nicht einmal eine Möglichkeit für die Annahme ist, dass Iulian sie bloss vorschützte, um irgend welche andere — ganz unerfindliche — Motive seines Übertritts zu verdecken[2]). Was er beibringt, um den Widerspruch der alten Kultur mit dem Christentum aufzudecken, trifft durchaus das Wesen der Sache; seine christlichen Gegner selbst haben ein unabsichtliches, aber beredtes Zeugnis dafür, dass Iulians Gründe von seinem Standpunkt aus unwiderleglich sind, abgelegt, indem sie auf die von dem gelehrten Kaiser ins Feld geführten Stellen griechischer Philosophen und Dichter mit gefälschten Zitaten antworteten[3]). — Wie die Motive, aus denen Iulian handelt, so zeugen auch die Mittel, die er anwendet, um die nach seiner Ansicht vom Christentum her drohende Gefahr zu beschwören, von scharfer Einsicht in das Wesen des Gegensatzes. Nach damaligem Massstab bemessen, verfährt er milde. Wenn trotzdem seine Religionspolitik selbst von unparteiisch urteilenden Schriftstellern wie Ammianus Marcellinus getadelt wird, so erklärt sich dies, wie es scheint, daraus, dass Iulian einem so herrschsüchtigen Organismus gegenüber, wie es die damalige Kirche war, die Religionsfreiheit praktisch nicht so durchführen konnte, wie er und die anderen Philosophen es theoretisch wünschten. Insofern Ammianus und seine wenigen Gesinnungsgenossen zum Kaiser in dem Gegensatz des fern von den religionspolitischen Kämpfen ohne Verantwortung und ungehindert seinen Idealen lebenden Denkers zum praktischen Staatsmann stehen, ist auch ihr Urteil als einseitig zu betrachten, so sehr sie danach streben, neutral

---

[1]) So urteilt m. R. Brieger, Zs. f. Kirchengesch. IV 1881 190.

[2]) Ebenso urteilt Peroutka, *Listy filologické* XXIX 1902 1 ff. nach dem Auszug, Wschr. f. cl. Phil. XX 1903 469.

[3]) Vgl. Bratke, Religionsgespr. am Hof der Sassan. 135 ff. Wenigstens der Zeit Iulians, nicht (Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustin. *Cohortatio ad Graecos*, Berlin 1902) einer früheren, gehört wahrscheinlich der pseudojustinische *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* an. Nach Draeseke, Texte und Untersuch. VII 1892 83 ff.; Zs. f. wissensch. Theol. XLVI 1903 407—433 u. s. w., welcher Apollinarios von Laodikeia für den Verfasser hält, ist die Schrift gegen das Unterrichtsedikt vom 17. Juni 362 *[1667₂]* gerichtet und Iulians Schrift gegen die Christen ist die Antwort darauf.

zu scheinen. Wessen Anschauung die richtige war, konnte nur die Geschichte lehren, und diese hat in ihrem seitherigen Verlauf überwiegend dem zum Realisten gewordenen Kaiser Recht gegeben, der sich allmählich überzeugen musste, dass die ideale Duldung der prinzipiell intoleranten Kirche gegenüber nur dem möglich sei, der sich ihr unterwerfe. — Fast gar kein Gewicht ist gegenüber den erhaltenen Dokumenten den Angaben der Christen zuzuerkennen. Wie es in aufgeregten Zeiten zu geschehen pflegt, waren in der sich bedroht wähnenden Christenheit abenteuerliche Gerüchte verbreitet, welche nachzuprüfen die folgenden heidenfeindlichen Historiker so lange kein Interesse hatten, bis endlich die Möglichkeit einer Korrektur verloren war. Dazu kommen noch die rhetorischen Übertreibungen in den Predigten der Kirchenfürsten und die leidige Gewohnheit aller derer, bei denen der Wahrheitssinn nicht besonders entwickelt ist, mit den Ansichten eines Gegners zugleich die Konsequenzen zu verbinden, die nicht nach dessen, sondern nach den eigenen Anschauungen gezogen werden müssen. Unter diesen Umständen verdienen die Kirchenhistoriker, obwohl im ganzen bei ihnen der Hass nicht gerade der Vater der Lüge gewesen ist, doch selbst da nur wenig Vertrauen, wo sie nur Thatsächliches berichten wollen. Unrichtig ist in gewissem Sinne schon die Bezeichnung Apostata, die sie ihm geben. Er selbst sagt zwar, er sei bis zum Alter von 20 Jahren Christ gewesen[1], und gewiss hat er die ihm vom Bischof Eusebios[2] vorgesagten Gebete als Kind nachgebetet; aber dass er die Taufe empfangen oder bei irgend einer anderen Gelegenheit das Gelübde des Christentums abgelegt habe, ist unerweislich und auch unwahrscheinlich[3]. Die Teilnahme an einem christlichen Fest bedeutet für den Heiden keineswegs Bekenntnis des Christentums: die hellenische Religion, die schon so viele barbarische Religionen zugelassen hatte, konnte wohl auch ein grosses Stück Christentum[4], nur eben nicht dessen Anspruch auf Ausschliesslichkeit anerkennen. Unter diesen Umständen wird man die Teilnahme an dem Epiphanienfest vor dem Aufbruch aus Gallien geradezu programmatisch auffassen dürfen. Der Kaiser hatte sich vorgenommen, wovon ihn freilich die folgenden Ereignisse abzugehen nötigten, volle Glaubensfreiheit zu gewähren, selbst am alten Glauben festzuhalten, zugleich aber, um die Herzen des ganzen Volkes zu gewinnen, auch an den Festen der Christen in dem Sinne teilzunehmen, in dem er es auch als Heide konnte. Der Vorwurf der Heuchelei, den ihm deswegen selbst Ammianus[5] macht, ist daher nicht zutreffend. Diese Anklage wird auch durch Iulians ganzes Leben widerlegt. Wohl hat er die Zweifel, die ihm im Verlauf seiner Studienzeit aufstiegen, nicht

[1]) Iul. *ep.* 51 S. 434d.

[2]) Amm. Marc. XXII 9.

[3]) Vgl. Mücke II 70.

[4]) Vgl. auch o. *[1636₁]*.

[5]) Amm. Marc. XXI 2₄ *utque omnes nullo impediente ad sui favorem illiceret, adhaerere cultui Christiano fingebat, a quo iam pridem occulte desciverat, arcanorum participibus paucis, haruspicinae auguriisque intentus et ceteris, quae deorum semper fecere cultores.* Vgl. Zonar. XIII 11 II 22b *ἤδη δὲ τὴν εἰς Χριστὸν ἐξομοσάμενος πίστιν ηὐλαβεῖτο διὰ τοῦτο τοὺς στρατιώτας εἰδὼς σχεδὸν σύμπαντας χριστιανοὺς ὄντας· διὸ συσκιάζων τὴν ἑαυτοῦ κακίαν ἕκαστον ἐκέλευε θρησκεύειν ὡς βούλοιτο.* Aehnlich Theodor. *h e* III 3₅. Vgl. auch Liban. XVIII (I 528₁₇ R.): *καὶ ἦν μὲν περὶ ταῦτα ἕτερος, ἐσχηματίζετο δὲ τὰ πρόσθεν. οὐ γὰρ ἐξῆν φανῆναι.* Vgl. Lasaulx, Unterg. d. Hellen. 62₁₇₄.

sofort geäussert, wie dies vielleicht ein bekehrter Christ gethan hätte. Allein ein von den Pflichten seines Fürstenamtes so durchdrungener Jüngling wie Iulian musste, auch wenn es ihm persönlich nicht an dem Mut der Überzeugungstreue fehlte, abgesehen von den ihn bedrohenden Gefahren[1]), schon in seiner Stellung als Kronprinz und als jüngerer Teilhaber an der Regierungsgewalt Grund genug finden, nicht voreilig mit seiner Überzeugung öffentlich hervorzutreten. — Wenn er daher den voraussichtlich vergeblichen Versuch eines Protestes gegen die Edikte, welche die Wahrsagung verboten, nicht gemacht hat, so ist daraus nicht auf Heuchelei zu schliessen[2]), vielmehr auf der anderen Seite anzuerkennen, dass er in der Andeutung seiner nicht mehr christlichen Anschauung so weit gegangen ist, als es irgendwie mit der durch seine Stellung gebotenen Zurückhaltung vereinbar war[3]). In dem Augenblick, wo seine Regentenpflicht von ihm die Ablegung eines bestimmten Zeugnisses forderte, hat er dies nicht verweigert. Dass die unlauteren Motive, die die Christen ihm beilegen, nicht vorhanden waren, ist bereits bei der Darlegung der Gründe, die seinen Übertritt bewirkten, gezeigt worden; er hat ohne Frage an die göttliche Mission geglaubt, die ihm nach einer von ihm erzählten Allegorie zugefallen war, das Hellenentum wiederherzustellen[4]). Seine Versuche, das heidnische Priestertum zu veredeln[5]), der hohen Würden, die er ihm zudachte, würdig zu machen, die Armenpflege zu reorganisieren[6]), sind nicht, wie seine christlichen Gegner meinen, geschickte Nachäffungen des Christentums, sondern gehen aus der tiefen Überzeugung von der Heiligkeit des Priesterstandes hervor. Ihn vom Aberglauben freisprechen[7]), hiesse ihn über die Zeit hinausheben, deren Kind er war; aber auch in dieser Beziehung haben ihm seine christlichen Gegner vieles mit Unrecht nachgesagt[8]). Jedenfalls steht er in dieser Beziehung höher als Konstantin. Wenn demnach Iulians christliche Gegner seine Anschauungen und seine

---

[1]) Amm. Marc. $22_8$. Vgl. Iul. *ep ad Athen.* 277 b.

[2]) Wie es AUER S. 95 ff. thut.

[3]) Dies heben m. R. TEUFFEL, Stud. u. Charakt., Leipz. 1871 179—190 und BOISSIER, *Fin du pagan.* I 123 ff. hervor.

[4]) Iul. *or.* 7 S. 227c ff.; NEANDER 59 ff. Weissagungen (Liban. I $532_5$ ff.; Ammianus Marc. XV 8 a. E.) hatten diesen Glauben bestätigt. LASAULX, Unterg. d. Hell. 61 f.

[5]) Der Priester soll kein Theater, ja überhaupt keine öffentlichen Schauspiele, auch keine Gasthäuser besuchen (*fr.* S. 304 b c; *ep.* 49 430b), allen schlechten Umgang meiden, um nichts Unziemliches zu hören (300 c); die Hymnen an die Götter soll er auswendig wissen (301 d), die Philosophen lesen. Vgl. LASAULX, Unterg. d. Hell. 66 ff.; AUER 176 ff.; NAVILLE 157 f.; RODE 47; BOISSIER I 142.

[6]) Auch hierin sieht ASMUS, Zs. f. Kirchengesch. XVI 1896 249 eine Imitation des Christentums. — Noch weniger begründet sind die sonstigen Behauptungen christlicher Schriftsteller (vgl. darüber NAVILLE 162 ff.) über die Nachahmung christlicher Institutionen durch Iulianos.

[7]) Amm. Marc. XXV 4 nennt ihn *superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator.* Es kann richtig sein, was Sozom. V $2_4$ behauptet, dass er an *τελεταῖ* teilnahm, bei denen Tote beschworen wurden.

[8]) Dass Iulian in Karrhai aus den Eingeweiden einer Frau geweissagt habe (Theodor. III $26_3$), widerspricht seinen sonstigen Anschauungen ganz und gar; noch schwerer ist zu glauben, dass nach seinem Tode im Kaiserpalast zu Antiocheia viele Kisten voll abgeschnittener Menschenköpfe gefunden wurden (ebd. 27). Das sind Beschuldigungen, wie sie immer wieder von unwissenden Heiden gegen die Christen und umgekehrt erhoben wurden. — Nicht ganz richtig scheint mir auch BOISSIER, *Fin du pag.* I 117 zu urteilen, dass nicht die Wissenschaft, sondern die Mystik Iulian zum Apostaten gemacht hat. Richtiger wird man sagen, dass Iulian im Interesse der Wissenschaft, die damals mystische Elemente enthielt, sich für das Heidentum entschied.

Beweggründe so wenig verstanden, so werden wir bei ihnen nicht wahrheitsgetreue Angaben über die Mittel seiner Politik suchen. Gewiss ist falsch, was allerdings nicht bloss christliche Schriftsteller behaupten und was daher fast allgemein zugestanden wird, dass Iulians gesetzgeberische Massregeln die Unterdrückung des Christentums bezweckten. Es wiederholt sich hier in umgekehrtem Sinne der Irrtum, dem wir bei Konstantin begegneten: die persönliche Neigung des Monarchen, die damals allerdings stärker ins Gewicht fiel und auch von ihm selbst häufiger in die Wagschale geworfen wurde, als es heutzutage üblich ist oder wenigstens von Einsichtigen gebilligt werden kann, wird von seinen Freunden und Feinden mit dem Ziel seiner Politik verwechselt. Mag er persönlich — was übrigens keineswegs sicher ist[1]) — eine von seinen Idealen bis zum Fanatismus erfüllte, leidenschaftliche Natur gewesen sein, mag er nur aus Berechnung die Maske der Toleranz angenommen haben: seine Politik lässt sich nur nach dem beurteilen, was er jedenfalls nie aufgehört hat, zu scheinen. Dass, abgesehen von offenbaren Erdichtungen seiner christlichen Gegner, alle von ihm gegen das Christentum ergriffenen Massregeln nicht dieses selbst[2]), sondern nur seine Unduldsamkeit Heiden und christlichen Sekten[3]) gegenüber treffen, ist entscheidend. Natürlich ist er dem Fluche des

---

[1]) Das einzige, was immer wieder für seinen Fanatismus angeführt wird, ist der spöttische Ton seiner Streitschriften (Stellen gesammelt z. B. bei Semisch 41 ff.; Boissier I 123). Mit demselben Recht kann man Friedrich II und Voltaire intolerant nennen, die ihn m. R. als ihresgleichen erkannt haben.

[2]) Trotz des beinahe offenen Kriegszustandes, der schliesslich — nicht durch die Schuld Iulians — zwischen ihm und den Christen herrschte, spricht er doch stets aus, dass er die Christen nicht gesetzlich unterdrücken, geschweige denn ihre ungesetzliche Vergewaltigung dulden wolle; vgl. z. B. Iul. *ep.* 43 424c *ἐγὼ μὲν κέχρημαι τοῖς Γαλιλαίοις ἅπασιν οὕτω πρᾴως καὶ φιλανθρώπως, ὥστε μηδένα μηδαμοῦ βίαν ὑπομένειν μηδὲ εἰς ἱερὸν ἕλκεσθαι μηδ᾽ εἰς ἄλλο τι τοιοῦτον ἐπηρεάζεσθαι παρὰ τὴν οἰκείαν πρόθεσιν;* *ep.* 52 438b *αὖθις δὲ καὶ πολλάκις παραινῶ τοῖς ἐπὶ τὴν ἀληθῆ θεοσέβειαν ὁρμωμένοις μηδὲν ἀδικεῖν τῶν Γαλιλαίων τὰ πλήθη μηδὲ ἐπιτίθεσθαι μηδὲ ὑβρίζειν εἰς αὐτούς· ἐλεεῖν δὲ χρὴ μᾶλλον ἢ μισεῖν τοὺς ἐπὶ τοῖς μεγίστοις πράττοντας κακῶς.* Vgl. *ep.* 7 376c; Liban. *or.* 18 (*ἐπιτάφ.* I 562 R.); Rode S. 50. Den Gedanken an eine gewaltsame Bekehrung, den Iulian einmal andeutet (*ep.* 42 424a *καίτοι δίκαιον ἦν, ὥσπερ τοὺς φρενιτίζοντας οὕτω καὶ τούτους ἄκοντας ἰᾶσθαι, πλὴν ἀλλὰ συγγνώμην ὑπάρχειν ἅπασι τῆς τοιαύτης νόσου*), lässt er sogleich als phantastisch fallen. Er weiss, dass das Christentum durch Verfolgungen nur gestärkt wird (Liban. a. a. O. $563_3$). Aber diese Utilitätsrücksicht ist gewiss nicht der einzige Grund für seine Toleranz: innerlich unfreie Fanatiker pflegen sich nicht die Klarheit des Blicks zu bewahren, der in dieser Beziehung zur Erkenntnis des eigenen Vorteils nötig ist. Iulian will überzeugen: er kennt die Wertlosigkeit des erzwungenen Uebertritts und hat deshalb die Bekehrung zum Heidentum geradezu erschwert, indem er sie so lange verbot, *πρὶν τὴν μὲν ψυχὴν ταῖς λιτανείαις πρὸς τοὺς θεούς, τὸ δὲ σῶμα τοῖς νομίμοις καθαρσίοις καθήρασθαι* (*ep.* 52 436d). Dass er die Soldaten tückisch auf seine Seite zu ziehen versuchte, indem er ihnen befahl, Weihrauch anzuzünden, ist unter diesen Umständen nicht anzunehmen, auch ergibt sich dies nicht aus Liban. *or.* 18 I $578_{21}$, wie selbst Lasaulx 78 glaubt. Begreiflicherweise ist Iulian trotzdem von Schmeichlern betrogen worden: es gab gewiss auch ausser jenem Aphobios, über den er sich selbst beklagt (Henning, Herm. IX 1875 265), viele Lippenheiden.

[3]) Natürlich war sich Iulian, indem er die von der herrschenden arianischen Kirche verfolgten Bischöfe, darunter auch Athanasios, in seinen Schutz nahm, darüber klar, dass diese Begünstigung der Dissidenten die herrschende Richtung schwächen musste. Aber es ist sehr ungerecht, dies als seinen eigentlichen Zweck, die Toleranz nur als Vorwand zu betrachten, wie dies allerdings schon Amm. Marc. XXII 5 thut. Für Iulian fällt der Kampf gegen den Arianismus und im weiteren Sinne gegen das Christentum durchaus zusammen mit dem Kampf gegen die Unduldsamkeit. — Ebenso wie mit der Begünstigung der Athanasianer verhält es sich mit Iulians Plan, den jüdischen Tempel

absoluten Herrschers nicht entgangen, dass die Beamten seine Edikte schärfer ausführten, als sie gemeint waren, dass sie da, wo der Monarch in seiner Regentenpflicht und auch in seiner wissenschaftlichen Überzeugung eine Schranke gefunden hatte, über die hinaus er seine persönliche Ansicht nicht durchsetzen dürfe, ihm einen Gefallen zu thun meinten, wenn sie über diese Grenze hinausgingen[1]). Missgriffe sind gewiss vorgekommen, und ihre Zurücknahme oder Bestrafung war schwer, weil der Kaiser auf die Unterstützung eben derer angewiesen war, die sie begangen hatten[2]). Aber nichts weist darauf hin, dass er nicht die Absicht hatte, in dieser Beziehung die Gleichberechtigung beider Religionen zu wahren[3]). Auch die Christen müssen die thatsächliche Milde Iulians anerkennen[4]); da ihnen aber in dieser Zeit der Begriff der Toleranz gänzlich abhanden gekommen ist, so sehen sie darin nur berechnete Heuchelei und wissen von Äusserungen Iulians, in denen er den Hellenen Straflosigkeit aller gegen die Christen begangenen Verbrechen zusicherte[5]). Das sind unzweifelhaft Fabeleien; wir wissen, dass in den Kreisen, in denen Iulian die tiefsten Eindrücke gewonnen hatte, die Überzeugung von der Notwendigkeit weitgehender Duldung feststand[6]). Nichts weist darauf hin,

---

zu erneuern (Amm. Marc. XXIII 1; Semisch S. 50): die Widerlegung und Schwächung des Christentums war schwerlich sein Hauptgrund, wie die Christen meinten, die, um den Bau zu hindern, allerlei Unfug verübt zu haben scheinen.

[1]) Iulian klagt öfters über eine Ueberschreitung seiner Befehle, z. B. *Misopog.* 361 a (466 H. *Ἀπὸ τοῦ συνθήματος* heisst dort, wie der Zusammenhang zeigt, 'vermeintlich auf Grund der Abmachung'; Allard III 86 hat die Stelle missverstanden). — Eunap. *v. Chrysanth.* S. 110 (= $510_{30}$ Boiss.) hebt es besonders hervor, dass es in Lydien dank der weisen Amtsführung des Erzpriesters Chrysanthios nicht zu Ruhestörungen kam. Besonders wird darüber geklagt, dass die Beamten nicht die nötige Energie bei der Verhütung und Bestrafung von Ausschreitungen des heidnischen Pöbels zeigten. Denn dieser zahlte jetzt den Christen mit gleicher Münze heim; in Heliopolis mussten die Nonnen büssen, was einst der Diakonos Kyrillos gegen die Hierodulen begangen (Allard III S. 93 f.); in Gaza, Askalon, Berytos Damaskos und Alexandreia wurden von (Juden und) Heiden christliche Basiliken angezündet, *et vindictam nemo quaesivit*, Ambros. *ep.* $40_{15}$.

[2]) Ueb. parteiliche Entscheidungen klagt Amm. Marc. XXII 10, der, im allgemeinen die ausserordentliche Gerechtigkeit Iulians rühmend, doch die Einschränkung hinzufügt *ni quaedam suo ageret, non legum arbitrio.* In der kirchlichen Litteratur werden viele Beispiele solcher willkürlicher Entscheidungen angeführt (Lasaulx, Unterg. d. Hell. $71_{282}$): im einzelnen Fall ist fast nie die Entscheidung über die Berechtigung der Klage möglich; doch spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass das Urteil Allards (III 84 ff.) auch hier der Berichtigung bedarf.

[3]) Als Bischof Georgios von Alexandreia ermordet war, versuchte des Kaisers heidnische Umgebung ihn zu Gunsten der Thäter zu beeinflussen; aber der kaiserliche Erlass (Amm. Marc. XXII 11) war noch recht ungnädig. — Vgl. über Iulians Toleranz Gibbon, *Hist. ch.* 23 *n.* 33.

[4]) Vgl. z. B. Hieron. zum J. 366 *Iuliano ad idolorum cultum converso blanda persecutio fuit illiciens magis quam impellens ad sacrificandum*; Sozom. *h. e* V $15_{2}$ *ἐπεὶ γὰρ ἐκ παντὸς τρόπου δέδοκτο αὐτῷ συστῆσαι τὸν Ἑλληνισμόν, βιάζεσθαι μὲν ἢ τιμωρεῖσθαι τοὺς δήμους μὴ θέλοντας θύειν ἀβουλίας νενόμικεν....*

[5]) S. z. B. Mücke II 248 ff. Vgl. auch o. *[A. 1]*. — Es zeugt von grosser Kritiklosigkeit, wenn Allard III 97 sich auf Aussprüche beruft wie den, dass es eine Kleinigkeit sei, wenn eine hellenische Hand zehn Galilaier erschlage.

[6]) Ausser Libanios (vgl. *or.* 28 178 *δεῖ γὰρ δὴ τά γε τοιαῦτα πείθειν, οὐ προσαναγκάζειν.* Andere derartige Stellen sammelt Gothofredus, dessen Anm. Reiske abdruckt; vgl. Allard III 90 ff.) hat besonders Themistios Toleranz gepredigt. Die Verehrung des höchsten Wesens ist ihm ein unveräusserliches Menschenrecht (XII 157 cd = 190 Ddf.), hier findet die Macht des Staates ihre Grenze (V 67 bc; XII 155 d = 80; 186 Ddf.). Religionsfreiheit ist auch naturgemäss und von der Gottheit gewollt, denn diese hat zwar dem menschlichen Geist eine Vorstellung von sich eingepflanzt, aber die Art der Verehrung dem einzelnen überlassen (XII 157 ab = 189 Ddf.), es ist ihr angenehm, zu

dass es ihm mit der Durchführung der von ihm verkündigten rechtlichen Parität der Religionen weniger Ernst war als Konstantin mit seinem Mailänder Edikt. Seinem Vorgänger steht er auch darin nahe, dass die neutrale Religion, die jener anfänglich über Heidentum und Christentum als mit beiden vereinbare Staatsreligion hatte begründen wollen, sich nicht viel von dem philosophischen Glauben unterschieden haben kann, den Iulian bei seinen neoplatonischen Meistern gelernt hatte. Denn dieser stand der alten Religion unbewusst kaum weniger feindlich gegenüber als dem Christentum; auch hat das offizielle Heidentum, wie es z. B. noch in den Kreisen der stadtrömischen Aristokratie lebte, sich der Unterstützung Iulians enthalten[1]). Die Philosophie hätte den Kaiser vielleicht unter Umständen sogar die Rolle des Vermittlers zwischen den hadernden religiösen Mächten spielen lassen; aber die beiden genannten Grundirrtümer drängten ihn in eine ganz andere Stellung. Die Parität, die er erstrebte, war nicht möglich, weil eine der beiden Mächte, das Christentum, sie nur annahm, um sie zu zerstören; und das alte Heidentum, dem er doch entwachsen war, hielt er für seinen Glauben. Er hat allen Göttern ohne Ausnahme Rinder und Schafe geopfert[2]). Oft hat er selbst zu den Opfergeräten gegriffen; er kannte auch die Einzelheiten des Opfers und beherrschte die abstrusen Geheimnisse der Eingeweideschau[3]). Wie es im ausgehenden Altertum üblich war (1466 f.), verehrte er von den Göttern am meisten den Helios[4]), dem er mitten in seinem Palast einen Tempel errichtet hatte[5]) und morgens und abends blutige Opfer darbrachte[6]). Auch als Mithras scheint Iulian den Sonnengott angebetet zu haben[7]), wie er denn — auch hierin ein Kind seiner Zeit — den Göttern der Mysterienkulte besonderes Zutrauen schenkte[8]). Nicht bloss in Eleusis hat er sich einweihen lassen[9]); auch die barbarischen mystischen Kulte pflegte er, auf die Göttermutter hat er eine Rede gehalten[10]). — Ebenso

sehen, wie die ganze Menschheit sie, jeder auf seine Weise, zu verehren trachtet (XII 160c = 196 Dᴅғ.). So wenig wie zur Tugend kann man daher jemand zum Gottesglauben zwingen (ebd. 156a = 186 Dᴅғ.); das Göttliche ist ein lockendes Geheimnis, dessen Reiz schwinden würde, wenn der Glaube durch äussere Gewalt festgesetzt würde (159bc = 194 Dᴅғ.). Erzwungene Gleichförmigkeit in religiösen Dingen ist der Tod aller Religiosität; nur durch den freien Kampf der verschiedenen Meinungen kann gleich den Künsten und Wissenschaften die Religion fortschreiten (V 81c; XII 158cd). Themistios belobt daher Valens für die von ihm bewiesene Toleranz (XII 157a = 189 Dᴅғ.; vgl. ebd. 155d = 186 Dᴅғ.) und ermahnt ihn zur Gnade auch gegen die Athanasianer. Oft wird von den heidnischen Schriftstellern der Zeit die Relativität der Religion gegenüber der Gottheit, die absolut sei, mit fast modern klingenden Wendungen hervorgehoben; vgl. z. B. Symm. *rel.* 3 (S. $282_{12}$): *aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit: quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.* Vgl. o. *[$1481_1$]*. Das ist die Religionsauffassung der Kreise, aus denen Iulian hervorging: Ammianus' Opposition gegen die Religionspolitik des Kaisers entspringt daraus, dass dieser die auch von ihm theoretisch geforderte Religionsfreiheit praktisch nicht durchführen kann *[1660]*.

[1]) Aʟʟᴀʀᴅ, *Le christian. et l'emp. rom.* 198 ff.

[2]) Liban. XVII (I $508_{12-14}$); XVIII (I $564_{25}$).

[3]) Liban. XII (I 394 f. R.).

[4]) Vgl. Iulians Rede auf Helios, *or.* 4.

[5]) Liban. XVIII (I $564_{24}$ R.).

[6]) Liban. XII (I 394 f.).

[7]) *Conviv.* 336 C = $432_1$ H. Anderes bei Asᴍᴜs, Wschr. f. cl. Phil. XXI 1904 234 ff.

[8]) Liban. XVIII (I $564_{25}$) *καὶ μυστηρίων μετέσχε τε καὶ μετέδωκε, μυηθεὶς τε ἐν μέρει καὶ μυήσας.*

[9]) Eunap. *v. Max.* S. 52 ($475_{49}$ ff. Boiss.). Vgl. Bᴏɪssɪᴇʀ, *Fin du pagan.* I 116.

[10]) *Orat.* 5. — Die Verleihung des pessinuntischen Priestertums an die Demeter-

begünstigte er die andere Institution, in der die Gottheit sich unmittelbar dem Menschen mitteilt, das Orakel[1]); obgleich er zugab, dass die natürliche Weissagung erloschen sei[2]), liess er sich doch nicht nur durch Träume[3]), sondern auch durch die Sprüche der alten Orakel[4]) leiten; er hat sich zum Propheten des didymäischen Apollon machen lassen[5]), der einst die diokletianische Christenverfolgung verschuldet haben sollte[6]). — Bei dieser Stimmung kam es denn so, dass Iulian immer weiter gegen das Christentum gedrängt wurde; doch hat er es stets nur in der Weise bekämpft, dass den Christen Vorteile, auf die sie keinen Rechtsanspruch hatten, vorenthalten wurden. Iulian ist tolerant, aber nicht unparteiisch: den Christen soll ihr Recht zu teil werden, den Gesinnungsgenossen des Kaisers dessen Gnade[7]). Zwischen der Gnade des Fürsten und dem Recht des Unterthanen war nun freilich nach der damals allgemein herrschenden Auffassung die Grenze ganz anders gezogen als heutzutage selbst in Deutschland: so gehörte z. B. die unbeschränkte Propaganda nicht zu den Rechten der anerkannten Religionsgesellschaften. Während der Kaiser durch Wort und Schrift seine Ansicht zu verteidigen suchte[8]) und oft über dem Litteraten den Fürsten in einer Weise vergass, für die nur noch der ihm in so vielen Punkten ähnliche Friedrich II ein Beispiel bietet, gewährte er den Christen wenigstens nicht ohne Einschränkung die gleiche Freiheit. Indessen sind doch nur wenige besonders zu beurteilende Entscheidungen überliefert, in denen er die christliche Propaganda thatsächlich beschränkte. Athanasios war ein selbst unter seinen Standesgenossen durch seine Über-

---

priesterin Kallixeine (*ep.* 21 S. 389 a) ist offenbar eine grosse Auszeichnung.

[1]) Allard, *Iul. l'Apost.* II 159 ff.

[2]) Kyrill. VI 198 c = *adv. Christ.* S. 197$_{4}$ Neum. Iulian tröstet sich damit, dass auch bei Aegyptern und Hebräern die Propheten verstummt seien; ein Ersatz ist ihm die künstliche Weissagung.

[3]) Von Asklepios will er oft Heilmittel erfahren haben (*adv. Christ.* S. 207 Neum.).

[4]) Wolff, *Nov. orac. aet.* 44; Allard, *Iul.* II 159 ff. Delphoi, Delos und Dodona sind nach Theodoret. *h e* III 21$_{1}$ von Iulian befragt worden. — Die Gläubigkeit den Orakeln gegenüber hat sogar einen nicht geringen Anteil an Iulians Bekehrung (Naville 49); es ist ihm Herzensbedürfnis, sich von oben geleitet zu wissen, obgleich er andererseits, wenn sein Wille feststand, ungünstige Vorzeichen wie Friedrich II schnell umdentete (Neander 59).

[5]) Iul. *ep.* 62.

[6]) (Lact.) *mort. pers.* 11. Auch Licinius hat das Didymaion befragt, Sozom. *h e* I 7$_{2}$.

[7]) Begünstigung der Heiden wird von Iul. oft eingestanden und gefordert, z. B. *ep.* 7 S. 376 c *ἐγὼ μὰ τοὺς θεοὺς οὔτε κτείνεσθαι τοὺς Γαλιλαίους οὔτε τύπτεσθαι παρὰ τὸ δίκαιον οὔτε ἄλλο τι πάσχειν κακὸν βούλομαι, προτιμᾶσθαι μέντοι τοὺς θεοσεβεῖς καὶ πάνυ φημὶ δεῖν ... ὅθεν χρὴ τιμᾶν τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς θεοσεβεῖς ἄνδρας τε καὶ πόλεις.* Nach Liban. XVIII (I 564$_{6}$) hält Iulian jeden Freund des Zeus für seinen Freund, aber nicht jeden für seinen Feind, der jenem nicht hold ist. Den Pessinuntiern verspricht der Kaiser zu helfen, wenn sie die Götterm. versöhnen (*ep.* 49 431 d). — Sehr schwer ist es, ein begründetes Urteil über die Edikte zu gewinnen, die die Christen besteuerten. Dass er zu den Kosten für den Wiederaufbau der Tempel die christlichen Zerstörer heranzog, namentlich wenn die Niederreissung ohne Genehmigung der Behörde erfolgt war, dass er den Wert der zu Privatgebänden verwendeten Steine eingerissener Tempel zurückforderte (Liban. XVIII [I 564$_{15}$]), ist begreiflich; aber schwer glaublich, dass er *τοῖς μὴ βουλομένοις θύειν ἐπέθηκε χρηματικὴν καταδίκην* (Sokr. *h e* III 13$_{9}$; Allard, *Iul. l'Apost.* III 104 setzt das Dekret in die Zeit von Iulians Aufenthalt in Antiocheia). Was eigentlich zu Grunde liegt, würde nur dann sicher zu erkennen sein, wenn der Wortlaut des Gesetzes feststände: wahrscheinlich handelt es sich nm den Ersatz für eine Abgabe, die den Christen ihres Glanbens wegen erlassen wurde.

[8]) Seine Hauptschrift gegen die Christen ist durch Kyrillos' Widerlegungsversuch z. T. bekannt. Vgl. *Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt ed.* C. J. Neumann, Leipz. 1880. S. auch Allard III 103—129.

hebung hervorragender, durch Konstantios vertriebener Zelot, der, indem er die Begnadigung Iulians annahm, mindestens stillschweigend die Verpflichtung grösserer Zurückhaltung auf sich genommen hatte; es ist unter diesen Umständen, wenn auch vielleicht nicht zu billigen, so doch jedenfalls mit der allgemeinen Toleranz wohl vereinbar, dass ihn Iulian wieder absetzte, nachdem er trotzdem unter den weiblichen Mitgliedern der städtischen Aristokratie eine starke Propaganda entwickelt hatte[1]). Der Erlass, welcher die Aufsicht über den gesamten höheren Unterricht den Kommunen — natürlich unter staatlicher Direktion — zuwies[2]) und der offenbar dem übrigens auch ausdrücklich eingestandenen Zwecke dienen sollte, die erwerbs- und berufsmässige Interpretation griechischer Philosophen und Dichter den Christen zu entziehen[3]), steht freilich mit dem Prinzip der Lehrfreiheit in offenbarem Widerspruch und ist, doch wohl aus diesem Grund, selbst von dem sonst unparteiischen Ammianus Marcellinus getadelt worden[4]), allein so einfach, wie dieser glaubt, ist die Sache doch nicht. Dass dem Staat, der an der Erziehung der Bürger das grösste Interesse hat, ein gewisser Einfluss auf die Ausbildung der Jugend eingeräumt werden muss, steht fest und ist während der Blütezeit des antiken Lebens, als die Gemeinde an die Bürger die höchsten Anforderungen stellte, nicht bloss in Sparta auch praktisch durchgeführt gewesen. Die grossen Philosophen dieser Zeit nehmen sogar, wie es scheint, dies Recht als unumschränkt an: in ihren Konstruktionen haben die Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder nur so viel Einfluss, als der Staat ihnen konzediert. Man war noch nicht zu einer Abgrenzung der beiderseitigen Befugnisse gelangt, weil es keine von der Staatsgemeinschaft unabhängige Gemeinden, die auf die Jugend Anspruch erhoben, und also auch keine Konflikte gab, die zum Nachdenken über die sich aus der Doppelstellung des Bürgers ergebenden Rechtsfragen gereizt hätten. Die hellenistischen Fürsten hatten dann den Wissenschaften grosse Zuwendungen gemacht, und in der römischen Zeit hatte der Staat sich, je mehr die Bildung sank, immer mehr seiner Pflicht erinnert, diesen Niedergang zu verhindern, und die Professoren zuerst durch Befreiung von den Staatslasten, seit Vespasian aber in immer steigendem Mass auch durch Gehälter unterstützt[5]). Da aber einerseits die Anforderungen, die der Staat an die Persönlichkeit seiner Bürger stellte, immer geringer wurden, andererseits auch die greisenhaft gewordene Wissenschaft weit davon entfernt war, die bestehenden politischen Zustände ernsthaft bekämpfen zu können oder auch nur bekämpfen zu wollen, so war mit der Fürsorge des Staates nicht auch zugleich seine Kontrolle gewachsen: abgesehen von einer wahr-

[1]) Iul. *ep.* 6 376c. Ueb. Athan.' Zurückberufung s. SEMISCH $44_2$.

[2]) Cod. Theod. XIII $3_5$ (17. Juni 362). Das Edikt ist bis auf den heutigen Tag sehr verschieden beurteilt, obgleich bereits LASAULX, Unterg. d. Hell. $65_{184}$ (dort auch Zusammenstellung der Zeugnisse) und BAUR a. a. O. das Richtige gesehen hatten. Vgl. z. B. AUER a. a. O. 115 ff.; MÜCKE II 82; NAVILLE 167 ff. Schon vor Iulian wurden die beamteten Professoren von den Kommunen ernannt, bei einzelnen wichtigen Stellen erfolgte jedoch die Berufung durch den Kaiser, z. B. in Athen, Philostr. *v. soph.* II 3 u. 12 S. 245 u. 258 = $73_{26}$ u. $97_{20}$ K. Vgl. HATCH-PREUSCHEN, Griechent. u. Christent. 33.

[3]) Iul. *ep.* 42.

[4]) Amm. Marc. $25_4$.

[5]) Zum folgenden vgl. HATCH-PREUSCHEN, Griechent. u. Christent. S. 27 ff.

scheinlich sehr oberflächlichen und jedenfalls nur das formale Können berücksichtigenden Prüfung hat der Staat die Wissenschaft sich selbst überlassen, und sie hätte sich ganz frei entwickeln können, wenn sie noch entwickelungsfähig gewesen wäre. Es ist daher ebenso begreiflich, dass diese nach jahrhundertelanger Freiheit jede Einmischung des Staates verwarf, wie dass der Staat sich einmischen musste, als eine festorganisierte Kirche die Jugenderziehung in ihre Hand zu bekommen suchte. Iulian war der erste, der das einsah, der erkannte, dass der Kampf zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiet der Schule entschieden werden müsse; und in dieser Überzeugung griff er auf die Tradition aus der grossen Zeit der griechischen Kultur zurück. Wie weit ihn seine Zeitgenossen hierin nicht vollständig verstanden haben, wie weit der Widerstand, den seine Schulpolitik auch bei seinen Gesinnungsgenossen fand, durch die Härte, mit der sie durchgeführt wurde, berechtigt war, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen, da sowohl die Organisation des damaligen Hochschulwesens, namentlich die Stellung der nicht von den Gemeinden oder vom Kaiser angestellten Lehrer, als auch die von Iulian ergriffenen Massregeln nur ungenügend bekannt sind. Sicher walteten, wie in solchen Fällen gewöhnlich, auf beiden Seiten Missverständnisse vor. Die Christen behaupten, Iulian habe ihnen verboten, sich poetische, rhetorische und philosophische Bildung anzueignen[1]): eine eindringliche Mahnung, welche Vorsicht bei der Benutzung derartiger Aussagen nötig ist. Der Beschuldigung liegt nichts weiter zu Grunde, als dass die Christen zwar ihre Söhne an der heidnischen Bildung teilnehmen, sie aber diese nicht aus den Händen von Heiden empfangen lassen wollten, weil sie in diesem Falle ihren Abfall vom Christentum befürchteten: durch beide Forderungen gestanden sie freilich, ohne es zu wollen, die Überlegenheit des Heidentums auf dem Gebiet der Bildung ein. Für Iulian dagegen war die antike Bildung ein Teil der antiken Religion, und hierin sprach die Geschichte der griechischen Kultur für ihn: dem Griechen sind die Schöpfungen seiner Kunst und Wissenschaft zugleich Glaubensurkunden. Dass diese durch öffentliche christliche Lehrer erläutert werden sollten, war in seinen Augen natürlich ebenso unberechtigt, als wenn etwa die Heiden gefordert hätten, dass öffentliche heidnische Lehrer die christliche Lehre erklärten. Er war von der Unvereinbarkeit der antiken Bildung mit dem Christentum überzeugt; und selbst wer ihm hierin nicht zu folgen vermag, wird zugeben müssen, dass die damaligen Christen, nach ihrer Litteratur zu urteilen, nicht objektiv genug waren, das Heidentum historisch zu begreifen. Wenn selbst der Alexandriner Klemens in ihm nur eine Vorstufe zum Christentum gesehen hatte, so lässt sich denken, dass aus der herrschsüchtigen Kirche des IV. Jahrhunderts hervorgegangene Professoren auf dem Katheder entweder die alten Denker und Dichter weniger erklärten als verhöhnten oder doch, wenn sie sich von solchen pädagogischen Missgriffen frei hielten, ausser stande waren, sie ihrem innersten Gehalte nach zu verstehen. Dazu kam, dass das neue Testament und die älteren Kirchenväter[2]) in den schärfsten

[1]) Sokr. $3_{16}$ (Mi. LXVII 421); Theodor. *h. e.* III $8_2$; s.

[2]) Vgl. o. *[1629₃]*. Noch Tertull. *idol.* 10 u. ö. hält das Amt eines Professors mit

Ausdrücken die Beschäftigung mit der heidnischen Weisheit als überflüssig, ja als schädlich erklärt hatten. So betrachtet, erscheint doch auch Iulians Schulerlass in einem wesentlich anderen Lichte. Trotz der Härten, die er möglicherweise mit sich brachte, ist Iulian alles in allem gegen das Christentum viel toleranter gewesen als — mit Ausnahme seiner nächsten Nachfolger und etwa des Eugenios — irgend ein nachkonstantinischer Kaiser gegen das Heidentum. Tapfer und trotz einzelner Missgriffe im ganzen ohne Überhebung, hat er sich dem rollenden Verhängnis entgegengestellt. Freilich hat er dies als solches nicht erkannt: ihm fehlt die Kraft des Genius, der aus der richtigen Berechnung der Kräfte der Gegenwart die Vorausahnung der Zukunft schöpft. Dass dieselbe Energie, die das Christentum den Verfolgungen hatte trotzen lassen, es jetzt zu einer unversöhnlichen, durch keine Kraft mehr zu bändigenden Verfolgerin machte, dass wie einst der Versuch, den neuen Glauben zu unterdrücken, so jetzt dessen blosse Duldung zum Bürgerkrieg, zur Anarchie, zur Verödung des Reiches führen musste[1]), das hat er nicht gesehen, obwohl der Sturm, den seine Religionspolitik trotz ihrer kurzen Dauer entfesselte, ihn hätte warnen können. Zu den Grössten in der Geschichte können wir ihn deshalb nicht rechnen; aber so gross ist er doch, dass sein Untergang rein tragisch, d. h. erhebend wirkt. Vor allem war er ein edler Mensch. Nicht nur lastet keine solche Schandthat auf ihm, wie sie das Leben des Konstantios und auch des Konstantinos schänden; in seinen Briefen finden sich auch zahlreiche menschlich schöne Züge. Er besitzt ein für das Edle empfängliches Gemüt, Überzeugungstreue, Mut, Ausdauer, Zuversicht, Pietät und Pflichtgefühl[2]); wie Friedrich II verdankt er wahrscheinlich mehr noch als seiner militärischen Tüchtigkeit einen grossen Teil seiner kriegerischen Erfolge diesen moralischen Eigenschaften. Dass die Religion der reinen Menschlichkeit trotz ihres tiefen Verfalls noch einen solchen Verteidiger fand, gehört auch zu den symbolischen Zufällen der Geschichte.

Iulians Religionspolitik hat seine kurze Regierung überdauert[3]); seine christlichen Nachfolger Iovianus und die Brüder Valentinianus und Valens haben nicht daran gedacht, der Kirche die thatsächliche Alleinherrschaft, die sie unter Konstantins Söhnen allmählich erworben hatte, wiederzugeben. Natürlich fiel die Begünstigung des Heidentums fort; Iulians Unterrichtsedikt wurde abgeschafft[4]), die Einführung neuer heid-

---

dem christlichen Bekenntnis für unvereinbar. Anderes bei Naville 33.

[1]) Schon seine christlichen Zeitgenossen warfen Iulian vor, dass er die Welt umkehren wolle (Lasaulx, Unterg. d. Hellen. 77); vergebens sucht sich Iul. *μισοπωγ.* S. 360d = $465_{20}$ H. dagegen zu verteidigen. Allard III 82 urteilt auch hier parteiisch, indem er die Schuld allein dem Kaiser zuschiebt.

[2]) Viele schöne Züge führt Libanios im Epitaphios (*or.* 18) an, z. B. über seine Enthaltsamkeit, I $582_4$ ff. R. Er feiert ihn hier geradezu als Welterlöser, $529_4$; $617_{10}$; später spricht er nur von einer kurzen Wiederaufrichtung der zum Untergang bestimmten griechischen Bildung (*or.* 65 = III 440 R.) —

[3]) In der Totenrede sagt Liban. (I $619_{14}$ R.) *νεῶν δὲ οἱ μὲν κατεσκάφησαν, οἱ δὲ ἡμιτέλεστοι γέλως ἑστᾶσι τοῖς μιαροῖς, φιλοσόφων δ' ἀνδρῶν αἰκίζεται τὰ σώματα καὶ τὸ εἰληφέναι τι βασιλέως διδόντος ὄφλημα γέγονε.* Damit unterschätzt er doch den Einfluss, den sein Held ausgeübt. Er selbst sagt *or.* 28 = II 163 R. von der Zeit nach Iulians Tod *μένει μέν τινα τὸ θύειν ἱερεῖα χρόνον.* Vgl. Themist. *or.* 5; V. Schultze, Unterg. d. gr.-röm. Heident. I 207; Cumont, *Rev. hist. et litt. rel.* VIII 1903 430 f.

[4]) Cod. Theodos. XIII $3_6$ vom J. 364.

nischer Kulte war mindestens erschwert[1]); in die höheren Beamtenstellen rückten nach und nach Christen ein. Es trat der Zustand wieder ein, der Konstantin anfangs als Ziel vorgeschwebt hatte; aber weit länger als dieser haben die beiden Brüder ihn auch durchzuführen gewusst. Obwohl Arianer, war Valens, der Augustus des Ostens, mit seinem Bruder, dem Athanasianer Valentinian, doch in der Religionspolitik einig; beide Kaiser wollten in Religionssachen sich völlig neutral verhalten, ja selbst — was Konstantin doch gethan hatte — in Regierungsakten mit der persönlichen Glaubensansicht nicht hervortreten: nach diesem Grundsatz verfuhren sie während des weitaus grösseren Teils ihrer Regierung[2]). Die Massregelungen des Weissagewesens[3]) und das Verbot der nächtlichen Opfer, hinsichtlich dessen übrigens auf Bitten des Prokonsuls von Achaia eine Ausnahme gerade für das wichtigste Nachtfest, das eleusinische, gestattet wurde[4]), hatten offenbar ebenso wie die Prozesse, die sich an die Denunziation des Palladios schlossen, mehr politische als religiöse Ursachen. Indessen scheint es, als ob sie schliesslich, von der Kirche gedrängt, diese Toleranz nicht aufrecht erhalten haben; wahrscheinlich den letzten Jahren ihrer Regierung gehört das Edikt an, das die Darbringung aller Opfer ausser den Weihrauchopfern untersagte[5]). Dies Edikt, das übrigens unter ihrer Regierung wohl nie ernstlich durchgeführt worden ist, hat den Kaisern jedenfalls die Kirche abgetrotzt, welche mit der Parität durchaus nicht zufrieden war und unter den Nachfolgern der beiden Brüder ihre intoleranten Ansprüche wirklich durchsetzte. Denn Gratianus, der jugendliche Augustus des Westens, und der von ihm ernannte Theodosios hatten —

[1]) So ward Nestorios' Gesuch, dem Achilleus einen Kult auf der Akropolis zu stiften, abgeschlagen, aber dann doch listig durchgesetzt, Zosim. $4_{18}$. Der Kult scheint geraume Zeit bestanden zu haben; die Erzählung, dass Alarich von Athen abgezogen sei, weil er (die Promachos die Mauern der Akropolis umschreiten und) Achilleus vor den Thoren stehen zu sehen glaubte (Zosim. $5_6$), hängt doch damit zusammen.

[2]) Amm. Marc. $30_9$ von Valentinian *Postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit, neque ut hoc coleretur imperavit aut illud.* Noch weiter geht Theod. V 21, der versichert, während der ganzen Zeit seiner Regierung habe Valentinian allen andern ausser den Athanasianern überlassen, anzubeten, was sie wollten; daher habe das Feuer auf den Altären gelodert, die Heiden hätten den Götzenbildern Libationen und Opfer (dagegen sagt Liban. *or.* 28 II 163 R., Valentinian und Valens hätten das Opfern von Opfertieren verboten, *ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτόν* [A. 5]) dargebracht und Volksschmausereien veranstaltet; Orgien feiernd seien die Anhänger des Dionysos in Ziegenfellen umhergelaufen. Vgl. Theod. IV $24_3$ *καὶ γὰρ τὰς Ἑλληνικὰς τελετὰς ἐπετέλουν οἱ τῇ πλάνῃ δεδουλωμένοι . . . καὶ τὰ Διάσια καὶ τὰ Διονύσια καὶ τὰ τῆς Δήμητρος ὄργια* [A. 4] *οὐκ ἐν παραβύστῳ ὡς ἐν εὐσεβεῖ βασιλείᾳ, ἀλλὰ διὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς βακχεύοντες ἔτρεχον.* — Die regelmässige Haruspicin ward von Valentinian, Valens, Gratian im Jahr 371 ausdrücklich gestattet, Cod. Theodos. IX $16_9$.

[3]) Amm. Marc. $29_1$; vgl. Zosim. $4_{15}$.

[4]) Zosim. $4_3$. Noch am Ende des IV. Jh.'s stand Eleusis in Blüte; Aster. *hom.* 10 (Mi. XL S. 324) spricht von dem *πολὺς καὶ ἀναρίθμητος δῆμος*, der sein Heil von dem erwarte, was der Hierophant und die Priesterin im Dunkeln allein miteinander thun, und fragt: *οὐ κεφάλαιον τῆς σῆς θρησκείας τὰ ἐν Ἐλευσῖνι μυστήρια καὶ δῆμος Ἀττικὸς καὶ ἡ Ἑλλὰς πᾶσα συναίρει, ἵνα τελέσῃ ματαιότητα*; erst in den Gotenkriegen ist das Telesterion zerstört worden (Eunap. *v. Max.* 52 $476_8$ Boiss.; anders Zosim. $5_6$ f.), und damit hörte die Festfeier wohl auf; doch folgert Maass, Orph. 15 die Fortdauer des Kultus auch nach dieser Zeit daraus, dass Proklos sich als eingeweiht bezeichnet. Vgl. über den Untergang von Eleusis Hertzberg, Unterg. d. Hellen. 126; Rohde, Ps. II[2] $398_1$; Anton, Myster. v. Eleus. 86 f.; Allard, *Iul. l'Apost.* II 154.

[5]) S. o. [A. 2].

wofür die von der Kirche abhängige Geschichtschreibung sie als Heilige gezeichnet hat — sich ganz in die Hände rücksichtsloser und fanatischer Prälaten gegeben; so hat sich die Auflösung des Heidentums, die freilich auch dann unvermeidlich gewesen wäre, wenn die Paritätspolitik fortgedauert hätte, schliesslich doch noch unter richtiger Flagge vollzogen: die Unduldsamkeit stand gegen die Toleranz. Und zwar richtete sich der blinde Fanatismus der nun zur Herrschaft gelangten Nicaener ebenso gegen alle übrigen christlichen Richtungen wie gegen das Heidentum. Schon am 28. Februar 380 wurde von Thessalonich aus der berüchtigte Befehl erlassen[1]), dass alle vom Kaiser regierten Völker die katholische Religion annehmen, die Wahnsinnigen und Thoren aber, die anderen schändlichen Lehren folgten, bestraft werden sollten. Diese Verordnung, deren Grundgedanke der Ausgangspunkt der ganzen folgenden Religionspolitik geworden ist, stellte nicht allein das ganze Gebiet, auf dem auch der antike Staat die religiöse Aufsicht in Anspruch genommen, sondern auch solche Gebiete, in denen er sich bisher ganz neutral gehalten hatte, in den Dienst einer dadurch zur Herrin im Staat werdenden Religionsgemeinschaft. Alle vom antiken Staate angewendeten religiösen Massregeln lassen sich, so verkehrt sie übrigens sein mochten, auf die Grundanschauung zurückführen, dass der Bürger der Gemeinde gegenüber neben anderen politischen Pflichten auch die religiösen Formen zu beobachten habe, in denen sich der Patriotismus aussprach; hier dagegen erhebt der Staat den unvernünftigen und bis dahin unerhörten Anspruch auf das Recht — auf das er dann freilich sofort zu Gunsten eines Teiles seiner Bürger verzichtet —, den Glauben seiner Angehörigen zu bestimmen. Selbst im Vergleich mit den Verfolgungen, denen die Christen von Decius bis Diokletian ausgesetzt waren, bezeichnet diese Politik eine ausserordentliche Härte. Denn wenn die christenfeindlichen Kaiser diejenigen Individuen verfolgt hatten, die sich auf Grund ihrer religiösen Überzeugung weigerten, gewisse Staatsbürgerpflichten zu erfüllen, so war dies eine Abwehrmassregel gewesen; jetzt ging der Staat angriffsweise und schonungslos zwar nicht gegen alle einzelnen Ketzer und Heiden, von denen ein paar, wie Themistios und Flavianus sogar ausgezeichnet wurden, aber gegen alle nicht katholischen Religionsgemeinschaften vor. Aus diesem Unterschied, nicht etwa aus der grösseren Humanität der siegreichen Religion erklärt sich die geringere Höhe der Strafe[2]). Der antike Staat

[1]) Cod. Theodos. XVI $1_2$. — Die wichtigsten der folgenden Edikte sind: 381, Verbot der gesamten Haruspicin, cod. Theodos. XVI $10_7$ *[vgl. auch 1672₁]*; 386, cod. Theod. XII $1_{112}$; 391, Verbot des Betretens der Tempel und des Anblicks der Götterstatuen, cod. Theod. XVI $10_{10}$; 391, Edikt von Aquileja, cod. Theod. XVI $10_{11}$: *nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat*; 392, Edikt von Konstantinopel, cod. Theod. XVI $10_{12}$: Niemand, wess Standes auch immer, soll, wo auch immer, *in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo Larem, igne mero Genium Penates veneratus accendat lumina, imponat tura, serta suspendat*; 396 cod. Theod. XVI $10_{14}$ *privilegia, si qua concessa sunt antiquo iure sacerdotibus, ministris, praefectis, hierofantis [s]a[c]rorum ... penitus aboleantur.* — Mit Recht sagt Zosim. $4_{33}$ a. E. von Theodosios: *ἔτι δὲ καὶ τὰ τῶν θεῶν ἕδη κατὰ πᾶσαν ἐπολιόρκει πόλιν καὶ χώραν, κίνδυνός τε πᾶσιν ἐπέκειτο τοῖς νομίζουσιν εἶναι θεοὺς ἢ ὅλως εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπουσι καὶ τὰ ἐν αὐτῷ φαινόμενα προσκυνοῦσι.*

[2]) In der Regel begnügte man sich mit der Konfiskation des Grundstücks, auf dem

hatte die religiösen Frevel streng, in der Regel mit dem Tode geahndet, weil diese Strafe eine letzte, nur ausnahmsweise geübte Selbstverteidigung sein sollte: die Möglichkeit, so vorzugehen, ist natürlich nie aufgehoben[1]): sie blieb auch nach der theodosianischen Gesetzgebung bestehen. Aber ausserdem hatte der vom Klerus beherrschte Staat jetzt ein Mittel, durch fortgesetzte Bestrafung der einzelnen Verstösse alle der herrschenden Kirche verhassten Institutionen zu zerstören. Ein hoher Würdenträger Kynegios[2]) erhielt Auftrag, in Ägypten und Kleinasien alle Tempel zu schliessen, die Götzenbilder sollten eingeschmolzen und der Erlös zur Linderung der Armut verwendet werden; allein die allmächtige Kirche benutzte das Metall zur Anfertigung von Kelchen und anderen kirchlichen Utensilien[3]). Sie drängte auch den Kaiser zu immer grösserer Rücksichtslosigkeit. Als Theophilos, der Bischof von Alexandreia, einen Aufstand der Heiden dadurch entflammt hatte, dass er die in einem der Kirche von Theodosios geschenkten Dionysostempel gefundenen heiligen Abzeichen und Phallen zum Hohne öffentlich ausstellen liess, benutzte er diese Empörung, um die Zerstörung aller alexandrinischen Tempel durchzusetzen. So sank mit Hilfe der Kutte, die, stets zu Gewaltthaten bereit, das ganze Land tyrannisierte, das Landesheiligtum, das berühmte Serapeion[4]), von dessen Zerstörung das heidnische Ägypten den Weltuntergang erwartet hatte. Obwohl natürlich nicht allein die weltliche Obrigkeit[5]), sondern auch sonst einsichtige Christen[6]) der Zerstörung der Kunstwerke sich widersetzten, fand das vandalische Beispiel schon unter Theodosios[7]) selbst, mehr noch aber unter seinen Nachfolgern überall Nachahmung, weniger allerdings im Westen, wo z. B. in Gallien der heilige Martin[8]), in Afrika die Comites Gaudentius und Iovius[9]) als Tempelzerstörer genannt werden, als im Ostreich. In Kleinasien hatte schon der heilige Gregorios heidnische Heiligtümer niedergerissen[10]); in Phönizien thaten sich unter der Leitung des Chrysostomos, der auch in Ephesos und in Phrygien die Tempel der Göttermutter zerstört hatte, die Mönche hervor[11]). Nachdem die Heiligtümer Aphro-

---

die Asebie verübt war.

[1]) Konstantios ging mit der Folter gegen die angesehenen Männer vor, die in Abydos und in der Thebais den Orakelgott Besa befragt hatten, Amm. Marc. $19_{12}$.

[2]) Zosim. $4_{37}$ u. aa.; Lasaulx, Unterg. d. Hell. $98_{284}$. Auffallend ist, dass noch 386 Theodosios den Tempelkult und seine Priesterkollegien ausdrücklich anerkannt hatte (cod. Theod. XII $1_{112}$).

[3]) Sokr. *h e* $5_{16}$.

[4]) Eunap. *v. Aedes.* 77 = $472_{12}$ ff. Boiss.; Hieron. *ep.* $107_2$ (Mi. XXII 870); Sokr. *h e* V $16_1$ ff.; Rufin. *h e* II 23 (Mi. XXI 529 ff.; ausf. Beschreibung); Theodor. *h e* V $22_3$ f.; Paul. Nol. $19_{108}$ ff. u. aa.; s. Chr. F. W. Unger, Quellen z. byzant. Kunstgesch. $19_1$ u. o. *[$1580_4$]*.

[5]) Im J. 381 erlassen Gratian, Valentinian, Theodos. ein Gesetz (cod. Theod. XVI $10_7$), das heidnische Opfer und den Besuch heidnischer Tempel mit der Proskription bestraft, jedoch werden Tempel von besonderem Kunstwert nicht allein geschont, sondern sogar ihre Besichtigung gestattet (ebd. $_8$). Noch Arcadius und Honorius schärfen 399 die Schonung der Zierden öffentlicher Werke ein (Cod. Theod. XVI $10_8$); dagegen wird 408 (ebd. $_{19}$) die Zerstörung aller Bildsäulen und Altäre und die Konfiskation und anderweitige Verwendung sämtlicher Tempel befohlen, und Theodosios II und Valentinian II verfügen abermals die Zerstörung aller noch vorhandenen Heiligtümer und die Sühnung der Stätten durch Aufrichtung der christlichen Zeichen (cod. Theod. XVI $10_{25}$).

[6]) Z. B. Prudent. *c. Symm.* $1_{497}$.

[7]) Theodor. *h e* V $21_1$.

[8]) Vict. Schultze, Unterg. d. griech.-röm. Heident. I 271.

[9]) August. *c d* XVIII $54_1$.

[10]) Z. B. hatte er das Bild der Anâhita in Erez zerstört, S. Gregor. bei Gelzer, Sitz.b. hist.-ph. Cl. SGW XLVIII 1896 114.

[11]) Georg. *περὶ τὸν Χρυσόστ.* bei Phot.

dites und anderer Gottheiten von Gaza 402 verwüstet waren, blieb als letzte heidnische Landeskultstätte der Marnastempel derselben Stadt übrig[1]), dessen Sturz in jener Gegend einen ähnlich tiefen Eindruck machte, wie der des Serapeions in Ägypten. Der Bischof Marcellus zerstörte den Zeustempel und andere Heiligtümer von Apameia[2]); er ist selbst bei einem derartigen Versuch ums Leben gekommen. Im allgemeinen ist damals gewiss die Mehrzahl[3]) aller heidnischen Tempel, soweit sie nicht in christliche Kirchen verwandelt wurden, der Zerstörungswut zum Opfer gefallen. Für den Sieg des neuen Glaubens waren diese Ausbrüche der Barbarei nicht notwendig; denn wenngleich vermutlich die stehenden Götterhäuser in sanguinischen Heiden die Hoffnung rege erhielten, dass einst ein neuer Iulian sie wieder öffnen werde, und wenngleich bisweilen die Heiden Mittel fanden, in den Tempeln trotz ihrer offiziellen Schliessung die gewohnten Opfer darzubringen[4]), so stand doch in den Augen aller, die urteilen konnten, und zwar besonders bei den Christen selbst, längst fest, dass das Heidentum endgültig untergegangen sei. Wie die Werke der Philosophen hätte man auch die Götterbilder ohne religiöse Empfindlichkeit bewundern können. Allein der innere Gegensatz der beiden Religionen war so gross, dass es namentlich nach den Leiden, die die Christen ein Jahrhundert zuvor durchgekostet hatten, bei tieferstehenden Naturen nur eines sehr geringen Anstosses bedurfte, um mit dem Heidentum auch das zu zerstören, was es der Menschheit geleistet. In diesem Punkte haben sich Iulians Ahnungen von den Opfern, die der Sieg des Christentums der Kultur kosten würde, erfüllt.

---

*bibl.* 96 80a u. b. Anderes bei Lasaulx, Unterg. d. Hellen. 118[331].

[1]) Der Bischof Porphyrion zerstörte nach der *vit. Porphyr.* 64 (*Acta Sanct.* 26. Febr. = Febr. VI 649; 661 Boll.) die Tempel in Gaza, *nempe Solis, Veneris Apollinis, Proserpinae, Hecates et quod dicebant Hierion sive sacerdotum templum et Fortunae civitatis, quod dicebant Tycheon, et Marnion, quod dicebant* **Cretagenis* (Mortmann, ZDMG XXXI 1877 101) *Iovis, quod existimabatur esse gloriosius omnibus templis, quae sunt ubique.* Vgl. ebd. 654 a. Um 390, als Hieronymus die *vita Hilar.* schrieb, blühte der Marnaskult noch (*c.* 14 Mi. XXIII 35), aber in der *Epist.* 107[2] (Mi. XXII 870) aus dem Anfang des folgenden Jh.'s heisst es *Marnas Gazae luget inclusus et eversionem templi iugiter pertimescit.* Vgl. über Marnas o. *[248[1]]*, über Inkubationen in seinem Kult Dräseke, Zs. f. wissensch. Theol. XLIV 1901 82 ff.

[2]) Theod. *h e* V 21[7] ff.

[3]) Wenigstens lassen sich die aus den übrigen Städten erhaltenen spärlichen Angaben mit dieser Ansetzung meist leicht vereinigen: z. B. steht der Tempel des Zeus (Philios) in Antiocheia noch ca. 390 (Liban. *ὑπ. ἱερῶν* [28 = II 201 R.], verfasst, als das 391 zerstörte Serapeion noch stand [S. 181 f.]). Allerdings haben einzelne Heiligtümer des Ostens noch das V. Jh. hindurch bestanden. So spricht z. B. Damask. *v. Isid.* bei Phot. *bibl.* 348b[4] von dem Kult des Gennaios in Heliopolis *[1583[1]]* und der Kultstatue, als wenn sie noch fortbestünden. In Philai hatte man die Religionsedikte suspendiert, damit nicht die Heiden vom Reiche abfielen (Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch. I 1901 397 ff.): hier hat erst Narses die Tempel zerstört. Es ist ganz natürlich, dass bei derartigen allgemeinen Erlassen politische Rücksichten und — namentlich in der absoluten Monarchie — durch gute Konnexionen unterstützte Lokalwünsche Ausnahmen erzielen. — Ueber die Verwendung von Tempeln zu andern als kirchlichen Zwecken s. o. *[1655[3]]*.

[4]) Wie z. B. im Marnastempel zu Gaza *[A. 1]*, wo der bestechliche Hilarios ihnen behülflich war (*v. Porphyr.*, *Act. Sanct.* 26. Febr. c. 27 S. 655 Boll.), oder im Asklepieion zu Athen, wo Proklos für die Heilung der Asklepigeneia Opfer darbrachte (Marin. *v. Procl.* 29). — Das Heilorakel zu Adrotta in Lydien, das eine Zeit lang verstummt gewesen zu sein scheint, da selbst die Umgegend nicht mehr wusste, ob Asklepios oder die Dioskuren daselbst verehrt worden waren, muss doch im V. Jh. noch einmal einen neuen Aufschwung genommen haben: als zwei vermeintlich göttliche Jünglinge erschienen waren, erklärte sie Proklos für Podaleirios und Machaon (ebd. 32).

Allein wenn auch vorzugsweise, so war doch die Verfolgung nicht ausschliesslich gegen die Institutionen gerichtet; auch mit ihrer Person mussten die Bekenner des alten Glaubens die Probe auf dessen Wert ablegen. Äusserlich betrachtet, ist diese Probe freilich zu Ungunsten des Heidentums ausgefallen: von Martyrien seiner Anhänger ist wenig überliefert. Allein wie hätte es anders sein können, da keine überlebende Gemeinde das Andenken der Blutzeugen in dankbarer Erinnerung pflegte? Ausserdem war die Möglichkeit zum grossen Heldentum, das sich allein dem Gedächtnis einzuprägen pflegt, durch die theodosianische Gesetzgebung den Heiden bis auf Iustinian[1]), der durch blutige Verfolgungen Gott zu dienen glaubte, fast verschlossen; das schwerere schlichte Heldentum aber blieb ihnen nicht erspart. Man stellte niemand vor die Wahl zwischen Heuchelei oder Tod, aber man machte den Heiden das Leben unmöglich[2]). Dass sie nach dem Gesetz ständig befürchten mussten, von Haus und Hof vertrieben zu werden, wenn sie daheim irgendwie ihre Anhänglichkeit an den alten Glauben bethätigten, war das Wenigste; eine schlimmere Gefahr drohte ihnen von der fanatischen Menge, insbesondere von dem Mönchspöbel[3]), der oft gesetzlos, aber unter mindestens stillschweigender Billigung der Kirche[4]) herumzog und die Andersgläubigen heimsuchte. Diesen ständigen Bedrohungen gegenüber verhielten sich natürlich die verschiedenen Bestandteile der damaligen heidnischen Bevölkerung sehr verschieden. Abgesehen von einem Teil des Adels in Rom und vielleicht einigen anderen Städten des Westens, die ausserhalb unserer Betrachtung liegen, und abgesehen von einzelnen versprengten Resten, die sich in allen Schichten der Bevölkerung, selbst noch im Beamtentum bis auf Iustinians Zeit vorfanden[5]), gab es gegen Ende des IV. Jahrhunderts zwei mit einander kaum noch in Verbindung stehende Massen heidnischer Bevölkerung; die sehr kleine, aber noch immer nicht machtlose Professorenpartei in den Universitätsstädten und dann die freie, halbfreie oder unfreie Landbevölkerung, namentlich fern von den grösseren Städten[6]), die Pagani[7]). Die

[1]) Lakonisch schreibt Mal. *chr.* XVIII S. 184 O. = $449_{8}$ ff. Ddf. *ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ* (528 n. Chr.) *διωγμὸς γέγονεν Ἑλλήνων μέγας καὶ πολλοὶ ἐδημεύθησαν, ἐν οἷς ἐτελεύτησαν Μακεδόνιος, Ἀσκληπιόδοτος, Φωκᾶς ὁ Κρατεροῦ καὶ Θωμᾶς ὁ κοιαίστωρ, καὶ ἐκ τούτου πολὺς φόβος γέγονεν.*

[2]) Lasaulx 146 f.

[3]) Liban. *or.* 28 II 165 R. sagt von den Mönchen, dass sie unter Theodosios heidnische Tempel zerstörten: *μένοντος καὶ κρατοῦντος τοῦ νόμου θέουσιν ἐφ' ἱερά, ξύλα φέροντες καὶ λίθους καὶ σίδηρον, οἱ δὲ καὶ ἄνευ τούτων, χεῖρας καὶ πόδας.* Anderes sammelt Reiske zu Liban. II $165_{33}$. Dass dies keine Verleumdung ist, ergibt sich aus den in der folgenden Anm. angeführten christlichen Angaben.

[4]) Dies behauptet nicht allein Liban. 28 S. 169, sondern es sind reichlich Zeugnisse erhalten, dass die Mönchsbanden, wie es sich ja auch von selbst versteht, von ihren kirchlichen Oberen geleitet wurden. Georg. *περὶ τὸν Χρυσόστ.* bei Phot. *bibl.* 96 S. $80a_{41}$ erzählt, dass Chrysostomos Mönche nach Phönizien sandte, um dort, nachdem er sich allerdings vorher die kaiserliche Genehmigung verschafft hatte, die Tempel niederzureissen. Als angeblich durch die Beunruhigung ihrer Prozession erbitterte Mönche eine Kirche der Valentinianer zerstört hatten, preist sie Ambros. *ep.* $40_{16}$ mit der Begründung, dass die Valentinianer schlimmer als die Heiden seien. Im V. Jh. werden gerechtere Stimmen laut: Aug. *serm.* 178 (= 179)$_{6}$ Mi. XXXVIII 963 (vgl. *ep.* 215 [47]$_{3}$ Mi. XXXIII 972) eifert gegen die, welche als Christen die Heiden berauben.

[5]) Malal. *chr.* XVIII 184 S. 449 Ddf.

[6]) Liban. *or.* 28 II 166 R.

[7]) Der N. *paganus* findet sich zuerst in einem Gesetz Valentin. vom J. 368 oder 370? cod. Theod. XVI $2_{18}$). Ueber die Entstehung des N.'s vgl. Lasaulx $87_{234}$. — Jedoch wird

Professoren sind nicht unrühmlich, i. g. jedenfalls ehrenvoller als die meisten der mit ihnen zugleich bedrohten christlichen Häresien der brutalen Gewalt erlegen [1]), nachdem sie bis zum Schluss noch einzelne Christenjünglinge für den alten Glauben zurückgewonnen hatten. Von der Bekehrung der Landbevölkerung ist so gut wie nichts bekannt; aber vermutlich war in ihr der Widerstand ein weit geringerer. Ein Verständnis des griechischen Glaubens war hier, wenn es je vorhanden gewesen war, jedenfalls längst erloschen; der Übergang zum Christentum, das so viele heidnische Elemente in sich aufgenommen hatte, konnte kaum grösseren Eindruck machen, als einst im hellenistischen Orient die teilweise Ersetzung der alten heimischen Götter durch griechische gemacht hatte. Zwar dauerte es noch manches Jahrhundert [2]), ehe das Heidentum auch nur dem Namen nach ganz erloschen war, allein eine aktive Kraft hat es nicht mehr besessen: es duldete, aber es kämpfte nicht mehr. Höhnisch vergleichen die christlichen Schriftsteller jener und der folgenden Zeit die Passivität des untergehenden Heidentums mit dem Trotz, den das verfolgte Christentum gezeigt hatte, und folgern auch hieraus die Überlegenheit des neuen Glaubens. Selbst wenn die äussere Widerstandskraft eines Glaubens einen Wertmesser für seinen inneren Wert bildete, liesse sich aus diesen letzten Kämpfen nichts für die Religion Homers erschliessen, die damals längst nicht mehr existierte.

Überhaupt aber lässt sich die griechische Religion der Kunst mit dem Christentum dem Werte nach nicht vergleichen; das Urteil müsste schief ausfallen, gleichviel ob man die beiden Religionen zu Grunde liegenden Ideen ihrem reinsten Gehalt nach oder die davon recht verschiedenen Formen aneinander misst, in der diese Ideen Volksreligionen geworden sind. Die Christen pflegen begreiflicherweise den Vergleich so durchzuführen, dass sie besonders den christlichen Monotheismus dem griechischen Vielgöttertum gegenüberstellen. Die Geschichte zeigt, dass das nicht richtig

---

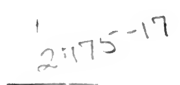
die Etymologie angezweifelt, und jedenfalls hat das Wort schon im Cod. Theodos. (z. B. XVI $10_8$) seine ursprüngliche Bedeutung verloren; als erstarrtes Fremdwort ist es auch ins Griechische übergegangen (vgl. z. B. die *παγανικαὶ συντέλειαι* in Oxyrynchos um 426, Wilcken, Arch. f. Pap.f. I 1901 410).

[1]) Ueber Hypatias Ermordung, die auch verständige Christen verurteilten, s. Sokr. VII 14 f.; Hsch. Miles. *FHG* IV 176 67; Suid. Ὑπατ.; Malal. XIV $359_{12}$ u. aa. Ueber die ferneren Schicksale der Philosophenschule s. Zumpt, Ueb. den Bestand der Philosophenschulen in Athen und die Succession der Scholarchen, Abh. BAW 1842 27—119. — Als Iustinian 529 die Philosophenschulen geschlossen (Mal. *chr.* XVIII 187 O. = $451_{16}$ Ddf.; Zeller, Gr. Phil. $III_{II}^3$ 849 ff.) und dadurch die Professoren veranlasst hatte, ein paar Jahre später nach Persien zu fliehen, zeigte sich selbst das orientalische Heidentum toleranter als der christliche Kaiser. Khosroes nahm die Gelehrten nicht bloss auf, sondern wirkte ihnen, da sie sich nach der Heimat zurücksehnten, im Frieden 533 Religionsfreiheit aus, Agath. *hist.* $2_{30}$. Vgl. Zumpt a. a. O. S. 62 f.

[2]) Es fehlt bisher an einer umfassenden Verarbeitung der sehr zerstreuten Zeugnisse, welche — oft überraschend — von dem Fortleben des Heidentums bis ins VI. und VII. Jh. berichten. Einiges bietet Dufourcq, *La christianisation des foules, Rev. hist. litt. rel.* IV 1899 239—269, bes. S. 245. Sehr wichtig wäre der pseudolukianische Dialog *Philopatris*, wenn er, wie zuletzt R. Crampe (Ph., ein heidn. Konvent. des VII. Jh.'s zu Konstantinopel, Halle 1894) zu erweisen versucht hat, bestimmt gewesen wäre, den frommen Kaiser gegen einen Geheimbund zu stacheln. Aber wahrscheinlich entstammt der Dialog vielmehr dem X. Jh. (Gleye, Berl. ph. Wschr. XV 1895 1285 ff.), und es spiegelt sich in ihm der Gegensatz der Orthodoxie und der damals in Byzanz — wie auch im Abendland — aufblühenden mittelalterlichen Renaissance (Reinach, *Cultes, mythes et rel.* I 363—394).

ist: Das Christentum hat den Glauben an den einen Gott nicht nur nicht geschaffen, sondern nicht einmal in seiner konsequentesten Form beibehalten, ihn vielmehr durch eine Art Mythologie, wenn auch nicht zerstört, so doch verdunkelt. Andererseits liegt auch der Religion der Kunst unausgesprochen die Idee des Absoluten zu Grunde; konnte diese auch auf dem Gebiete der Kunst nicht mit der Idee der Gottheit zusammenfliessen, so musste diese Vereinigung doch notwendig eintreten und trat auch wirklich — und zwar ohne dass damit ein besonders markanter Wendepunkt in der Geschichte des griechischen Geisteslebens bezeichnet würde — ein, sobald der Hellene die Gottheit von einer anderen als der künstlerischen Seite zu betrachten lernte. Ebenso trügerisch sind alle anderen zur Begründung eines Werturteils über die beiden Religionen angeführten Kriterien: mindestens der einen geschieht Unrecht, wenn sie nach demselben Massstab gemessen werden. Natürlich haben die griechische Religion und das Christentum einzelne Gebiete gemeinsam, aber in der Hauptsache sind sie inkommensurabel. Die Geschichte hat sie nicht nebeneinander gestellt, nicht die eine durch die andere ersetzt werden lassen: es geziemt sich auch nicht, sie begrifflich nebeneinander zu stellen.

Aber obwohl auf verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens sich bethätigend, sind Christentum und Griechentum ihrer Natur nach, wie wir gesehen haben, unvereinbar. So nachgiebig sich die hellenische und auch die hellenistische Religion gegen alle anderen zeigte, so unbeugsam musste sie gegen eine Religion sein, die für sich Ausschliesslichkeit beanspruchte; und eben von dieser Forderung konnte das Christentum seiner Natur nach nicht ablassen. So erklärt sich, dass vom griechischen Geist nur weniges in den neuen Glauben übergehen konnte, dass die heidnischen Elemente, die sich in diesen nach und nach einschlichen, meist einer älteren, von den griechischen Künstlern bereits überwundenen Religionsstufe angehören. Zwar ist der griechische Glaube so untrennbar mit der griechischen Kunst verbunden, er ist so sehr ihre Voraussetzung zugleich und ihr prägnantester Ausdruck, dass immer, wenn die Kunst sich an dem Borne des Griechentums verjüngte, in glaubensbedürftigen Gemütern, welche die griechischen Kunstwerke in sich aufzunehmen vermochten, vorübergehend auch der hellenische Glaube wieder lebendig geworden ist. Allein immer haben solche Kunstschwärmer in demselben Mass, als sie Griechen wurden, aufgehört, Christen zu sein, wenn sie sich dessen auch natürlich nicht immer bewusst geworden sind.



---



